فَیضِ سُبحانی

پښتو شرح

حُسامی

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی
استاد حدیث و تفسیر دار العلوم دیوبند

مُکتبۃ الحرم
0300-9395919
0788797941



Maktaba Tul Ishaat .com



تمام فنون کے کتب کے پی-ڈی-ایف ہمارے ویب سائٹ سے اور پلے سٹور سے فری ڈاون لوڈ کریں۔ ہم روزانہ کی بنیاد پر اس میں مزید کتب شامل کر رہے ہیں اس لیے آپ ہفتے میں ایک بار ضرور ہمارے پلے سٹور اور ویب سائٹ کو چیک کیا کریں۔

ابھی مطلوبہ پی-ڈی-ایف مفت ڈاون لوڈ کریں

تفاسیر	خطبات	منطق
احادیث	سیرت	معانی
فقہ	تاریخ	تصوف
سوانح حیات	صرف	تقابل ادیان
درس نظامی	نحو	تجوید
لغت	فلسفہ	نعت
فتاوی	حکمت	تراجم
اصلاحی	بلاغت	تبلیغ و دعوت
تمام فنون		

جديد ايډيشن

فيض سُبحانى

پښتو شرح

حُسَامى

مکمل دوه جلده

تاليف

حضرت مولانا جميل احمد صاحب سکروډوى
اُستاذِ حديث وتفسير دارالعلوم ديوبند

ناشر
مکتبه الحرم ـ صدف پلازه محله جنګى پېښور
مکتبه الحرم ـ اکوړه خټک نوشهره

د کتاب نوم: فیض سُبحانی (پښتو شرح) حُسامی

تالیف: حضرت مولانا جمیل احمد سکروډوی
اُستاذِ حدیث وتفسیر دارالعلوم دیوبند

مترجمین: مولوی شاه محمد
بُرهان الدّین صدّیقی فاضل جامعه دارالعلوم کراچي
ایم اے پشاور یونیورسټی (۰۳۴۲_۹۱۲۹۰۲۳)

کمپوزنګ: دارالترجمه وکمپوزنګ سنټر
عبدالغنی پلازه محله جنګی پشاور

ضخامت: ۷۲۴ صفحات

رومبی چهاپ: دسمبر ۲۰۱۲ء .... صفر ۱۴۳۴ھ

زیر سر پرستی: طالب العلم فضل الرحمٰن حیدری صاحب

ناشر: حافظ عین الدّین ابراهیمی صاحب

مکتبه الحرم صدف پلازه محله جنګی پشاور

مکتبه الحرم سردار پلازه اکوړه خټک نوښهره

فهرست مضامین

داول جلد فهرست

د دویم جلد فهرست

اُصول فقه سره متعلق اووۀ څیزونه

بسم الله الرحمنِ الرحیم

اَلْحَمْدُ لِاَهْلِهٖ وَالصَّلٰوةُ لِاَهْلِهَا

منتخب الحسامی د اصول فقه کتاب دې او په هر فن کښې د شروع کولو نه مخکښې په اووه څیزونو پوهیدل ضروری دی (۱) تعریف د فن (۲) غرض او غایت (۳) موضوع (۴) د دغې فن حکم (۵) د هغې مرتبه (۶) دَدغې فن تدوین (۷) د کتاب د مصنف د ژوند حالات

په تعریف پوهیدل ځکه ضروری دی چه طلب د مجهول مطلق لازم رانۀ شی. د غرض او غآیت پیژندل ځکه ضروری دی چه سعی عبث نه شی د موضوع پیژندل ځکه لازم دی چه د یو فن مسئلې د بل فن د مسئلو نه جدا کړې شی د حکم پیژندل ځکه لازم دی چه د دغې فن شرعی حیثیت معلوم شی یعنی دامعلومه شی چه د دغې فن زده کول فرض دی یا واجب دی یا مستحب دی یا مباح دی، یا حرام او ناجائز دی. دَمرتبې پیژندل ځکه لازم دی چه د لوستونکو په زړونو کښې د دغې فن اهمیت قائم شی. او دعلم طلب کونکي ورته مائل شی. دَ تدوین پیژندل ځکه لازم دی چه د مدون پته اولګی او د دغې فن تاریخی حیثیت په ذهن کښې کینی او دَ کتاب حالات معلومول ځکه لازم دی چه دَ مصنف او د تصنیف د مرتبې اندازه معلومه شی ځکه چه د کومې درجې متکلم وی نو د هغه کلام هم د هغې درجې نه شمارلې شی لکه مشهوره ده چه **کلام الملوک ملوک الکلام** یعنی د بادشاهانو کلام د نورو کلامونو بادشاه وی غرض دا چه ویونکې د کومې درجې وی نو کلام به ئې هم دَ هغې درجې نه شمارلې کیږی.

تعریف وائی **مایُبین به حقیقةُ الشیئ** ته یعنی تعریف هغه څیز دې چه دَهغې په ذریعه دَ څیز حقیقت بیان کړئ شیَ.لکه د انسان تعریف په حیوان ناطق سره.

غرض وائی **ما یصدر الفعل عن الفاعل لاجله** ته یعنی غرض هغه اراده ده چه دَهغې د وجې دَ فاعل نه فعل صادر کیږی او **غایت** هغه نتیجه ده کومه چه په هغې مرتب کیږی .مثلاً دَ قلم اخستو لپاره بازار ته تلل خو غرض دې او قلم اخستل د هغې غایت دې

موضوع وائی "**مایبحث فیه عن عوارضه الذاتیه**" ته یعنې موضوع هغه شې دې چه بحث کولې شی پکې دَ عوارضو ذاتیونه لکه کلمه او کلام چه دَعلم نحو موضوع ده

حکم په شی باندې دَمرتب کیدونکی څیزنوم دې.مثلاً دَسپی دَجوتې داحکم دې چه دَهغه جوته پلیته ده. **مرتبه**: تعریف ته محتاج نه ده.

تدوین: واره وارهٔ اجزاؤ ته دَترتیب ورکولو نوم دې رومبې څیز دَ اصول فقه تعریف دې دَ اصول فقه دوه تعریفونه دی (۱) حد اضافی (۲) حد لقبی

دَ حدَ اضافی مطلب دا دې چه د مضاف (اصول) تعریف ځانله اوشی او د مضاف الیه (فقه)

تعریف څانله اوشي او دَ حد لقبی مطلب دا دي چه دَ مضاف او مضاف الیه دمجموعه (اصول فقه) ضرف یو تعریف اوشی. بهرحال دَ حد اضافی حاصل دا دي چه اصول دَ اصل جمع ده څنګه چه فروع دَ فرع جمعه ده او قبور دَ قبر جمع ده او لفظ دَ اصل ډیرو معنو لپاره وضع دي (۱) **اصل** هغه دي چه په هغې بل څیزمبنی وی څنګه چه دَ چت لپاره دیوال اصل وی او ... څوی لپاره پلار اصل وی (۲) **راجح**: لکه چه وئیلې شی "**ان الاصل فی الاستعمال الحقیقة**" یعنی په استعمال کښې حقیقت راجح دي (۳) **قاعده**: لکه چه وئیلې شی "**ان الفاعل مرضوع اصل من اصول النحو**" دَ فاعل مرفوع کیدل دَ نحو دقاعدونه یوه قاعده ده (۴) **دلیل** لکه چه وئیلې شی "**ان اتواالزکوة اصل وجوب الزکوة** "یعنی آیت دَزکوة دَوجوب دَزکوة دلیل دي (۵) **استصحاب**: یعنی موجوده حالت په تیر حالت قیاس کول لکه چه وئیلې شی "**ظهارة الماء اصل** "یعنی دَ اوبو موجوده حالت به په سابقه حالت قیاس کړې شی په دې ډول سره چه کله په لوښی کښې دَ اچولو په وخت کښې اوبه پاکې او پلیتې یقینی علم نه وی نو که په لیدو وغیره سره معلومه شوه چه اوبه پلیتې دی نو اوس دَ استصحاب په دلیل نیولو سره دَ اوبو دَ پاکوالی حکم نه شی لګولې.

فقه: دَ احکام شرعی فرعیو د هغه علم نوم دې چه دَحکمونو دَ تفصیلی دلائلو نه حاصل شوې وی او دکومو حکمونو تعلق چه دَعمل سره وی هغې ته فرعی احکام وائی او دَ کومو تعلق چه دَ اعتقاد سره وی هغې ته اصلی احکام وائی حضرت امام ابوحنیفهؒ فرمائی چه دَ حلالو او حرامو او دَ جائز او ناجائز دَ پیژندلو نوم فقه ده او د صوفیائي کرامو په نزد دعلم اوعمل دمجموعي نوم فقه دي داُصول فقه حد لقبی دا دي چه اصول فقه دَ داسې قواعدو نوم دي چه دَ هغې په پیژندلو سره فقه ته رسیدل ممکن کیږی ،یعنې په کومو قواعدو چه دَفقه علم حاصلیږی په هغې دَپوهیدو نوم اصول فقه دي .بل څیز دَ اصول فقه غرض او غایت دي.

دَ اصول فقه غرض او غایت: شرعی احکام په تفصیلی دلائلو سره معلومول او دَ مسئلو دَ استنباط قاعدې پیژندل دَ اصول فقه غرض او غایت دي دریم څیز دَ اصول فقه موضوع ده دَ اصول فقه په موضوع کښې درې قوله دی:

(۱) فقط دلائل (۲) فقط احکام (۳) دَ دلائلو او د احکامو مجموعه. دریم قول صحیح دي لیکن په دې به دا اعتراض راځی چه کله دَ اصول فقه موضوع دَ دلائلو او دَ احکامو مجموعه ده نو په موضوع کښې تعدد راغې یعنی دَ اصول فقه دوه موضوع ګاني شوې یوه دلائل دویمه احکام او دا خومنلې شوې خبره ده چه تعدد دَ موضوع دلالت کوی په تعدد دفن حالانکه فن خویو دی . دَ دې جواب دا دي چه تعدد دَ موضوع په تعدد دَ فن باندې هغه وخت دلالت کوی کله چه په دواړو موضوع ګانو کښې تغایرپه اعتبار دَ ذات سره وی حالانکه دلته دَ دلائلو او احکامو ترمینځه دَ ذات په اعتبار سره اتحاد دې اګر که فرق اعتباری دې او دَ دې دواړو ترمینځه دَ ذات په اعتبار سره اتحاد په دې طور سره دي چه دلته په موضوع کښې اثبات ملحوظ دې او اثبات مصدر دې او مصدر کله دَفاعل او کله د مفعول په معنی کښې وی نو دَ دلائلو په اعتبار سره اثبات دَمثبت یعنی د فاعل په معنی کښې دې او دَ احکامو په

اعتبار سره دمثبت يعني د مفعول په معنی کښې دي حاصل ني دا دي چه دلائل ثابتونکی دی او احکام ثابتولي شي نو اثبات په دلائلو او احکامو دواړو کښې ملحوظ سو ليکن دومره فرق دي چه لفظ د مضاف دي بهرحال کله چه (اثبات) په دواړو کښې ملحوظ دي.نو دواړه بالذات متحد شول اګر که فرق اعتباری دي او کله چه دلائل او احکام بالذات متحد دی نو تعدد د موضوع ګانو لازم نه شو او کله چه تعدد د موضوع ګانو رانغلو نو تعدد د علم هم رانغلو . حاصل دا چه د اصول فقه د دلائلو او د موضوع احکامو مجموعه ده يعني په اصول فقه کښې د دي دواړو نه بحث کيږی خو د دلائلو نه په دي حيثيت سره بحث کولي شی .چه د دي په ذريعه احکام ثابتولي شی او په احکامو کښې د دي حيثيت نه بحث کيږی چه احکام په دلائلو سره ثابتولي شی د حيثيت په دي قيد سره د اصول فقه موضوع د دي لپاره مقيده شوي ده چه د هيڅ يو علم موضوع مطلقه نه وی بلکه د يو نه يو قيد سره ضرور مقيده وی مثلاً د علم نحو موضوع کلمه او کلام دي او د **من حيث الاعراب والبناء** په قيد سره مقيده ده د علم صرف موضوع کلمه ده خو مطلقه نه ده بلکه د **من حيث التصريف** په قيد سره مقيد دي د علم تفسير موضوع قرانی آيات دی خو مطلق نه دی بلکه په دي حيثيت سره مقيد دی چه هغه په رباني مراد باندي دلالت کوی د علم منطق موضوع تصور او تصديق دي خو مطلق نه دی بلکه د **من حيث الايصال الى المجهول** په قيد سره مقيد دی.دغه شان د علم طب موضوع انساني بدن دي په يونه يو قيد سره مقيد کول ضروری دی نو د اصول فقه د علم موضوع هم په مذکوره حيثيت سره مقيده کړې شوه

څلورم څيز حکم دي: اصول فقه چونکه د دين د اصولو نه ده.دي وجي نه د دي علم حاصلول فرض کفايه دی او (فرض) عين په دي وجه نه دی چه که دا علم حاصلول فرض عين شی نو د خلقو لپاره به د حرج موجب او د معاش د فساد سبب شی پنځم څيز د دي علم مرتبه ده په دي سلسله کښې دومره خبره په ذهن کښې اچول پکار دی چه د کوم علم مرتبه معلومول غواړئ نو د هغې موضوع ته اوګورئ چه هغه د کومي مرتبي ده.چه د کومي مرتبي موضوع وی نو هم د هغې مرتبي علم به وی.نو د دي قاعدي په رڼا کښې مونږه اوکتل چه د اصول فقه موضوع د لائل (کتاب الله،سنت رسول الله ﷺ ،اجماع،قياس) او احکام دی او دا دواړه څيزونه په ديني اعتبار سره د بلندي مرتبي والا دی.په دي وجه دا علم هم د اوچتي مرتبي دي.شپږم څيز د دي علم تدوين دي فقهاؤ مجتهدينو د خپل خپل اجتهاد مطابق د مسئلو استنباط کړي دي.او د اجتهادی مسئلو بيان بغير د اصولو او ضابطو نه ممکن نه دي حضرت امام ابو حنيفه رحمه الله چه د علم فقه اول مدون دي (لکه چه د دي تفصيل د هدائی په مقدمه کښې موجود دي) نو د فقه د تدوين په وخت به يقيناً هغه د اصول فقه بنياد هم ايښي وی لکه چه د هغه په شاګردانو کښې امام ابويوسف او امام احمد رحمه الله په اصول فقه باندي کتابونه ليکلي وو. خو دا وخت د هغوی په باره کښې نشانه دهی کول ډير مشکل دی بيا امام شافعي رحمه الله متوفی سن ۲۰۴ هـ په اصول فقه کښې يوه رساله تصنيف کړه چه په حقيقت کښې د ده د کتاب الام مقدمه ده. د دي نه پس علماؤ الاسلام په دي فن کښې مختصر او

مطول (اورده) كتابونه اوليكل او دا فن ئى د تكميل پائې ته اورسولو اوم شى د مصنف نوم دمنتخب الحسامى مصنف دده نوم محمد بن بن محمد بن محمد بن عمر نبودليل كنيت ئى عبدالله او لقب ئى حسام الدين دې.د فرغانه د ښائسته ښار اخسيكث (د الف زيروزور، دخې سكون د سين زير دې، اوسيدونكې دې دې ښار طرف ته د ده نسبت شوې دې په دې وجه ورته "اخسيكثى" وائى دا ښار د شباس نهر په غاړه دې كامل شيخ،فاضل امام او د اصولو او فروعو زبردست عالم وو.دامام غزالى كتاب"المنخولى" چه د امام ابوحنيفه رحمه الله خلاف ليكلې شوى وو دهغې په رد كښې ئې يوه رساله په شپږ وفصلونو باندې مشتمل اوليكله چه په هغې كښې ئې دامام غزالى د يو يو قول مدلل ترديد كړې دې او د حضرت امام صاحب رحمه الله مناقب جليله ئى بيان كړې دى په اصول فقه كښې حسامى چه پوره نوم ئى المنتخب الحسامى دې دده مشهور تصنيف دې چه په هره مدرسه كښې په نصاب كښې داخليدل دې د مقبول كيدو ښكاره دليل دې دحسامى ډيرې شرحې ليكلې شوېدې چه په هغې كښې نامى، نظامى، تبيين او مولوى قابل ذكر او د مطالعې لائقې شرحې دى.دوئ د دوشنبې په ورځ ۲۲ يا ۲۳ ذى قعده سن ۶۴۴هـ كښې وفات شوې دى او قاضى خان ته نزدې په مقبره القضاة كښې دفن كړې شو.

دَحُسامى خُطبَه

بسم الله الرحمن الرحيم

اَمَّابَعْدَ حَمِدَ الله علٰى نَوالِهِ : وَالصَّلوٰةُ عَلٰى رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ وَاٰلِهِ

ترجمه: د الله تعالى دحمد او ثنائه پس دده په نعمتونو باندې او د الله تعالى په رسول محمد صلى الله عليه وسلم اودهغه په آل باندې درحمت نه پس.

تشريح: مصنف رحمه الله دخپل كتاب شروع په تسميه اوتحميدباندې كړې ځكه چه په داسې كولو كښې دقرآن پاك اتباع هم ده په دې طور سره چه د قرآن پاک شروع هم په تسميه اوتحميد شوې ده اوپه حديث درسول صلى الله عليه وسلم باندې عمل هم دې ځكه چه رسول صلى الله عليه وسلم فرمان دې. **كل امرذى بال لم يُبدا فيه ببسم الله فهو ابتر**.اوپه يو حديث كښې د **بسم الله** په ځائې "**بحمد الله فهو اقطع واجزم**" هم راغلې دې دغه شان داسلافو او اخلافو طريقه هم داسې راغلې ده ليكن دلته داسوال كيدې شى چه په تسميه اوتحميد دواړو سره به په يو وخت شروع څنګه كيدې شى ځكه چه ابتداء وئيلې شى يو څيز د هر څه نه وړاندې ذكر كولو ته او ټولو نه مخكښې صرف يو څيز ذكر كيدې شى دوه څيزونه نه شى ذكر كيدې ددې جواب چه ابتداء په درې قسمه ده (۱) ابتداء حقيقى (۲) ابتداء اضافى (۳) ابتداء عرفى.

ابتداء حقيقى يو څيز دهرڅه نه وړاندې ذكر كولو ته وائى چه دده نه وړاندې هيڅ څيزذكر شوې نه وى اضافى ابتداء وائى يو څيز دبل څيز نه وړاندې ذكر كولو ته خواه كه څه څيز ترې وړاندې ذكر وى يا نه وى.ابتداء عرفى وائى چه يو څيز د مقصودنه مقدم كړې شوې

وی اګر که ددې نه وړاندې غیر مقصود مذکور وی نو ابتداء بالتسمیه ابتداء حقیقی باندې محموله ده او ابتداء بالتحمید په ابتداء اضافي باندې محمول ده او یا دا دواړه په ابتداء عرفي باندې محمولې دی، ځکه چه تسمیه اوتحمید دواړه په مقصود باندې مقدم دی دَبسم الله متعلق لفظ دَاقراء. مقدر دې تقدیر دَعبارت دا دې. **بسم الله الرحمن الرحیم اَقراء** یا پکښې لفظ دَابتدائ یا د تصنیفي مقدر دې، یعنې خاص د الله په نوم باندې ځما د کار یا ځما دَتصنیف ابتداء ده، په بسم الله کښې یا (ب) دَتبرک لپاره هم کیدې شی او دمدد غوښتو لپاره هم، الله دَهغه ذات نوم دې، چه وجود ئې ضروري او عدم ئې محال دي. او دَ ټولو وصفات کمالیه ؤ لپاره جامع دې . رحمان په دنیا او اخرت کښې دلویو لویو نعمتونو ورکونکې، رحیم په دنیاکښې دَ وړو وړو نعمتونو ورکونکې

اما بعد: مصنف رحمه الله دَرسول الله ﷺ پیروی کړې ده اودکتاب آغاز ئې په **امابعد** سره کړې دې ،ځکه چه افصح العرب جناب رسول الله ﷺ په خپلو خطبوکښې دا ذکر کړې دې ددوه خبرو په مینځ کښې دَجدائی لپاره دَدې کلمې تکلم دَټولو نه وړاندې حضرت داؤد علیه السلام کړې دې، او په واتینهُ الحکمة وفصل الخطاب کښې د فصل خطاب نه مراد داکلمه ده د لفظ دَاما د اصل په باره کښې څلور قولونه دی.(۱) دَاما أصل ان ما دې نون ئې په میم سره بدل کړو او میم ئې په میم کښې مدغم کړو او دَ اما تردیدیه سره دَ التباس نه دبچ کیدو لپاره ئې د همزې زیر په زور سره بدل کړو (۲). أما په اصل کښې مهمادې په ها او میم کښې قلب مکانی شوې دې بیا میم په میم کښې مدغم شوې دې او ها په همزې سره بدل کړې شوې ده (۳) اما په خپل اصل باندې دې واضع داهم په دې طریقې سره وضع کړې ده بعد اوقبل د ظرف زمان او مکان دواړو لپاره استعمالیږی دَظرف مکان مثال دَ اری بعد د ارک ځماکور ستا د کور نه پس دې. دَاري قبل دارک ځما کور ستا د کور نه مخکښې دې. د لفظ بعد او قبل ددې درې صورتونه دی. (۱). چه دَدوئ مضاف الیه مذکور وی .(۲).دَ دوئ مضاف الیه محذوف نسیاً منسیاً وی (۳).دَ دوئ مضاف الیه معنوی محذوف وی په اولو دوه صورتونو کښې مذکوره دواړه لفظونه په **مبنی علی الضم** کیدو باندې درې اعتراضونه دی اول داچه دا دواړه اسمونه دی او په اسماؤ کښې اصل معرب کیدل دی په دې وجه دامعرب کیدل پکار وو مبنی کیدل پکار نه وو، دویم داچه که دامبنی لوستل ضروري وی نو په مبنی کښې اصل سکون دې حرکت نه دې په دې وجه دا **مبنی علی السکون** لوستل په کار دی. دریم داچه که ددې په حرکت سره لوستل ضروري وی نو بیا خو فتحه اخف ده یعنې سکون ته نزدې حرکت فتحه باندې مبنی الاصل سره مشابه وی هغه هم مبنی وی او مبنی اصل درې څیزونه دی (۱).فعل ماضی (۲). امر حاضر (۳).ټول حروف ...... او لفظ د قبل او بعد خپل مضاف الیه طرف ته محتاج کیدو کښې دَ حروفو مشابه دی یعنی څنګه چه حرف بغیردبلې کلمې سره د ملاوولونه په خپله معنی باندې دلالت نه کوی بلکه په خپلې معنی باندې دلالت کولو کښې دَمضاف الیه محتاج دی.نو دا دواړه لفظونه په احتیاج کښې دحروفو سره مشابه کیدلو د وجې مبنی جوړ کړې شول.دَ دویم اعتراض جواب دا دې چه د مبنی دوه اقسام دی.

(۱).مبنی اصل (۲). مبنی عارض. مبنی اصل خو مذکوره دري خیزونه دی او مبنی عارض هغه څیزدي.چه مبنی اصل سره مشابه وی او سکون په مبنی اصل کښي اصل دي په مبنی عارضی کښي اصل نه دی نولفظ دقبل اوبعد خومبنی عارض دی ځکه په دوئ کښي سکون اصل نه دي. د دريم اعتراض جواب دا دي چه لفظ قبل او بعد دواړه لازم الاضافت دی لیکن د دوئ مضاف الیه محذوف وی نو دَ مضاف الیه محذوف کیدو د وجې چه هرکله په دې کښي خفت پیدا شوي وو نو دَ دې لپاره دَ دوئ نه دَخفت لرې کولو لپاره په ثقیل حرکت یعنې ضمه باندې مبنی کړې شول

حمد دلته دَ حمد متعلق دوه خبرې دَ ذکر قابلې دی (۱) دَ حمد لغوی او اصطلاحی تعریف (۲) دَ حمد مدح او شکر په خپل مینځ کښي فرق او نسبت. د رومبنی خبرې حاصل دا دې چه دَ حمد لغوی تعریف او معنی ده "**ستودن**" ستائیل.تعریف کول. ستائنه کول. او د ښه اوصافو ذکر کول. او اصطلاحی تعریف داسې دې .**هوالثناء باللسان علی الجمیل الاختیاری من نعمة او غیرها** ، دَ حمد په دې تعریف کښي درې لفظونه قابل دَتشریح دی.(۱) ثناء (۲) جمیل الختیاری (۳) نعمت، دَ ثنا درې معنی راځی (۱) کمالی صفتونه ظاهرول دَ دې معنی دَتایید په حدیث سره هم کیږی " **لااحصی ثناء علیك انت كما اثنیت علی نفسك**" **ترجمه**: زه ستا دَثنا احاطه نه شم کولې لکه څنګه چه تاپخپله خپله ثنا کړې ده. پهحدیث کښي د ثناء معنی صفات کمالیه ښکاره کول دی اوس دَ حدیث معنی دا شوه چه زه ستا کمالیصفتونه پوره طور سره نه شم بیانولې لکه څنګه چه تاپخپله خپل کمالی صفتونه بیان کړې دی (۲) مطلق اوصاف ذکر کول که هغه د خیروی او که د شروی دَ دې معنی تائید هم په حدیث سره کیږی حدیث (**من اثنیتم علیه خیر اوجبت له الجنة ومن اثنیتم علیه شراوجبت له النار**) دَ الله تعالی رښتونی رسول ﷺ صحابه کرامو ته مخامخ فرمائیلی وو چه دَ چا تاسو په خیر سره ذکر اوکړئ دَ هغه لپاره جنت واجب دي او دَچا چه تاسو په شر سره ذکر کړې دې ، دَهغه لپاره دوزخ واجب دي. په حدیث کښي دَ خیر او دَ شرذکر کول دَ دې خبرې دلیل دې چه دَثنا معنی صرف ذکر کول دی ځکه چه دَثنا معنی که ذکر د خیر یا ذکر د شر وې، نو په حدیث کښي لفظ "**اثنیتم**" نه پس د خیر او دَ شر ذکر کول به تلوار وې.نومعلومه شوه چه دَثنا معنی دَ مطلقاً ذکر کولو ده.

(۳).دَثناء دریمه معنی دَ ذکر باللسان ده دَ دریمې معنی په لحاظ سره به دا سوال راشی چه دَ حمد په تعریف کښي لفظ دَثناء نه پس دَلسان ذکر کول تکرار دې.چه په فصیح عبارتونو کښي ئې هیڅ ګنجائش نشته.جواب دا دې چه دَثناء په معنی کښي تجرید دې یعنی د ثناء معنی دَلسان د قید نه خالی کړې شوې ده او کله چه دَثناء معنی دَلسان د قید نه خالی کړې شوه نو دَثناء معنی.مطلقا ذکر پاتې شوه او کله چه دَثناء معنی دَمطلقاً ذکر پاتې شوه نو دَثناء نه پس دَلسان ذکر مفید تکرار نه [illegible] .لیکن اوس به دا اعتراض راشی چه دَحمد په تعریف کښي ثناء دَلسان په قید سره م[illegible]ول صحیح نه دی ځ که چه ثناء دَ لسان نه بالکل مبرا دې. پس الله تعالی ته د دې په قید سره دَثناء نسبت کول داسې وی ګویا که تا دَ الله

تعالى لپاره لسان ثابت كړو حالانكه الله تعالى د پاره لسان نشته د دې جواب دا دې چه دلته د لسان نه مراد هغه دغوښې ټكړه نه ده چه په ظاهر سره د نطق ذريعه ده بلكه قوت د تكلم الفيض و ارادته. مراد دې. يعني د معنى فيضان په داسې طور سره كول چه د فيضان كونكى د هغې شعور او اراده هم وى او د لسان دا معنى د الله تعالى په ذات كښې موندې شى ځكه چه هغه هم د معانې د فيضان شعور او ارادې سره كوى. په تعريف د حمد كښې دويم لفظ . د جميل اختيارى دې په جميل سره چه څنګه ذوات متصف كيږى. د غه شان صفات هم متصف كيدې شى. د اول مثال خالد جميل خالد ښائسته دې د دويم مثال شيمه جميل د هغه عادت ښه دې د جميل اختيارى په قيد باندې به دا اعتراض راځى چه په توصيف د حمد كښې د جميل اختيارى د قيد نه معلوميږى چه حمد صرف په افعال اختيارى باندې وى په افعال غيراختيارى باندې نه وى حالانكه مونږه ګورو چه د الله تعالى په ذاتى صفاتو يعنې افعال غيراختيارى باندې نه دى حالانكه مونږه ګورو چه د الله تعالى په ذاتى صفاتو يعنې افعال غيراختيارى باندې هم حمد نشته لكه د الله تعالى حيات. علم. قدرت وغيره. د دې جواب دا دې چه د جميل اختيارى معنى افعال اختيارى نه دى بلكه د جميل اختيارى معنى ده هغه افعال چه د فاعل مختار نه صادرشوې وى بالاختيار صادر شوې وي وى يا بالاضطرار صادرشوې وى او د صفات ذاتيه صدور هم د فاعل مختار يعنى د الله تعالى نه كيږى اګركه بالاختيار ئې صدورنه كيږى دريم لفظ نعمت دې دا لفظ كه په كسرې د نون سره اولوستې شى نو معنى ئې انعلم دې او كه د نون په فتحې سره اولوستې شى نو د خوش ګوارجوړولو معنى ئې ده او كه نون په ضمې سره اولوستې شى نو د مسرت او خوشحالۍ معنى ئې ده دلته نعمت په كسرې د نون سره دې، او د انعام معنى ترې مراد ده. نو اوس تعريف د حمد داسې شې چه حمد نوم دې په افعال اختياريه باندې د تعريف كولو هغه كه د نعمت په مقابله كښې وى يا د نعمت په مقابله كښې نه وى دويم خيز د حمد مدح او د شكر په مينځ كښې نسبت دې. د نسبت نه مخكښې د مدح او د شكر تعريف اوګورئ مدح وائى مطلقا په نيكو افعالو باندې تعريف كول هغه افعال اختيارى وى يا غير اختيارى وى، د شكر لغوى معنى ده ،**فعل ينبئ عن تعظيم المنعم** "يعنې شكر داسې فعل ته وائى چه د منعم (احسان كونكى) په تعظيم باندې دلالت اوكړى او اصطلاحى تعريف ئې دادې "**صرف جميع ماانعم الله به على عبده الى ماخلق لاجله**" يعنې د الله تعالى ټول انعامات د هغې په مقاصدو كښې صرف كول. د حمد او د مدح ترمينځه د عموم خصوص مطلق نسبت دې حمد خاص مطلق دې او مدح عام مطلق دې. چرته چه مدحه اوموندى شى هلته حمد هم صادق راشى مثلاً. مدحت خالد اعلى حسنه خو وئيلې شى مګر **حمدت خالداًعلى حسنه** نه شى وئيلې كيدې. ځكه چه حسن يو غير اختيارى خيز دې په دې باندې مدح خو كيدې شى خو حمد پرې نه شى كيدې. او د حمد او د شكر په مينځ كښې د عموم خصوص من وجه نسبت دې، عموم خصوص ديته وائى چه په هريو د كلينو كښې لږ شان عموم او لږ غوندى خصوص موجود وى او دا خبره دلته موجود ده ځكه چه حمد د خپل متعلق (دلام په زور سره) په

اعتبار سره عام دي. په دي طور سره چه دَ حمد متعلق نعمت او غیر نعمت دواړه وی. او حمد دَخپل مورد په اعتبار سره خاص دي. په دي طور سره چه دَ حمد و رود او صدور صرف په ژبې سره وی د ژبې نه علاوه نه شی کیدي او شکر د دي برعکس دي یعنی شکر دخپل مورد په اعتبار سره عام دي په دي ډول سره چه دَشکر ورود او صدور په ژبې سره هم وی او د ژبې نه علاوه په زړه او نورو جوارحو سره هم وی، او شکر د خپل متعلق په اعتبارسره خاص دي. په دي طور سره چه دَ شکر متعلق صرف نعمت دي. غیر نعمت دَشکر متعلق نه وی دعموم خصوص من وجه دنسبت لپاره دري مثالونه ضروری د ی یو هغه چه چیرته دواړه کلی اوموندي شی لکه څوک چه چاله دعوت ورکړی مدعو په ژبه سره اووائی ستا شکریه نو دلته حمد هم اوموندي شو. ځکه چه تعریف په ژبه اوشو او شکر هم بیاموندي شو ځکه چه دَنعمت په مقابله کښې دي. دویم مثال چرته چه حمد اوموندي شی او شکر اونه موندي شی لکه تادَچاداسې په ژبه سره تعریف اوکړو دریم مثال چرته چه شکر اوموندي شی او حمد اونه موندي شی لکه تا د چا دعوت اوخوړلو دَژبې وینانه بغیر دي په لاس سره دَمدعو تعظیم اوکړو دَافرق خود معنی په اعتبارسره وو خو دَاستعمال په اعتبارسره فرق دا دي چه دَحمد او دَ مدح په مقابله کښې ذم راځی اودَشکر په مقابله کښې کفر راځی ځکه چه حمد او مدح وائی ذکر دَمحاسنو ته او ذم وائی ذکر دَقبائحو ته او په محاسنو او قبائحو کښې تقابل ظاهر دي اوشکروائی اظهار دَنعمت اوکفر وائی پټولو دَ نعمت ته او دَاظهاراو دکتمان په مینځ کښې تقابل ظاهر دي.

الله: خلق چه څنګه دَ الله تعالی په ذات کښې حیران دی دغه شان دَالله تعالی د اسم په تحقیق کښې هم حیران او پریشان دی.

لکه چه پخوانی فلاسفه ؤ خودَسره دَ دینه بالکل انکاری دی چه الله اسم ذاتی دي خو کوم صاحبان چه دَ دي قائل دی چه دا اسم ذاتی دي په دوئ کښې دبعضو خیال دي چه لفظ دَ الله علم دي او د بعضو په نزد باندي اسم مشتق دي او دَ بعضو په نزد صفت مشتقه دي او دَ بعضو په نزد لفظ دَ الله دَسریانئ ژبه لفظ دي. دعَلم او اسم جنس او صفت مشتقه په مینځ کښې فرق دا دي چه دَ اسم نفس تصور به دَ شرکت نه. مانع وی یا به مانع نه وی که اول وی نو هغه علم دي. اوکه دویم وی نو دَ هغې دوه صورته دی یا خو به دَ هغې نه ذات من حیث الذات پوهه کښې راځی بغیر دَ اتصاف بالمعنی نه یا به دَ ذات سره سره څه وصفی معنی هم په پوهه کښې راځی اول ته اسم جنس او دویم ته صفت مشتقه وائی. دَخادم په نزد راجحه خبره دا ده چه الله دَهغه ذات علم دي، چه واجب الوجود او دَ ټولو کمالی صفاتو جامع دي.

نوال: عطیه. داد و دهش. ورکړه او ورکول **الصلوة**: په لفظ دَصلوة کښې دوه قوله دی اول دجمهورو دویم دَ زمخشری. جمهور دا وائی چه صلوة دَفعلة په وزن سره دي. دَ دي اصل صَلَوَةٌ دي واو متحرک مخکښې ترې حرف صحیح ساکن وو دَ دي وجې نه دَ واو حرکت نقل کړې شو او ماقبل له ورکړې شو او واؤ په الف سره بدل شو صلوة شو. څنګه چه دَ زکوة اصل زکوة دي هم دَ دي قاعدي مطابق زکوة شو. خو دا دواړه دَ تفخیم په جه په واؤ سره لیکلې

شي دَ دې لپاره چه دَ واؤ ليکل په دې دلالت اوکړي چه الف دَ واؤ نه بدل راغلي دې لفظ دَ صلوة دَ صلی نه ماخوذ دې او دَ دې لغوی معنی دعا ده لکه څنګه چه په حديث (**اذا دعی احدکم الی الطعام فليجب فان کان مفطرا فليطعم وان کان صائماً فليصل**، کښې فليصل په معنی دفليدع دی . دې. يعنی کله چه په تاسو کښې چا له دَ ډوډئ دَ خوراک بلنه ورکړي شی نو دَ بلونکی (دعوت دې قبول کړی) نو که هغه روژه دار نه وی نو ډوډئ دې او خوری او که روژه دار وی نو دَبلونکی لپاره دې دَ خير او برکت دعا اوکړی دغه شان آيت **وَصَلِّ عَلَيْهِم ان صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ** ته دَ دوئ لپاره دعا اوکړه ځکه چه ستا دعاکول دَ دوئ لپاره دَسکون باعث دې بيا دَ مجاز مرسل په طور سره دصلوة استعمال دَ مخصوص ارکانو دَ اداء کولو لپاره هم اوشو .ځکه چه دعا دَ مخصوصو ارکانو (مونځ) جزدې نو ذکر دَ جز دې مراد ترې کل اخستې شوي دې زمخشري وائی . چه دَ صلوة فعل صلی صلاً ء نه ماخوذ دې چه دَ دې معنی کناتی خوزولودی بيا دمجاز په طور دارکانو مخصوصؤ لپاره استعمال شولو ځکه چه مخصوص ارکان يعنی مونځ کناتو خوزولو ته شامل دې. بعضې حضرات وائی چه دَ الله تعالی دَ صلوة نه مراد رحمت کامله او دَ فرښتو دَصلوة نه مراد استغفار او دَ مؤمنانو دَ صلوة نه مراد طلب دَ رحمت او دَعاء او دَ ماغانو دَ صلوة نه مراد تسبيح دې.

رَسُول: دَ فعول په وزن دَ مفعول په معنی کښې دې.يعنی مُرسَل ليږلې شوې رسول هغه نبی ته وائی چه الله رب العزت دَنوی کتاب او نوی شريعت سره ليږلې وی.

محمد: محمد او احمد دَرسول الله ﷺ نومونه مبارک دی.نبی کريم ﷺ په زمکه کښې محمد او په اسمانو کښې په احمد سره يادېږی په تورات کښې ئې نوم محمد دې او په انجيل کښې احمد دې محمد اسم مفعول دې زيات تعريف کړې شوې احمد صيغه داسم تفضيل ده دَ هرچانه زيات تعريف کونکې "**اله**" ال په اصل کښې اهل وو ځکه چه دا قاعده ده چه تصغير شې خپل اصل ته ګرځوی او دَال تصغير اهيل راځی ،بهرحال په اهل کښې ئی هاء دَقاعدې خلاف په همزې سره بدله کړه بيا قاعده دَ امن سره همزه په الف سره بدله کړې شوه او بعضې حضرات وائی چه دال اصل اول وو ،بيا واو متحرک ماقبل ترې مفتوح واو په الف سره بدل کړې شو ،دَنوم سره درودشريف وئيلو کښې دَده په اتباع سره دَ ده په اولاد باندې هم درود ويل پکار دی پاتې شوه دا چه دَ ال او دَ اهل په مينځ کښې څه فرق دې نو دَ دې تفصيل دا دې چه دَ ال اطلاق په اشرافو باندې کيږی ،هغه که دنيوی شرافت وی لکه ال فرعون يا اخروی شرافت وی لکه ال محمد ﷺ الحمد لله نبی کريم ﷺ ته په دواړو اعتبارو سره شرافت حاصل دې. دې وجې نه دَ ده ال ته هم په دواړو اعتباره شرافت حاصل دې او دَ اهل اطلاق په اشرافو او غيراشرافو ټولو باندې کيږی دويم فرق دا دې. چه ال. صرف دَ ذوی العقل لپاره استعماليږی ،او دَ اهل لفظ ذوی العقول او غير ذوی العقول ټولو لپاره استعماليږی ،بعض حضراتو دريم فرق دابيان کړې دې چه ال صرف دَمذکر لپاره وئيلې شی او اهل مذکر اومؤنث دواړو لپاره راځی دَ ال په مراد کښې هم اختلاف دې،لکه چه دَ امام ابوحنيفه رحمه الله په نزد ال محمد هغه دی چه چا صدقه حرامه ده اودغنيمت دمال نه دَدوی لپاره

خمس مقرردي. دَ روافضو خيال دي چه د ال محمد ﷺ نه مراد فاطمه، علی او حسين(رضی الله عنهم) دي. او دَ اهل سنت والجماعت په نزد درسول الله ﷺ ازواج مطهرات او اولاد دي. بعضو وئيلی دی چه هر مؤمن متقی دَ رسول الله ﷺ آل دي

فَإِنَّ أُصُولَ الشَّرْعِ ثَلَاثَةٌ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ وَالْأَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هٰذِهِ الْأُصُولِ

ترجمه: دَ الله تعالی دَحمد او درود صلوة نه پس عرض دي چه دَشريعت اصول دري دی. كتاب الله، سنت رسول الله ﷺ، اجماع دَامت اوخلورم اصل داسې قياس دې چه د دې دري اصولونه ماخوذ دي.

تشريح: دَلفظ اصول تحقيق دكتاب په مقدمه كښې ذكر كړې شوې دې هلته ئی اوگورئ البته دَ دې عبارتَ په تركيب باندې يو نحوی اشكال راځی هغه دا دې چه اصول الشرع د "انّ" اسم دې او ثلثه ئی خبر دې او دَ انّ خبر دَ هغې په اسم باندې محمول وی خو دلته حمل صَحيح نه دې ځكه چه حمل لپاره دَمَحمول او محمول عليه (اسم اوخبر) په مينځ په افراد، تثنيه، جمع، تذكيراوتانيث په اعتبارسره اتحادضروری دې مگر دلته خبريعنی ثلثه جمع ده او اصول په وزن د جلوس او قعود سره مفرد دې په دې وجه چه دلته اتحاد نشته او كله چه اتحادنشته نو حمل هم صحيح نه شو. بله دا چه لفظ دَاصول مذكر دې اولفظ دَثلثه مؤنث دې په دې وجه په تذكير او تانيث كښې هم اتحاد رانغې. دَدې جواب دا دې چه لفظ دَ اصول لكه څنگه په وزن د جلوس او قعود دې دغه شان په وزن د فروع هم دې او لفظ دَ فروع جمعه دِه په دې وجه لكه څنگه چه فروع د فرع جمعه ده دغه شان اصول د اصل جمع ده اوكله چه "اصول" جمعه ده نو د اصول اوثلثه په مينځ كښې دَ جمع په اعتبار سره د عدم اتحاد اعتراض نه واقع كيږی. پاتې شو دا چه اصول مذكر دې او ثلثه مؤنث دې، نو د دې جواب دا دې چه په اعدادو كښې دَ درې نه دَنهو پورې عدد په تذكيراوتانيث كښې دَ معدوه برعكس وی يعنی معدود كه مذكر وی نو عدد به مؤنث ذكر كولې شی اوكه معدود مؤنث وی نو عدد به مذكر ذكركولې شی او دا دَ قاعدې مطابق دې، لهذا دَتذكير او تانيث په اعتبارسره د عدم اتحاد اعتراض لم نه واقع كيږی. دلته د اصول نه مراد دلائل دی او په دې باندې قرينه راروان عبارت(الكتاب، السنة اواجماع) دې. ځكه چه كتاب، سنت او اجماع امت دلائل دی.

الشرع: د شرع لغوی معنی ده اظهار لكه چه الله تعالی فرمان دې: **شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا** يعنی ستاسو لپاره ظاهر كړو په دين كښې هغه حكم كوم چه نوح عليه السلام ته شوې وَو. لفظ دشرع په معنی دطريقت هم راځی اوپه اصطلاح كښې شرع نه دين اوشريعت اسلامی مراد دی په دې ځائې كښې په د لفظ دشرع په لغوی معنی اعتراض واقع كيږی هغه دا چه د شرع لغوی معنی اظهار ده لهذا د مصنف د عبارت ترجمه داسې شوه چه د اظهار درې اصول دی حالانكه دا درې واړه اصول د احكامو د اثبات دلائل دی نه چه د

اظهار احکام ځکه اصولي د احکامو د اثبات د دلائلو نه بحث کوي نه د اظهار احکام د دلائلو نه. د دې اعتراض ځلور جوابونه دي. اولنې جواب ئې دا دې چه په عبارت کښې شرع مصدر په معنی د شارع اسم فاعل سره ده. ځنګه چه عدل په معنی د عادل سره دې او په الشرع کښې الف لام د عهد لپاره دی. او معهود رسول الله ﷺ دې په دې صورت کښې به د اصول اضافت شرع په معنی د شارع طرفته د مضاف د تعظیم لپاره وی لکه چه بیت الله. ناقة الله کښې د تعظیم د مضاف په خاطر اضافت شوي دې. نو اوس د عبارت مطلب داشو چه هغه اصول (دلائل) کوم چه شارع علیه الصلوة والسلام دلیل مقرر کړي دي. دویم جواب دا دې چه الشرع مصدر په معنی د المشروع اسم مفعول سره دې او الف لام د جنس لپاره وی په دې صورت کښې د اضافت نه د مضاف الیه تعظیم مقصد دې. نو د عبارت مطلب داشو چه د احکام مشروعو دلائل دري دي. دریم جواب دا دې چه لفظ د شرع د دین اسم جامد دې یعنی الشرع مصدر نه دې بلکه د دین قویم اسم جامد دې او الف لام د عهد لپاره دی چه زمونږه نبی علیه السلام تري مراد دې. نو اوس مطلب ئې داشو چه زمونږه د نبی کریم ﷺ د دین دري اصول دی ځلورم جواب دا دې، چه په الشرع کښې الف لام د مضاف الیه (احکام) په عوض کښې دی او د شرع لفظ د اظهار په معنی دې او مطلب دا دې چه د احکامو د اظهار دري دلائل دی او پاتې شو دا سوال چه مذکوره دري دلائل احکامو د اثبات دلائل دی نه چه د احکامو د اظهار نو د دې جواب دا دې چه مذکوره دلائلو ته د احکامو د اظهار دلائل وئیل د احکامو د اثبات دلائل کیدو منافي نه ده یعنی مذکوره دری اصول د اظهار احکام دلائل هم او د اثبات احکام دلائل هم دی. ځکه چه په دلیل سره لکه ځنګه چه حکم ثابتیږی دغه شان په دلیل سره د حکم اظهار هم کیږی، حاصل دا چه دلائل دري دی، کتاب، سنت او اجماع د امت.

الکتاب.....الخ، په ترکیب کښې د ثلثة نه بدل دې یا عطف بیان واقع شوي دې. په دې دواړو صورتونو کښې د دې معنی داسې ده چه د شریعت اسلامی اصول دري دی، یعنی کتاب، سنت، اجماع د امت دا یاد لرئ چه د کتاب نه مراد پوره قران مجید نه دې بلکه د قران مجید هغه پنځه سوه آیتونه مراد دی په کومو چه د شرعي د حکمونو بنیاد دې د دغی پینځه سوه ایاتونونه علاوه نور باقی ایاتونه قصص او امثال دی بعضې حضرات وائی چه د کتاب نه مراد پوره قرآن دې، ځکه چه بنیاد د شریعت دوه دی یو ظاهری بل باطنی په مذکوره پنځه سوه آیتونو کښې ظاهری احکام بیان شوې دی، او په قصص او مثالونو باندې مشتمل آیتونو کښې احکام باطنی بیان شوي دی، دغه شان د سنت نه مراد د احادیثو پوره ذخیره مراد نه ده بلکه هغه دري زره حدیث تري مراد دی کوم چه د شرع د حکمونو اساس دې او د اجماع امت نه د رسول الله ﷺ د امت اجماع مراد ده او د امت نه هم مراد مطلق امت نه دې بلکه د امت د مجتهدینو اجماع مراد ده او د دې سبب د دې امت شرافت او عزت دې یعنی د دې امت د عزت او شرافت د وجې نه صرف د دې امت اجماع معتبره ده په تیرشوې امتونو کښې چرته د یو امت اجماع له هم اعتبار نه دې ورکړې شوې، غرض دا چه د رسول ﷺ د

امت د مجتهدینو اجماعت معتبره ده هغه مجتهدین په صحابهؤ کښې وی یا د مدینې په اوسیدونکو کښې وی یا د رسالت په خاندان کښې وی.یا تابعین وی یا د دوی نه روستو خلقو کښې وی داسې نه ده څنګه چه بعضې حضرات وائی چه صرف د صحابه اجماع معتبره ده ځکه چه رسول اللهﷺ فرمائی دی **اصحابی کالنجوم فبایهم اقتدیتم. اهتدیتم.** اوبعضې فرمائی "**ان المدینة تنفی خبثها کما تنفی الکیرخبث الحدید**. یعنی مدینه منوره خپل خبث داسې لرې کوی څنګه چه د لوهار بټئ د اوسپنې خیرې لرې کوی.اوبعضې حضرات وائی چه فقط د رسالت د خاندان د بزرګانو اجماع معتبره ده ځکه چه رسول اللهﷺ فرمائیلی دی"**انی ترکت فیکم الثقلین لن تضلوا ان تمسکتم بهما کتاب الله تعالی وعترتی**" یعنی ما په تاسو کښې دوه اهم څیزونه پریښودل که تاسو په مضبوطئ سره اونیول نو هرګزبه ګمراه نه شئ.(۱) کتاب الله (۲)اوزما اهل بیت بهرحال دجمهورو په نیز صحیح خبره داده چه داجتماع دمعتبرولو لپاره صالح کیدل کافی دی .خواه که هغه په صحابهؤکښې وی خواه په تابعینو کښې وی خواه اهل مدینه کښې وی.خواه د خاندان رسالت څوک بزرګ وی،فاضل مصنف کتاب الله ځکه وړاندې ذکر کړو چه کتاب الله د من کل وجه حجت دې او سنت ئې د دې نه پس ځکه ذکرکړو چه د سنتو حجیت د کتاب الله نه ثابت دې لکه چه د الله تعالی فرمان دې **ما آتاکم الرّسول فخذوه وما نهاکم عنه فانتهوا.**.

او اجماع ئې روستو ځکه ذکر کړه چه د اجماع حجیت په دې دواړو باندې موقوف دې په کتاب الله باندې ځکه موقوف دې چه دَ الله تعالی فرمان دې **فاعتبروا یااولی الابصار** " او په سنت باندې ځکه موقوف دې چه دَ رسول اللهﷺ ارشاد مبارک دې،**وماراه المومنون حسنافهو عند الله حسن** "(ابن مسعود رضی الله عنه قول دې) او په یو حدیث کښې دافرمان دې "**لاتجتمع امتی علی الضلالة**" مصنف اصول الفقه اونه وئیلوبلکه اصول الشرع ئی اووئیلوځکه چه کتاب او سنت اواجماع درې واړه چه څنګه د ففهې اصول دی دغه شان د علم کلام اصول هم دی او لفظ د شرعې (دین) چونکه دواړو ته عام دې اولفظ د فقهې په نزد د متاخرینوپه عملی احکامو پورې خاص دې،دې وجې نه مصنف اصول الشرع او وئیلو او اصول فقه ئې اونه فرمائیلوځکه چه که مصنف د اصول شرع په ځائې چرته اصول فقه ویلی وای نوداشبه به راتله چه کتاب او سنت او اجماع امت به خاص طور باندی دعلم فقه اصول وی نه د علم کلام حالانکه څنګه چه دا درې واړه د افقه اصول دی دغه شان د علم کلام اصول هم دی پس د دې وهم لرې کولو لپاره مصنف اصول الشرع اوفرمائیلو او اصول الفقه ئی اونه فرمائیلو.

د منتخب الحسامی مصنف اوفرمائیل چه د مذکوره درې اصولونه پس څلورم اصل هغه قیاس دې چه د مذکوره درې اصولو او دلائلونه مستنبط او ماخوذ وی،فاضل مصنف قیاس د **المستنبط من هذه الاصول** په قید سره مقید کړو په دې کښې ئی دیته اشاره کړې ده چه دلته د قیاس نه مطلق قیاس مراد نه دې بلکه قیاس شرعی ترې مراد دې په اصل کښې د قیاس څلوراقسام دی.(۱).قیاس شرعی (۲).قیاس لغوی (۳) قیاس شبهی (۴) قیاس عقلی.

قیاس شرعی هغه قیاس ته وائی چه د کتاب الله یا د سنت رسول ﷺ یا د اجماع امت نه ماخوذ وی. **قیاس لغوی** هغه قیاس دي چه په هغي کښي يو اسم د يو ځائي نه د بل ځائي طرفته د څه مشترک علت د وجي متعدی شی لکه لفظ د "خمر" مخامره د عقل د وجي نه تولو مسکراتو (نشه ورکونکی څیزونو، ته وئیلي شی **قیاس شبهی** هغه قیاس دي چرته چه حکم د مشاکلت فی الصورت د علت د وجي نه د يو صورت نه بل صورت طرفته متعدی شی لکه چه يو سړي د اخری قعدي په عدم فرضیت باندي استدلال پیش کړی او وائی چه آخری قعده په شکل أوصورت کښي چونکه د اولي قعدي په شان ده او اوله قعده فرض نه ده لهذا اخری قعده هم فرض نه شوه "**قیاس عقلی** هغه قول دي چه د داسي مقدمونه مرکب وی چه د هغي د تسلیم کولو نه پس د يو بل قول تسلیم کول لازمیږی حاصل دا دي چه د قیاس څلورقسمونو کښي دلته قیاس شرعی مراد دي وجي نه فاضل مصنف باقی دري اقسام خارج کولو لپاره قیاس د **المستنبط من هذه الاصول** په قید سره مقید کړو .دلته چونکه قیاس شرعی مراد دي او قیاس شرعی هغه دي چه د اصول ثلثه یعنی د کتاب الله. یا د سنت رسول الله ﷺ یا د اجماع امت نه مستنبط أو ماخوذ وی په دي وجه د دي دري واړو نظیرون نه بیانول ضروری دی. پس د هغي قیاس نظیرچه د کتاب الله نه ماخوذ وی دا دي چه د حیض په حالت کښي د وطی حرمت په نص د کتاب الله سره ثابت دي،بلکه چه د الله تعالی فرمان دي **یسئلونك عن المحیض قل هو اذًی فاعتزلواالنساءَ فی المحیض ولاتقربوهن حتی یطهرن** یعنی خلق ستانه د حیض د حکم تپوس کوی نوته ورته اوفرمایه چه داګندګی ده نوتاسوځانله اوسئ د ښځونه د حیض په وخت کښي او مه نزدي کیږی دوی ته ترڅوچه ښه پاکي شی.(**بقره رکوع ١٢**) دَ دي آیت نه معلومه شوه چه دَ حیض په حالت کښي د وطی د حرمت علت "**اذی**" یعنی ګندګی ده او دا علت په لواطت کښي هم موجود دي ځکه **چه محل** د لواطت یعنی "**دُبر**" د لویو بولوځائي او دَ نجاست غلیظ محل دي نو چه کله په حالت د حیض کښي وطی او لواطت دواړه په علت اذی کښي شریک دی نو په حالت د حیض کښي دَ وطی په حرمت باندي دَلواطت حرمت قیاس کړي شو .یعنی په حالت د حیض کښي د وطی حرمت په نص د کتاب سره ثابت دي او د لواطت حرمت په قیاس سره ثابت دي لیکن د حسامی شارحینوچه دانظیربیان کړي دي په دي يو اعتراض راځی هغه دا چه د قیاس صحیح کیدو شرط دادي چه فرع (څه چه قیاس کړي شی) منصوص علیه نه وی یعنی فرعه به د څه نص نه ثابته نه وي حالانکه د فرع یعنی د لواطت حرمت په نص سره ثابت دي ځکه چه فرع (مقیس، کۀ لواطتُ مع الرجال وی نو د دي حرمت په کتاب الله سره ثابت دي لکه چه دَالله تعالی ارشاد مبارک دي "**أئنكم لتأتون الرجال وتقطعونَ السَّبیلَ** (عنکبوت رکوع نمبر ٣)،(آیاتاسومنډي وهئ په نارینئوپسي او لاري شوکوئ).په دي آیات کښي په نارینه پسي منډي وهئ نه مراد لواطت دي او همزه د استفهام د انکار لپاره ده نو معنی ئی داشوه چه تاسو د لواطت لپاره په نارینئوپسي منډي مه وهئ او په بل ځائي کښي ئي وئیلی دی "**انئكم لتاتون الرجال شهوةً من دون النساء** "(**نمل رکوع نمبر٤**)

ترجمه: آیاتاسو په شهوت سره نارینه پسې روان ئې او ښځې مو پرېښې وی. د دې آیت نه حاصل هم دا دې چه خپلې ښځې مه پرېږدئ په نارینه باندې خپل شهوت او خواهش مه پوره کوئ او په بل ځائې کښې فرمائی "اتاتون الفاحشته ماسبقکم بهامن احد من العالمنی انکم لتاتون الرجال شهوةً من دون النساء (اعراف رکوع نمبر۱۰).

ترجمه: آیاتاسو داسې بې حیائی کوئ چه ستاسو نه وړاندې نه ده کړې هیچاپه جهان کښې ،تاسو منډې وهئ په نارینه پسې د شهوت لپاره اوخپلې ښځې مو پرېښې دی.اوبل ځائې فرمائی. **والذان یاتینها منکم فاذوهما** "(نساء رکوع لمبر۳).

ترجمه: او چه دوه نارینه په تاسو کښې هغه بدکارئ اوکړی نو تاسو ورله تکلیف ورکړئ په دې آیت کښې خلاف فطرت کار یعنی د لواطت په کولو باندې د ایزاء تکلیف ورکولو حکم ورکړی شوی دی او ایزاء په فعل حرام سره ورکیدی شی په حلال فعل سره نه شی ورکیدی .نوپه دې آیت سره هم د لواطت حرمت ثابت شو او که فرع(مقیس) لواطت مع النساء وی نو د دې حرمت په حدیث سره ثابت دې لکه چه په ترمذی شریف کښې د ابن عباس رضی الله عنه نه روایت شوې دې.انّ رسول الله ﷺ **قال لاینذر الله عزوجل الی رجل اتی رجلا او امرءةً فی دُبرها رسول اللّه** ﷺ فرمائی .الله و تبارک وتعالی داسې سړی (د غصې د وجې) نظرنه کوی چه چرته یوسړی یا ښځې له د هغې د دُبر په طرف ورشی یعنی لواطت اوکړی" د دې حدیث نه د لواطت مع النساء حرمت ثابت دې بعضې حضرات وائی چه د لواطت مع النساء حرمت په اشارة النص سره ثابت دې ځکه چه الله تعالی فرمان دې: **نساءکم حرث لکم فاتواحرثکم** په دې آیت کښې الله تعالی د حرث (فصل) ځائې (قبل) ته په راتللو حکم کړې دې.نو د(فرث ګندګئ) ځائې ته د راتللو نه یعنی د لواطت نه منع راغله.بهرحال لواطت مع الرجال وی اوکه مع النساء وی د دواړو حرمت د نص نه ثابت دې او کله چه د لواطت حرمت د نص نه ثابت دی نو د لواطت حرمت د وطی په حرمت فی حالت الخیض باندې قیاس کول څنګه صحیح کیدې شی د هغه قیاس نظیر چه د حدیث نه ماخوذ دې دا دې چه په حدیث سره د شپږوخیزونو په بیع کښې د تفاضل حرمت ثابت دې شپږ خیزونه دا دې(۱) غنم (۲).اوربشې (۳)مالګه (۴) .کجوری(۵).سره ذر (۲).سپین ذر حدیث دا دې **الحنطة بالحنطة والشعیر یا لشغیر والتمریالتمر. والملح بالملح والذهب بالذهب سواء بسواء والفضل ربوا** دې د حدیث نه علماؤ احنافو استفاده کړې ده او د ربوا د حدیث علت ئی قدر اوجنس مقررکړې دې او دا علت د چونې په عوض کښې د چونې خرڅولو په صورت کښې هم موجود دی لهذا د ربا په علت یعنی قدر اوجنس کښې دشرکت په وجه دچونې په بیعه کښې هم تفاضل حرام شو .حاصل داچه په مذکوره شپږوخیزونو کښې د تفاضل حرمت خو په حدیث سره ثابت دې اوپه چونه کښې د تفاضل حرمت په قیاس سره ثابت دې.او د هغې قیاس نظیر چه د اجماع نه ماخوذ دې دا دې چه د موطوئ د وینځې د مور وطی حرامیدل په اجماع سره ثابت دی او د حرمت علت ورپکښې جزئیت او بعضیت دې یعنی د وطی په نتیجه کښې چه کوم بچې پیدا شی.هغه .هغه چونکه د واطی او د موطوئ دواړو جزء دې د

دي وجه نه د دي بچي په واسطه د واطي او د موطوئي په مينځ كښي هم اتحاد او جزئيت پيدا كيږي يعني د اموطوئه د واطي جزء شوه او واطي د موطوئ جزشو او د دي جزئيت او اتحاد د وجې د واطي اصول او فروع په موطوئ باندي او د موطوئ اصول او فروع په واطي باندي حراميږي ځكه چه انسان په خپل جزء باندي حرام وی ليکن ته دا وئيلي شی چه كله د واطی د موطوئ جز دي او موطوئه د واطي جزده او جز په خپل جزباندي حرام وی. نو د واطی په موطوئه باندي او د موطوئي په واطي باندي حراميدل پكار وو. حالانكه واطی په موطوئه او موطوئه په واطي باندي حرام نه وی

د دي جواب دا دي چه د قياس تقاضاخو هم داوه چه واطی په موطوئه باندي او موطوءه په واطي باندي حرام شی ليکن ضرورتاً دلته قياس پريښي شوي دي بهرحال د موطوئي وينځي مور په واطي باندي د جزئيت اوبعضيت په علت سره حرامه ده او دا علت چونکه د مزنيئي (زناكړي شوي) په موركښي هم موجود دي. په دي وجه د مزنيئي مور هم د موطوئي وينځي د مور په حرمت قياس كړي شوي دي. په زانی باندي حرام شوله. حاصل دا دي چه د موطوئي وينځي د مور حرمت په اجماع سره ثابت دي او د مزنيئي د مور حرمت په زانی باندي په قياس سره ثابت دي

د کتاب تعريف

أَمَّاالْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى رَسُولِ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُولُ عَنْهُ نَقْلًامُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ

ترجمه: هرچه كتاب دي نو هغه قران دي چه په رسول ﷺ باندي نازل شوي دي په مصحفونو كښي ليكلي شوي دي د نبی ﷺ نه بغير د څه شبهي نه نقل شوي دي

تشريح په اماالكتاب كښي كلمه د اما د تفصيل لپاره ده يعني اصول اربعه چه په تيرعبارت كښي ئی اجمالي ذكر شوي دي د دي ځائي نه مصنف د هغي په تفصيل سره ذكر كول غواړي پس كتاب الله خومن كل وجه اصل دي او داصولو اصل دي دي وجه نه په ترتيب د لف سره په تفصيل كښي هم وړاندي د دي ذكر كيږي. الكتاب كښي الف لام د عهد خارجي لپاره وی او معهود هغه كتاب دي د كوم ذكر چه وړاندي شوي دي او په سابق كښي د مذكور كتاب نه بعض كتاب يعني پنځه سوه ايتونه مراد دی په دي وجه دلته هم د كتاب نه مراد بعض كتاب دي، او كل كتاب مراد نه دي. كتاب په لغت كښي د مكتوب په معنی كښي دي. لكه شراب چه د مشروب په معنى كښي اوخلق د مخلوق په معنى كښي استعماليږي ليکن د شريعت په اصطلاح كښي د كتاب الله يعني قرآن پاک مراد وی لكه چه د اهل عربيت په اصطلاح كښي د مطلق كتاب نه كتاب د سيبويه او د فقهاؤ اصطلاح كښي د كتاب نه د امام محمد رحمه الله مبسوط مراد وی. پخپله الله تعالی هم په **ذلك الكتاب** كښي د كتاب نه كتاب الله او قران مراد اخستي دي، په دي وجه دلته هم د كتاب نه مراد قران دي" **القران** " په لفظ د قران كښي دوه احتماله دی يو خو دا چه قران د كتاب الله علم دي دويم دا چه قران مصدر دي د

رومبی احتمال په بنا باندې د اعتراض راځی چه قران که علم دې نو د الف نون زائد تان او د علمیت د وجې غیر منصرف کیدل پکار دی لکه چه عثمان غیر منصرف دې حالانکه الله تعالی "اناانزلناه قرانا عربیا" کښې قران منصرف ذکرکړې دې.د دې جواب دا دې چه القران په اصل کښې اسم جنس دې خو د الف لام د وجې نه غلبهٔ علم شو دغه شان د اصل په اعتبار سره القران اسم جنس دې دې وجه نه د علمیت د فوت کیدو د وجې دامنصرف لوستې شوې دې.**المنزل**:د"زاء" په تخفیف سره د باب افعال انزال نه دې او په تشدید سره د باب تفعیل تنزیل نه دې،په انزال او تنزیل کښې فرق دا دې چه د انزال معنی ده په یو ځل نازلول او د تنزیل معنی ده تدریجی طورسره نازلول قران پاک د لوح محفوظ نه د دنیا آسمان ته په یو ځل نازل شوې دې او د دنیا د اسمان ته دنیا ته تدریجا راغلې دې،د دې لپاره د قران صفت منزل (ماخوذ د انزال نه) او منزل (ماخوذ دی دتنزیل نه دواړه واقع کیږی" **د الرسول** الف لام عهدخارجی دی او معهود زمونږ نبی علیه السلام دې تقدیر د عبارت داسې دې **علی رسولنا**. **المکتوب** د دی لفظ په استعمال باندې یو اعتراض دې هغه دا چه قران د نظم اومعنی نوم دې لکه چه را روان عبارت"**وهواسم للنظم والمعنی**" په دې ګواه دې او دامنلې شوې خبره ده چه مکتوب نه لفظ وی اونه معنی وی بلکه نقوش مکتوب وی.ځکه چه د لفظ تعلق د ژبې سره دې او د معنی تعلق د زړه سره دې، او په معرض د تحریرکښې نقوش راځی پس قران چه د لفظ اومعنی نوم دې او دا د واړه مکتوب نه وی نو ګویا که قران مکتوب نه وی اوکله چه قران مکتوب نه وی نو المکتوب فی المصاحف د قران صفت ګرځول به څنګه صحیح شی؟ د دې جواب دا دې چه لفظ د المکتوب د مثبت په معنی کښې دې او ترجمه ئی دا ده چه قران په مصاحفو کښې ثابت کړې شوې دې او داخبره هم منلې شوې ده چه لفظ اومعنی اګرکه مکتوب نه وی لیکن په مصاحفو کښې ثابت کړې شوې دې اوداخبره هم منلې شوې ده چه لفظ او معنی اګرچه مکتوب شوی نه وی لیکن په مصاحفوکښې ثابت وی البته دومره فرق دې چه لفظ حقیقتاً ثابتیږی اومعنی تقدیراًثابتیږی ځکه نقوش چه مکتوب دی هغه چونکه بلاواسطه په لفظ باندې دلالت کوی اوپه معنی باندې د لفظ په واسطه دلالت کوی دې وجې نه لفظ چه نقوشو ته ډیر نزدې دې حقیقتاً به مثبت وی اومعنی چه د نقوشو نه لرې ده تقدیرابه مثبت وی،**المصاحف**" واحد مصحف دې او مصحف هغه دې په کوم کښې چه د قران صحیفې (لیکلی کاغذونه) جمع کړې شوې دی المصاحف کښې الف لام عهدخارجی لپاره دی او د دې نه د قراء سبعه مصاحف مراد دی قراء سبعه دا دی.(۱).نافع مدنی (۲).ابن کثیرعبدالله مکی (۳).ابوعمروبصری (۴).ابن عامرد مشقی (۵).عاصم کوفی (۶).حمزه کوفي (۷).کسائی کوفی.

متواترا: متواترهغه دې چه روایت کونکی ئی په هره زمانه کښې دومره قدر زیات وی چه عادت کښې د هغوئ په دروغو باندې متفق کیدل محال وی اوخبر واحد هغه دې چه د تواترشرائط پکښې جمع نه وی او خبرمشهور هغه دې چه د هغه لپاره د اول قرن نه روستو تواترحاصل شوې وی. په خبر مشهورسره په کتاب الله باندې زیاتې کول جائز دی لیکن په

خبر واحد سره زياتي کول ناجائز په دي عبارت کښي مصنف عليه الرحمة د کتاب تعريف کول غواړي خو د تعريف کولو نه وړاندي داخبره په ذهن کښي کينول پکار دی چه د تعريف دري اقسام دی (١) تعريف لفظی (٢) تعريف رسمی (٣) تعريف حقيقی. د يو غير معروف لفظ سره تعبيرکولو ته تعريف لفظي وائي لکه غضنفر لفظ چه په اسد سره د داسي بنيادم په مخکښي متعارف کول د چاپه نزد چه د اسد لفظ د غضنفر په مقابله کښي زيات ظاهر او معروف وی يا که د ابوحفص تعارف د عمر بن خطاب رضی الله عنه سره کول تعريف رسمي يو څيز دهغه د داسي لازم سره متعارف کولو ته وائی چه لازم د دغي څيز سره مختص وی لکه د انسان تعريف چه په ضاحك او طويل القامت سره اوکړئ شي او تعريف حقيقی هغه دي چه د څه شي په ذريعه د شي حقيقت او ماهيت بيان کړي شي لکه د انسان تعريف چه داسي اوکړي شي هوجسم نام حساس متحرک بالا رادة ناطق د تعريف حقيقی په شرائطو کښي داخبره ده چه د تعريف ټول اجزاء (جنس او فصل ذکر کړي شی او د هغي ذاتيات په داسي طريقي سره ذکرکړي شی چه د هغي يو جزء هم ځائله پاتي نه شی او عام په خاص باندي مقدم کړي شی. او د جنس قريب سره فصل بعيد ذکر نه کړي شی بلکه د جنس قريب سره فصل قريب ذکر کړي شی. او په تعريف حقيقی کښي د غير مانوس او نادرالوجود الفاظو استعمالولو نه هم احتراز کول ضروری دی. بله دا چه دابه د خپل ټولو افرادو لپاره ضروری جامع او د دخول د غير نه به ضرور مانع وی. د دي تمهيد نه پس عرض دي چه د لفظ قران په ذريعه د کتاب تعريف لفظی شوي دي. ځکه چه د قران لفظ د کتاب په نسبت سره زيات معروف او مشهور دي. او د **المنزل علی الرسول...... الخ.** په ذريعه د کتاب حقيقی تعريف شوي دي او حاصل ئی دا دي چه کتاب هغه قران دي چه په اُمی رسول باندي نازل شوي دي په مصاحفو کښي ليکلي شوي دي. او د رسول الله صلی الله علیه وسلم نه بغير د څه شک او شبهي په تواترسره منقول دي دلته په تعريف باندي يو اعتراض کيدی شی چه ديو احتمال په بنا باندی لفظ دقرآن مصدر دی او د مصدر حمل په ذات باندي صحيح نه وی. حالانکه د قران حمل په کتاب شوي دي. داسي چه کتاب معرف (بفتح الراء) سره دی او قرآن معرف په کسره دراء سره دی او معرف بکسر الراء په معرف بفتح الراء باندي محمولیږی په دی وجه دقرآن مصدر حمل په کتاب باندی لازم راغی حالانکه دا جائز ندی ددی جواب دادی چه قرآن مصدر داسم مفعول په معنی دی او مصدر داسم مفعول په معنی کښی په کثرت سره استعماليږی لکه کتاب په معنی د مکتوب، شراب په معنی د مشروب او خلق په معنی د مخلوق سره. نوکله چه قران مصدر د اسم مفعول په معنی سره شو نو په کتاب باندي د مصدر حمل کول لازم رانغلل. پاتي شوه دا خبره چه د قران مصدر اسم مفعول څه دي؟ نو د دي دوه صورته دی ځکه چه لفظ د قران به يا مهموز وی. که مهموز وی نو دا د قرأ يَقرءُ مصدر دي (يعنی لوستل) او مَقرو د اسم مفعول په معنی کښي دي او که غيرمهموز وی نو بيا د قَرَب يقرن (ملاويدل، پيوست کيدل) مصدر دي او مقرون د اسم مفعول په معنی کښي دي. په اول صورت کښي وجه د تسميي دا ده چه قران مجيد خو وئيلي کيږی په دي وجه ورته قران

وائی او په دویم صورت کښي معنی دا ده چه د قران مجید آیتونه د یو بل سره مقترن او تړلی شوی دی، په دې وجه ورته قرآن وئیلې شی

تعریف حقیقي: دا د جنس او فصل نه مرکب وی او جنس معرف او غیر معرف دواړو ته شامل وی او فصل غیر معرف د معرف نه خارجه وی. د دې لپاره د تعریف حقیقی فوائد قیود بیانول ضروری دی. د دې لپاره چه تعریف جامع مانع شی نو لفظ د القران د کتاب معرف لپاره په منزله د جنس دې ځکه چه لفظ د قران هر لوستلی شوی یا هو مقرون او متصل څیز ته شامل دی. هغه که کتاب الله وی یا د دینه علاوه بل څه وی او المنزل ړومبې فصل دې چه غیر اسمانی کتابونه د معرف نه خارجوی. او د علی الرسول په قید سره د قران نه علاوه نور اسمانی کتابونه (تورات وغیره) خارج کړې شول او د المکتوب فی المصاحف په قید سره هغه آیتونه د قرآن کیدونه خارج شول چه د کومو تلاوت منسوخ شوې دې. خو حکم ئې منسوخ نه دې. لکه **الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموهما نکالاً من الله** د دې آیت اګر که حکم موجود دې لیکن تلاوت ئې منسوخ شوې دې او د تلاوت منسوخ کیدو د وجې هغه په مصاحفو کښې نه دې لیکلې شوې. په تعریف کښې د "**المنقول عنه نقلاً متواتراً**" په قید لګولو سره هغه ایتونه د قران کیدو نه خارج کړې شول چه په طریقې د احادو یا په طریقې د شهرت سره منقول وی لکه د رمضان قضا کیدو په سلسله کښې د حضرت اُبیٰ بن کعب رضی الله عنه قرءت **فعدۃ من ایام اخر متتابعات** په دې کښې لفظ د متتابعات په طریقې د احادو سره د منقول کیدو د وجې د قران کیدو نه خارج دې اولکه د غلاد حد په سلسله کښې د حضرت ابن مسعود رضی الله عنه قرءت "**فاقطعوا ایمانهما**" کښې لفظ د "**ایمانهما**" او د قسم په کفاره کښې فصیام ثلثۃ ایام متتابعات کښې لفظ د متتابعات په طریقې د شهرت سره د منقول کیدو د وجې د قران کیدو نه خارج دې "**بلا شبهۃ**" قید د جمهورو د مذهب مطابق د نقلاً متواتراً تاکید دې ځکه چه کوم څیز په تواتر سره منقول وې د هغه په منقول کیدو کښې شبهه نه وی ،حضرت امام خصاف رحمه الله فرمائی چه د بلاشبهۃ قید سره خبر مشهور له قرآن کیدونه خارجیږی ځکه د امام خصاف په نیزد خبر مشهور دخبر واحد یو قسم دې. لیکن د هغې سره شبهه وی اوخبر مشهور د شبهې نه پاک وی، نو د بلاشبهۃ قید لګولو سره خیرمشهور د قران کیدو نه خارج کړې شو. بعضې حضرات وائی چه د بلاشبهۃ په ذریعه ئی تسمیه د قرات کیدو نه خارجه کړې ده ځکه چه په دې کښې شبهه ده چه تسمیه د قران نه حساب ده او کنه؟ هم دا وجه ده چه که چا د دې تسمیې د قران کیدو نه انکار او کړو نو هغه نه کافر کیږی حالانکه د قران منکر کافر وی دغه شان جنبی او حائضې لپاره د تسمیې تلاوت کول جائز وی حالانکه چه د دوئ لپاره د قران تلاوت کول جائز نه وی.

قرآن د نظم اومعنی نوم دي

وَهُوَ اِسْمٌ لِنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا فِي قَوْلِ عَامَّةِ الْعُلَمَاءِ وَهُوَ الصَّحِيحُ مِنْ مَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَجْعَلِ النَّظْمَ رُكْنًا لَازِمًا فِي حَقِّ جَوَازِ الصَّلٰوةِ خَاصَّةً

ترجمه: د عام علماؤ د قول مطابق قران د نظم او معنی د دواړو د مجموعي نوم دې او هم دا د امام ابوحنيفه رحمه الله صحيح مذهب دي ليکن امام ابوحنيفه خاص طورباندې د مونځ جائز کيدو په حق کښې د قران نظم لازم رکن نه دې جوړ کړې.

تشريح: دلته د نظم نه عبارتونه مراد دی او د معنی نه د دغي عبارتونو مدلولات مراد دی. پاتې شو دا سوال چه د نظم او د لفظ معنی يوه ده خو لفظ په نسبت د نظم سره زيات مشهور دې او په عبارت کښې د مشهور لفظ استعمال فصيح وی. په دې وجه مصنف له د نظم په ځائې باندې د لفظ استعمالول پکار وو. او داسې وئيل پکار وو **وهو اسم للفظ والمعنی جميعاً الخ** " د دې جواب دا دې چه نظم په لغت کښې په مزی کښې ملغلرو ويشلو ته وئيلې شی. او لفظ د غورزولو په معنی راځی. نو د قران پاک د عبارتونو د تعظيم او ادب لپاره ئی لفظ **نظم** ذکر کړې دې. او د بې ادبئ نه د بچ کيدو لپاره ئې کلمه د **لفظ** ذکر نه کړه. ځکه چه د لغوی معنی په لحاظ سره د نظم په لفظ کښې حسنِ ادب اوتعظيم دې او په کلمه د لفظ کښې بی ادبی او تحقير دې.

مصنف چه مخکښې لاړشی نو د قران مجيد تقسيم به بيانوی، په دې وجه د تمهيد لپاره دا بيان کوی چه قران د کوم څيز نوم دې نو د دې په باره کښې درې قولونه دی (۱). فقط د نظم نوم قرات دې. (۲). فقط د معنی نوم قران د کوم څيز نوم دې نو د دې په باره کښې درې قولونه دی:(۱). فقط د نظم نوم قران دې. (۲). فقط د معنی نوم قران مجيد دې (۳). د نظم او د معنی دواړو مجموعې نوم قران دې د حسامی دمصنف د قول مطابق عامة العلماؤ او جمهور علماؤ هم د دې قائل دی او د حضرت امام ابوحنيفه رحمه الله صحيح مذهب هم دا دې د رومبی قول دليل دا د چه د قران په تعريف کښې د قران درې صفتونه ذکر شوي دی. (۱). **المنزل علی الرسول** (۲). **المکتوب فی المصاحف** (۳). **المنقول عنه نقلاً متواتراً** او دا خبره منلې شوې ده چه انزال، کتابت او نقل د الفاظو صفت خو کيدې شی ليکن د معنی صفت نه واقع کيږی. لهذا مذکوره درې صفتونه د قران په تعريف کښې ذکر کول د دې خبرې دليل دې. چه قران فقط د نظم او لفظ نوم دې او په قران کيدو کښې معنی ته څه دخل نشته دويم دليل دا دې چه د الله تعالی فرمان دې: **انا انزلناه قراناً عربياً** يعنی د قران لپاره د عربی ژبی انتخاب شوې دې او د عربيت او غير عربيت تعلق د الفاظو سره وی د معنی سره نه وی، ځکه چه معنی په ټولو ژبو کښې مشترکه وی او د دې آيت نه هم معلومه شوه چه قران صرف د الفاظو نوم دې، او په قران کيدو کښې معنی ته هيڅ دخل نشته د دويم قول دليل دا دې چه په مونځ کښې د قران قرءت فرض دې او حضرت امام ابوحنيفه رحمه الله په عربئ ژبه کښې

په تلاوت باندې د قدرت باوجود په مونځ په فارسئ ژبه کښې د قرءت کولو اجازت ورکړې دې او دا هم ظاهره ده چه په فارسئ ژبه کښې په قرءت کولو سره د قران معنی خو موجود کيدې شي خو الفاظ نه شي موجود کيدلې.نوثابته شوه چه قران فقط د معنی نوم دې او الفاظو په قران کيدو کښې هيڅ دخل نشته.هم د دې دليل د وجې نه بعضې حضرات وائی چه د حضرت ابو حنيفه صاحب رحمه الله په نزد هم فقط د معنی نوم قران دې. حالانکه دا غلطه ده د دې وهم لرې کولو لپاره مصنف د کتاب اوفرمائيل چه د امام ابو حنيفه رحمه الله صحيح مذهب دا دې چه قران دنظم او معنی دواړو نوم دی صرف دمعنی نوم قرآن ندی دويم دليل دادی چه دالله تعالی فرمان دې "وانه لفی زبرالاولين يعنی قران په ړومبی کتابونو کښې موجود دې او ړومبی ټول کتابونه خو بغير د عربی کښې وو د دې لپاره قران پاک په ړومبو کتابونو کښې د معنی په اعتبارسره موجود کيدې شي د الفاظو په اعتبارسره نه شي موجود کيدلې. بهرحال د دې آيت نه هم معلومه شوه چه قران فقط د معنی نوم دې او په قران کيدو کښې د الفاظو هيڅ دخل نشته.د دريم قول دليل د ړومبو دواړو قولونو دليلونه دی ځکه چه د اولنی قول د دلائلو نه د نظم قران کيدل ثابت شول او د دويم قول د دلا ئلو نه معنی قرآن کيدل ثابت شول لهذا ددواړو نه دنظم اومعنی مجموع قرآن کيدل ثابتيږی باقی پاتی شوه د ړومبی قول د قائلانو داخبره چه انزال،کتابت او نقل صرف د الفاظو صفت واقع کيږی،د معنی د صفت نه واقع کيږی نو د دې جواب دا دې چه انزال وغيره اوصاف چه څنګه په الفاظو کښې جاری کيږی نو هم دغه شان د الفاظو په واسطه په معنی کښې هم جاری او ساری وی.يعنی د الفاظو په واسطه سره معنی هم منزلې،مکتوب او منقولې دی.نوکله چه د الفاظو په واسطه سره معنی هم منزلې مکتوب او منقولې دی نو د قران تعريف د لفظ اومعنی په مجموعه دواړو باندې صادق کيږی داسې نه چه ګنې صرف په الفاظو باندې او کله چه د قران تعريف په دواړو صادق راځی،نو د نظم او معنی دواړو نوم قران شو او د دويم دليل "انانزلناه قراناعربيا " جواب دا دې چه د دې آيت نه صرف دومره خبره ثابتيږی،چه د قران مجيد نزول په عربی ژبه کښې شوې دې،او د قران مجيد د الفاظو تعلق د عربی ژبې سره دې د دې نه دانه ثابتيږی چه د معنی په قران کيدو کښې څه دخل نشته،اوکله چه خبره داسې ده نو په دې سره صرف د الفاظو په قران کيدو باندې استدلال صحيح نه دې د دويم قول د ړومبی دليل جواب دا دې چه امام ابو حنيفه رحمه الله به په عربئ ژبه باندې د قدرت باوجود د مونځ د جواز لپاره په فارسئ ژبه کښې د قرءت اجازت د دې لپاره ورکولو چه د مونځ حالت د الله تعالی سره د راز او نياز د خبر کولو حالت دې او د عربئ ژبه حيرانونکئ انتهائی معنی لرونکې او انسان عاجزه کونکې ژبه ده نو ډيره ممکنه ده چه يو مونځ ګزار بنيادم د داسې فصاحت او بلاغت د وجې عبارت په ژبه رانه وړې شی په دې وجه هغه ته په فارسئ ژبه کښې د قرءت کولو اجازت ورکړې شو.

يا په دې وجه جائز ورته اووئيلې شو چه که مونځ ګزار په مونځ کښې د عربی الفاظو په قراءت کښې اولګيدو نو د هغه ذهن به د ده نه د عربئ الفاظو فصاحت او بلاغت طرفته

منتقل شي او د متقي او مسجع عبارتونه به لطف اندوز شي،د الفاظو په خوند کښې به ډوب شي، او په دې سره به د زړه حضور او خشوع خضوع ختمه شي بلکه عربي الفاظ به د الله تعالی او د مونځ ګزاد په مینځ کښې یو قسم پرده جوړه شي نو د دې مصلحت د وجې د مونځ د جواز لپاره په عربئ ژبه باندې د قدرت باوجود په فارسئ ژبه کښې قرءت اجازت ورکړې شو- دا خبره د حسامي مصنف داسې بیان کړې ده چه د امام ابوحنیفه رحمه الله صحیح مذهب هم دا دې چه قران د لفظ او معنی د مجموعي نوم دې او پاتې شول د امام صاحب د مونځ جواز لپاره په فارسئ ژبه کښې د قراءت اجازت ورکول نو د دې وجه دا ده چه حضرت امام صاحب خاص طور سره د مونځ د جواز په حق کښې د قران نظم لازم رکن نه دې ګڼړلې،یعنی نظم د قران رکن خو دې لیکن داسې رکن دې چه ساقطیږی او د دې د ساقط کیدو د وجې د قران قران کیدل نه منتفي کیږی لکه چه اقرار باللسان د ایمان رکن غیرلازم دې تر دې چه د اکراه(زور) په وخت کښې ساقطیږی او د دې د ساقط کیدو د وجې ایمان نه منتفي کیږی- او د نظم رکن غیر لازم کیدو وجه دا ده چه په قران کښې چونکه معنی مقصود وی او نظم غیرمقصود وی د دې لپاره په مونځ کښې او بغیر د مونځ نه د نظم مبنی په توسع او اسانئ باندې ده په مونځ کښې خو د دې لپاره چه د الله تعالی فرمان دې: **فاقرء ولماتیسرمن القران** "یعنی د قران چه کوم عبارت اسان وی په مونځ کښې هم هغه وائی او د مونځ نه بغیر د دې لپاره چه قران پاک رومبې د قریشو په لغت کښې نازل شوې دې ځکه چه لغت د قریشو د بیرلو نه زیات فصیح دې خو چه کله خلقو ته د قریشو په لغت کښې قرءت کول ګران شول نو د نبی کریم ﷺ د دعا په برکت سره د تخفیف حکم نازل شو او بیا ئی د عربو په ټولو لغتونو کښې د قران پاک تلاوت جائز کړو او د قراءت د مسئلې اسانولو لپاره ئې د قریشو د لغت وجوب ساقط کړو نو د عربو د خلقو هر سړی ته د دې خبرې اجازت حاصل شو چه هغه که د قریشو د لغت مطابق تلاوت کوی او که د خپل لغت مطابق تلاوت کوی نو کولې شی.هم د دې خبرې طرفته رسول اکرم ﷺ په خپل دې فرمان کښې اشاره فرمائیلې ده"**انزال القران علی سبعة احرف**" قران مجید په اووه(۷) لغتونو سره نازل شوې دې.نو کله چه قریشو ته د دې خبرې اجازت دې چه خپل لغت پوره قدرت او د بل چا په لغت کښې لکه د بنو تمیم په لغت کښې تلاوت اوکړی حالانکه دوی ته په خپل لغت پوره قدرت حاصل دې نو غیر عربي یعنی عجمي له هم دا جائز دی چه هغه د عربو لغت پریږدی او په فارسئ ژبه کښې قراءت اوکړی.مختصر دا چه د حضرت امام صاحب رحمه الله په نزد باندې قران د نظم او د معنی د مجموعي نوم دې.لیکن د نظم بناء په توسع او اسانئ باندې ده د دې لپاره د مونځ په حالت کښې د قران د نظم رعایت نه کولو اجازت ورکړې شو او په فارسي ژبه کښې د قراءت کولو اجازت ورکړې شو پس حضرت امام صاحب د مونځ د جواز لپاره د مذکوره سبب په بناء باندې په فارسئ ژبه کښې د قراءت اجازت ورکولو نه دانه لازمیږی چه قران صرف د معنی نوم دې پاتې شوه دا خبره چه د مونځ د جواز لپاره بغیرد فارسئ نه په نورو ژبو کښې قراءت کول جائز دی یا نه دی.نو د دې په باره کښې دوه قولونه دی.صحیح

قول خو هم دا دي چه د مونځ د جواز لپاره صرف په فارسئ ژبه کښې د قراءت کولو اجازت دي په نورو ژبو کښې اجازت نشه لیکن بعضي حضرات وائي چه په فارسئ او نورو نورو ژبو کښې اجازت دي د صحیح قول دلیل دا دي چه په فصاحت او بلاغت کښې فارسئ ژبه عربي ژبې ته زیاته نزدې ده لکه چه د رسول الله ﷺ فرمان دي چه **لسان اهل الجنة العربية والفارسية الدرية** د جنتیانو ژبه به عربي وي او دری فارسي به وي. او د دویم قول دلیل دا دي چه کله د یسراو اسانئ لپاره د قران د نظم پرښودلو او په فارسئ ژبه کښې د قرءت کولو اجازت ورکړې شو نو هم د دې مقصد ترمخه د فارسئ نه علاوه په نورو ژبو کښې به هم اجازت وي. مصنف د **خاصة** قید سره دې طرفته اشاره کړې ده چه د امام صاحب رحمه الله په نزد باندې مونځ د جواز په حق کښې د قران مجید نظم اګرکه رکن غیر لازم دې او رعایت ئې ضروری نه دې لیکن د مونځ نه علاوه په نورو موقعو کښې د معنی په شان نظم هم لازم رکن دې تر دې چه د جنبي او حائضې لپاره په فارسئ ژبه کښې د قران قراءت جائز دې. ځکه چه د قران د نظم په معدوم کیدو سره قران قران پاتې نه شو. او کله چه قران. قران پاتې نه شو. نو که جنبي یا حائضه ئې هم لولي نو څه حرج پکښې نشته دغه شان لکه څنګه چه د معنی د **منزل من الله** او **موحی من الله** کیدو باندې اعتقاد ساتل ضروری دی نو دغه شان د نظم **المنزل من الله** او **موحی من الله** کیدو باندې هم اعتقاد ساتل ضروری دی. نو څنګه چه د معنی د قران، **منزل من الله** کیدو نه منکر کافر وی. دغه شان د نظم قران **منزل من الله** کیدو نه منکر هم کافر دې. د نامی (شرح حسامی) مصنف لیکلی دی. چه حضرا امام صاحب ﷺ هم د عامة العلماؤ غوندې د دې خبرې قائل شوې وو چه په مونځ کښې هم په فارسئ کښې قرءت کول جائز نه دی، هم په دې باندې فتوی ده.

د قرآن تقسیمات څلور دی

وَاَقْسَامُ النَّظْمِ وَالْمَعْنٰى فِيْمَا يَرْجِعُ اِلٰى مَعْرِفَةِ اَحْكَامِ الشَّرْعِ اَرْبَعَةٌ : لْأَوَّلُ : فِىْ وُجُوْهِ النَّظْمِ صِيغَةً وَلُغَةً وَهِىَ اَرْبَعَةٌ

ترجمه: او د نظم او معنی تقسیمونه په هغې څیز کښې (چه هغې طرفته مستدل) د شرعې د احکامو د معرفت په سلسله کښې رجوع کوی، څلور دی. اول تقسم د صیغې او لغت په اعتبارسره د نظم د اقسامو په بیان کښې دې. او هغه څلور اقسام دی.

تشریح: دلته په عبارت کښې د اقسامونه تقسیمونه مراد وی، ځکه چه د قران مجید صرف څلور اقسام نه دی بلکه د څلورو نه زیات دی، لهذا د مصنف د قول مطلب دا شو چه د نظم او د معنی یعنی د قران څلور تقسیمونه دی، د ړومبی تقسیم د لاندې څلور اقسام دی. (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول. د دویم تقسیم د لاندې هم څلور اقسام دی (۱) ظاهر (۲) نص (۳) مفسر، (۴) محکم. د دې متقابلات هم څلور دی (۱) خفتی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابه. د دریم تقسیم د لاندې هم څلورقشمه دی (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح

(۴) کنایه.د څلورم تقسیم د لاندې هم څلور اقسام دی (۱) استدلال بعبارة النص (۲) استدلال باشارة النص (۳) استدلال بدلالة النص (۴) استدلال باقتضاء النص.دا ټول شل اقسام شول.لیکن دا ټول اقسام په خپل مینځ کښې متبائن و متخلف نه دی،بلکه د یو تقسیم اقسام د بل تقسیم د اقسامو سره جمع کیدې نه شی مثلاً خاص د حقیقت سره جمع کیدې شی او دا اسې ده لکه چه د یو تقسیم په اعتبار سره د ا سم دوه اقسام دی (۱) معرب (۲) مبنی او د دویم تقسیم په اعتبارسره هم دوه اقسام دی (۱) معرفه (۲) نکره .نو معرب د معرفې او نکرې سره جمع کیدې شی.غرض دا چه په عبارت کښې د اقسامو نه تقسیمات مراد دی او د عبارت مطلب دا دې چه حلال او حرام وغیره احکام چه په قران سره ثابت دی د هغې څلور تقسیمونه دی په "**فیما یرجع الی معرفة احکام الشرع**" قید لګولو سره د مقسم کیدلو سره د قران پاک هغه حصه،(د بیان نه) خارجه کړې شوه چه تعلق ئې د مواعظو امثالو او د قصص سره دې ،ځکه چه مذکو څلور تقسیمونه د قران پاک د هغه حصې سره متعلق دی چه د کوم تعلق د شریعت د احکامو سره دې اوس ئې مطلب دا شو چه د قران حکیم هغه حصه چه تعلق ئې د شریعت د احکامو سره دې د هغې څلور تقسیمونه دی. فاضل مصنف په اقسام النظم والمعنی فرمائیلو او د اقسام النظم یا د اقسام المعنی نه فرمائیلو سره دې خبرې طرفته اشاره کړې ده چه د مذکوره څلورو تقسیماتو مقصد خو نه صرف نظم دې او نه صرف د معنی ده بلکه هغه نظم دې چه په معنی باندې دلالت کوی،یعنی په مذکوره تقسیماتو کښې د نظم او معنی دواړو دخل دې"داسې نه ده لکه چه بعضې حضرات وائی چه اول درې تقسیمات د نظم او څلورم تقسیم د معنی دې او داسې هم نه ده لکه چه د بعضو خیال دې چه دلالة النص او اقتضاء النص خو د معنی اقسام دی او باقی اتلس اقسام د نظم دی،صحیح خبره هم هغه ده کوم چه مونږه بیان کړې ده چه په هرقسم کښې نظم دال او معنی د مدلول په حیثیت سره ملحوظ دی. د دې څلورو تقسیمونو ترمینځه دلیل د حصر دا دې چه په کتاب الله کښې به صرف د معنی نه بحث کیږی یابه صرف د لفظ نه که اول وی نو دا تقسیم رابع دې اوکه ثانی دې نو لفظی بحث به د لفظ د استعمال په لحاظ سره وی یا د دلالة علیٰ المعنی په لحاظ سره که اول وی نو دا تقسیم ثالث دی اوکه دویم دې نو په هغې کښې به د ظهور او د خفاء اعتبار وی یا به د ظهور او خفاء اعتبار نه وی که اول وی نو دا تقسیم ثانی دې اوکه دویم وی نو دا تقسیم اول دې.

اول تقسیم

په عبارت کښې د وجوه معنی انواع او اقسام دی،صیغه د لفظ هغه خاص شکل دې چه د حروفو حرکاتو او سکناتو په ترتیب سره حاصلیږی،اوبعض حضرات وائی چه صیغه هغه خاص شکل دې چه لفظ ته د تصرف په اعتبار سره حاصل وی،او د لغت لفظ اګرکه مادې او هیئت(شکل) دواړو ته شامل دې لیکن دلته ترې صرف ماده مراد ده لهذا د دې په مقابله کښې د لغت نه صرف ماده مراد ده او د هیئت او د مادې دواړو نه په کنایه کښې وضعه مراد ده ګویا که مصنف داسې اوونیل چه ړومبې قسم د وضعې په اعتبارسره دې د

دي نه قطع نذر چه د نظم استعمال څنګه دي او د هغې دلالت څنګه دي دهغې معنی ظاهره ده او که نه، دلته يو اعتراض واردیږي هغه داچه دصغې نه هیئت مراد دی اود لغت نه ماده مراد ده.او ماده په طبیعت کښې د هیئت نه مقدمه وی،لهذا په ذکر کښې هم ماده یعنی لغت مقدم کول پکار دی د دې لپاره چه وضع د طبعي سره موافقه شی د دې جواب دا دې چه د صیغې او د لغت په اعتبارسره چه کوم اقسام دی یعنی خاص او عام وغیره د هغې زیات تعلق د صیغې سره وی.د مادې سره نه وی لکه په رجل کښې خصوص او په رجال کښې عموم د صیغې نه حاصل شوې دې د مادې نه نه دې حاصل،ځکه چه ماده یعنی"راء" جیم او لام" دواړو لپاره یو شان ده نو د اقسامو خاص او عام زیات تعلق چونکه د صیغې سره وی.؛ لغت سره نه وی د دې وجې نه مصنف صیغه مقدم ذکر کړه او لغت ئې مؤخر ذکر کړو. د منتخب الحسامی مصنف وائی چه د دې تقسیم د لاندې څلور اقسام دی،خاص،عام، مشترک، مؤول" د دې څلورو ترمینځه د حصر دلیل داسې دې چه لفظ به د وضعې په اعتبار سره په يو معنی باندې دلالت کوی یا په زیاتو باندې دلالت کوی که ړومبئ وی نو د هغې دوه صورته دی یا خو به هغه معنی د افرادو نه منفرده وی یا په افرادو کښې مشترکه وی که هغه معنی د افرادو نه منفرده وی یعنی د افرادو د شرکت نه پاکه وی. نو هغه خاص دې او که د افرادو په مینځ کښې مشترکه وی نو هغه عام دې،اوکه لفظ د یونه په زیاتو معنو باندې دلالت کوی نو د هغې دوه صورته دی په هغوی کښې به چرته یوه معنی د تاویل په ذریعه راجحه وی یا به نه ،که ړومبئ وی نو د هغې ته مؤول وائی،او که دویمه وی نو هغې ته مشترک وائی.

د خاص تعریف

اَلْخَاصُّ وَهُوَ كُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ

ترجمه: خاص هر هغه لفظ دې چه د انفراد په طورباندې چرته یوې معلومې معنی لپاره وضع کړې شوې وی او هرهغه اسم دې چه د انفراد په طورباندې د معین سړی لپاره وضع کړې شوې وی.

تشریح: مصنف رحمه الله د خاص دوه تعریفونه کړې دی ،اولنې تعریف" **كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد**" په ذریعه،او دویم تعریف: **كل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد**" په ذریعې سره" دَ اولنی تعریف حاصل دا دې چه خاص هر هغه لفظ دې چه د انفراد په طور سره د یوې معنی لپاره وضع شوې وی،د دې تعریف فوائد او قیود داسې دی چه "**كل لفظ** "دجنس په مرتبه کښې دی چه ټولو الفاظو ته شامل دی که مهمل وی او که موضوع او "**وضع لمعنى**" ړومبې فصل دی چه د خاص د تعریف نه مهملات بې معنی لفظونه) خارجوی ځکه چه مهمل د یوې معنی لپاره موضوع نه وی او د مصنف قول" **معلوم**" دویم فصل دې ځکه چه د معلوم نه به یا معلوم المراد اراده کولې شی یا معلوم البیان" که

اول وی یعنی دائی مطلب وی چه خاص هر هغه لفظ دي چه د داسي معنی لپاره وضع کړې شوي چه دهغی مراد معلوم وی نو ددی معلوم په قید سره دخاص دتعریف نه شترك له خارج شو ځکه چه مشترك دداسی معنی لپاره وضعه شوی دی چه دهغی مراد معلوم نوی اوکه دمعلوم نه معلوم البیان مراد وی یعنی خاص هر هغه لفظ دی چه د داسی معنی لپاره وضعه شوی وی چه معنی د لفظ نه واضحه او ظاهره وی نو د معلوم د قید په ذریعه د خاص د تعریف نه مشرك خارجیږی ځکه چه مشترك دکومو معانیوو لپاره وضعه شوی هغه ټولی د لفظ نه ظاهري او نه واضح وی البته د دریم فصل یعنی د علی الانفرد د قید په ذریعه مشترک دخاص له تعریف نه خارجیږی ځکه چه د علی الانفراد مطلب دادی چه خاص دکومی معنی لپاره وضع کړې شوي دي هغه معنی به د افرادو نه هم منفرده وی.او د نورو معنو نه به هم منفرده وی نو د خاص معنی چونکه د نورو معنو نه منفرده وی یعنی خاص صرف یوې معنی ته شامل او بلې معنی ته شامل نه وی او مشترک د دویمي معنی نه منفرد نه وی بلکه د یوي نه زیاتو معنو ته شامل وی دي وجي نه د علی الانفراد قید لګولو سره د خاص د تعریف نه مشترک خارج شو اودخاص معنی دافرادو نه منفرده وی یعنی دخاص معنی ډیرو افرادو ته شامله نه وی.او عام د ا فرادو نه منفرد نه وی بلکه دده د لاندي ډیرزیات افراد وی ددي وجه نه علی الانفراد قیدلګولو سره د خاص د تعریف نه عام هم خارج شو،حاصل دا دي چه که د لفظ **معلوم** نه د معلوم المراد اراده شوي وی نو د لفظ معلوم په ذریعه مشترک د خاص د تعریف نه خارج شو او د علی الانفراد په قید سره تري عام خارج شو او که د لفظ معلوم نه مراد معلوم البیان وی نو الانفراد د قید لګولو په ذریعه د خاص د تعریف نه مشترك نه خارجیږی.بلکه مشترک او عام دواړه به د علی الانفراد د قید لګولو په ذریعه د خاص د تعریف نه خارجیږی،په دي تعریف باندي دوه اعتراضونه کیږی،یو خو دا دي چه د خاص په تعریف کښي "**لفظ**" ذکر کړې شوي دي حالانکه په تیرشوی عبارت کښي د تقسیماتو د تمهید په موقعه باندي د ادب لپاره ئی لفظ نه بلکه نظم ذکر کړي وو، د دي دوه جوابونه دی د ړومبی جواب حاصل دا دي چه د لفظ ذکر اصل دي لهذا د اصل رعآیت ئی اوکړو ځکه دلته ئی لفظ ذکر کړو،دویم جواب دا دي چه خاص وغیره اقسام د کتاب الله سره مختص نه دی بلکه د عربو په ټولو کلماتو کښي جاری او ساری دی.نوکله چه دا کلمات د کتاب الله سره مختص نه وی نو د ادب لپاره د نظم ذکر کول هم ضروری نه شول مګر د تقسیماتو د تمهید په موقعه باندي" **وهو اسم للنظم والمعنی**" د کتاب لله سره مختص دي.د دي وجي نه ئی هلته د ادب لپاره نظم ذکر کړي دي.دویم اعتراض دا دي چه د خاص په تعریف ذکر کولو کښي مصنف کلمه د "**کل**" ذکر کړي ده او کلمه د کل د افرادو د احاطي لپاره راځی د ماهیئت د بیان لپاره نه راځی،حالانکه تعریف د ماهیئت په ذریعه کیږی نو په مقام دتعریف کښی دکُل کلمه ذکر کول په هیڅ طریقه سره نه صحیح کیږی جواب دا ذي چه په تعریفونو کښي د کل کلمه ذکر کول د منطقیانو په اصطلاح کښي صحیح نه ده خو د تعریف د جامع او مانع کولو لپاره د اصولیاتو په نزد د کل د کلمي ذکر پسندیده او حسن

دي او دا کیدي شی چه یو ځیز په یوه اصطلاح کښې ناخوښه وی،او په بله اصطلاح کښې خوښ وی،بهرحال د خاص په تعریف کښې د کل د حکم په ذکرسره په اهل اصولو باندې هیڅ اعتراض نه واقع کیږی

مصنف بیان کړې دویم تعریف باندې پوهیدل چونکه د خاص په تقسیم باندې موقوف دی د دې لپاره د خاص تقسیم هم لیکم حاصل د هغې دا دې چه هغه خصوص چه لفظ خاص نه مفهوم دې د هغې درې اقسام دی (۱). خصوص د جنس یعنی د معنی په لحاظ سرهَ د هغه جنس خاص وی اګر که مصداقو نه ئی ډیر وی لکه انسان (۲). خصوص نوع یعنی د معنی په اعتبار سره معنې د هغې نوع خاص وی اګر که مصداقونه ئی ډیر وی لکه رجل ۳). خصوص عین،یعنی معین سړې وی لکه عارف دې دریم قسم ته اخص الخاص وائی دا هم په ذهن کښې کینوئ چه د اصولیانو او مناطقۇ په مینځ کښې د جنس او نوع په تعریف کښې څه قدرې اختلاف دې او وجه د اختلاف دا ده چه اصولیان د اغراضو اومقاصدونه بحث کوی اومناطقه دحقائقو نه بحث کوی ځکه چه داهل اصول مقصد د احکامو معرفت وی او د مناطقۇ مقصد د حقائقو معرفت وی نو د اصولیانو په نزد د جنس او نوع داتعریف دې چه جنس هغه کلی دې چه په داسې ډیرو افرادو باندې محمول وی چه مقصد ئی جدا دې،د سړی د پیدائش مقصد دا دې چه دا نبی وی امام وی په حدود او قصاص کښې شهادت ورکونکې وی د جمعې او اخترونو او د نورو حکمونو قائونکې او نافذ کونکې وی او د ښځې د پیدائش مقصد دا دې چه د سړی ماتخت به وی بچې راوړنکې کور ذننه کارونه،سمبالونکې به وی،او نوع هغه کلې دې چه په داسې ډیرو افرادو باندې محمول وی چه د ټولو مقصد یو وی،لکه "رجل" ځکه چه د دې ټول افراد په مقصد کښې برابر وی" او د منطقیانو په نزد باندې جنس هغه کلې دې چه په داسې افرادو باندې محمول وی چه د هغوئ حقیقت بیل بیل وی،او نوع هغه کلې دی چه په داسې افرادو باندې محمول وی چه د هغوئ حقیقت یو وی،هم د دې اختلاف د وجې نه کله کله داسې هم کیږی چه د مناطقۇ په نزد نوع ده،او د اصولیانو په نزد جنس دې د خاص دویم تعریف دا دې هر هغه اسم چه په انفرادی طور سره د معین سړی لپاره وضع شوې وی" دلته دا اعتراض کیدې شی چه مصنفؒ په "کل اسم کښې د لفظ په ځائې اسم ولې ذکر کړې دې،د ړومبی تعریف په شان ئی کُلُ لفظ ولې نه دې فرمائیلې،د دې جواب دا دې چه په دویم تعریف کښې د مسمی معلوم نه مراداً معین سړې دې او په معین سړی باندې صرف اسم دلالت کوی،د اسم نه علاوه فعل او حرف پرې دلالت نه کوی،اوکله چه داسې ده نو په تعریف ثانی کښې کل اسم کښې ذکر شوې دې، ،او په تعریف اول کښې معنی معلوم مذکوره ده او په معنی معلوم باندې چه څنګه اسم دلالت کوی دغه شان فعل او حرف هم دلالت کوی نو لفظ چه کله اسم فعل حرف درې وارو ته شامل وو ځکه ئی په تعریف اولنی کښې کلُ لفظ ذکر کړو پاتې شو دا سوال چه فاضل مصنفؒ د خاص دوه تعریفونه ولې ذکر کړې دی د نورو مصنفینو غوندې ئی په یو تعریف باندې ولې اکتفاء اوکړه نو د دې جواب دا دې چه د خاص اولنی تعریف اګر که د خاص درې

واړو قسمونو(خاص الجنس،خاص النوع،خاص العين) ته شامل دي ليکن خاص العين په خصوصيت کښې داسې کامل دي چه په دې کښې د هيڅ قسم له شرکت نشته،دې وجې نه په خاص طور سره د خاص العين داسې تعريف اوکړې شو چه صرف هم ده ته شامل دې او د دې نه علاوه خاص الجنس او خاص النوع ته شامل نه دې.

دويم جواب دا دې چه د خاص اول تعريف خاص العين ته شامل نه دې ځکه په تعريف کښې لفظ د معنی مذکور دی و خاص العين د يوې معنی لپاره هم موضوع نه وی بلکه د سړی معين لپاره موضوع وی نو کله چه اول تعريف خاص العين ته شامل دی نو دخاص العين په مستقل طور سره دويم تعريف اوشو ليکن دا جواب په دې خبره رد کېدې شی چه په تعريف کښې د معنی نه مفهوم مراد دې اومفهوم عين او معنی دواړو ته عام دې،لهذا د خاص اول تعريف خاص العين ته هم شامل دې او خاص العين د اول تعريف نه خارج نه دې.

دريم جواب دا دې چه خصوص لکه څنګه چه په امورموجوده فی الخارج کښې جاري کيږی،دغه شان په امور ذهنية کښې هم جاري کيږی،حاصل دا دې چه د خصوص دوه اقسام دی يو هغه دې چه په امورو موجوده فی الخارج کښې وی دويم هغه دې چه په امور ذهنية کښې وی نو د "**كل لفظ وضع لمعنى معلوم الانفراد**" په ذريعه د خاص د اول قسم تعريف اوکړې شو ،او په **كل اسم وضع لمعنى معلوم على الانفراد**" سره د دويم قسم تعريف شوي دې.

د عام تعريف

وَالْعَامُّ وَهُوَ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنَ الْمُسَمِّيَاتِ لَفْظًا أَوْ مَعْنًى

ترجمه: او عام هر هغه لفظ دې چه خپلو افرادو ته په يو ځل لفظاً يا معنیً شامل وی.

تشريح: د عام په تعريف کښې د لفظ ذکر د دې پاره اوشو چه "عموم" د الفاظ د عوارضو نه حساب دې،د معنو د عوارضو نه نه دې، يعنی عموم په معنو کښې نه جاري کيږی او معنی په عموم سره نه حقيقةً متصف کيږی او نه مجازاً او کله چه معنی د عموم سره په هيڅ طريقې نه متصف کيږی نوبيا معنی عام نه وی بلکه لفظ عام وی او کله چه خبره داسې ده نو د عام په تعريف کښې د لفظ کلمه ذکر کول صحيح دی دا هم خيال ساتئ چه د لفظ نه لفظ موضوع مراد دې،مطلقاً لفظ مراد نه دې، او په دې باندې قرينه دا ده چه د لفظ دا تقسيم په اعتبار د وضع سره دې نو کله چه تقسيم د وضع په اعتبارسره شو نو ددې تقسيم په ټولو اقسامو کښې لفظ موضوع مراد وی،بهرحال دا خبره ثابته شوه چه دلته د لفظ نه لفظ موضوع مراد دې، د **ينتظم** معنی يشتمل ده مسميات افراد او اشخاص دی او دعام تعريف داشو چه عام هرهغه لفظ موضوع ده چه خپلو افرادو ته يو شان شامل وی دا اشتمال خواه لفظاً وی يا معنیً وی ددې تعريف فوائد او قيود دغه شان دی چه **كل لفظ** د جنس په مرتبه کښې دې

چه هر لفظ ته شامل دي* مهمل وی او که موضوع وی، مګر دلته د تقسیم د مورد د قرینې د وجې لفظ موضوع مراد دي په دې وجه کل لفظ نه مهملات مراد نه دی بلکه دا صرف موضوعاتو ته شامل دي ینتظم اولنې فصل دې د دې په ذریعې سره د عام د تعریف نه مشترک او خاص دواړو خارج شول، خاص خو په دې وجه اووتلو چه په خاص کښې شمول نه وی، حالانکه په عام کښې شمول ضروری دې، او مشترک ځکه اووتلو چه مشترک د یوې نه زیاتو معنو ته شامل نه وی بلکه د بدلیت په طریقې باندې د هرې معنی احتمال لری، حالانکه د عام په تعریف کښې شمول او اشتمال ضروری دي د اشتمال او بدلیت په مینځ کښې دا فرق دې چه اشتمال وائي په افرادو کثیره کښې د معنی کلی اعتبار کولو سره د لفظ په دغه افراد کثیره باندې دفعةً واحدةً او په یو ځل صادقیدل او بدلیت وائی په ټولو افرادو کښ د معنی کلي موجودیدو نه بغیر د لفظ په خپلو افرادو باندې یو د بل نه پس نمبر په نمبر صادقیدل جمعاً په معنی د افرادو د عام دویم فصل دې د دې په ذریعه تثنیه او اسماء اعداد د عام د تعریف نه اووتل ځکه چه عام افرادو ته شامل وی او اسماء العدد یعنی تثنیه ثلاثة اربعة وغیره اجزاؤ ته شامل وی افرادو ته نوی شامل او د اجزاء او د افرادو په مینځ کښې فرق دا دې چه اجزاء کل ټکړې وی او کل د دغې اجزاء نه مرکب وی، او کل په خپلو اجزاؤباندې نه محمولیږی.لکه ید زید ،زید (د زید لاس زید دې) نه شی وئیلې او پاتې شول افراد نو هغه د کلی مصداق وی او کلیً هغې نه مرکب نه وی او کلی په خپلو افرادو محمول وی لکه زید انسان (زید انسان دې) وئیلې شی،بهرحال کله چه اسم عد د اجزاؤ ته شامل وی او افرادو ته شامل نه وی او د اجزاؤ او د افرادو په مینځ کښې فرق دې نو اسماء عدد د عام په تعریف کښې نه داخلیږی ځکه چه د عام لپاره افرادو ته شاملیدل ضروری دی ،من المسمیات" دریم فصل دې د دې په ذریعه د معنو نه احتراز شوې دې ځکه چه د مشائخو متاخرینوپه نزد د مسمیات نه مراد افراد او اشخاص دی او افراد او اشخاص د معنو په مقابله کښې راځی په دې وجه د عام په تعریف کښې ئې د مسمیات په قید لګولو سره معنې د عام نه خارجې کړلې،او داسې ئې ځکه اوکړل چه د متاخرینو مشائخو په نزد عموم په معنو کښې نه جارې کیږی،لیکن د متقدمینو دا مذهب دې چه عموم لکه څنګه چه په اعیانو او اشخاصو کښې جاری کیږی،دغه شان په معنو کښې هم جاری کیږی لکه څنګه چه خصوص په الفاظو او معنو دواړو کښې جاری کیږی نو د عام په تعریف کښې متقدمین د مسمیات نه مدلولات او مفهومات مراد اخلی او مدلولات او مفهومات اعیانو اشخاصو او اعراضو او معانو دواړو ته شامل دي لهذا څنګه چه د دوئ په نزد په اعیانو او اشخاصو کښې عموم جاری کیږی دغه شان په اعراضو او معانو کښې هم جاری کیږی"لفظاً او معنیً" دا د انتظام او شمول تفسیر دي،یعنی د انتظام او دشمول دوه اقسام دی،(۱).لفظی (۲).معنوی.

انتظام لفظی دا دې چه عام خپلو افرادو ته د لفظ د صیغې په اعتبارسره شامل وی لکه د جمعې صیغه مسلمون رجال" او **انتظام معنوی** دا دې،چه عام خپلو افرادو ته د معنی په لحاظ سره شامل وی د صیغې او د لفظ په دې کښې څه دخل نه دې لکه **من ما رهط قوم**

ځکه چه دا الفاظ عام دی او خپلو افرادو ته د معنی په اعتبر سره شامل دی اګر که د دې صیغې دخصوص دې ځنې خلقو دا اعتراض کړي دي چه په نکره منفیه لکه ماآیت رجلاً کښې رجل عام دې حالانکه د عام تعریف پرې صادق نه دي ځکه چه لفظ د رجل د جمعیت په معنی باندې نه د صیغې په اعتبارسره دلالت کوی او نه د معنی په لحاظ سره، د دې جواب دا دې چه نکره منفیه د عام د تعریف نه په خارج کیدو کښې هیڅ مضائقه نشته، ځکه بحث د حقیقی عام په تعریف کښې دې او دنکره منفیه عموم مجازی دې. دا خبره هم د ذکر قابله ده چه مصنف د عام په تعریف کښې د استغراق قید نه دې ذکر کړې، ځکه چه مصنف علیه الرحمت د علامه فخرالاسلام رحمه الله او د ماوراء النهرد علماؤؤ اتباع کوی او د دې صاحبانو په نزد دعام په تعریف کښې داستغراق شرط نشته یعنی ددې صاحبانو په نزد د عام خپلو ټولو افرادو ته علی ته سبیل الاستغراق شاملیدل شرط نه دې بلکه د عام خپلوافرادو ته شاملیدل کافی دی استغراق پکښې وی او که نه وی نو د علامه فخر الاسلام رحمه الله او د ماوراء النهر د علماؤپه نزدجمع معرفه او جمع نکره دواړه عامې دی، ځکه چه دواړه افرادو ته شاملې دی او د توضیح د مصنف په نزد چونکه استغراق شرط دې یعنی د عام د خپل مدلول د ټولو افرادو ته د استغراق په طور شاملیدل ضروری دی٭ ددې لپاره د ده په نزد د عام تعریف په جمع معرفه باندې صدقیږی ځکه چه په جمع معرف کښې استغراق موندې شی په دې طور سره چه د جمع معرفې اطلاق د یونه واخله پورته پورې په ټولو افرادو باندې وی او وجه د دې دا ده چه د جمع اطلاق د درې او د دریو نه پورته په ټولو افرادو باندې وی لیکن په یو او په دوه باندې د جمع اطلاق نه کیږی لیکن کله چه په جمع باندې لام د تعریف داخل شی، نو جمعیت ئې باطلیږی او د هغې اطلاق د یونه واخله داخره پورې په ټولو افرادو باندې کیږی، د جمع معرفې اطلاق د یونه واخله آخرپورې په ټولو افرادو باندې راغې نو په هغې کښې استغراق اوموندې شو، او پاتې شوه جمع منکره نو هغه د توضیح د مصنف په نزد د عام په تعریف کښې نه داخلیږی، ځکه چه جمع منکره افرادو ته خوشامله وی لیکن په یو او په دوو(۲) د دې باندې نه وی او کله چه د جمع منکرې اطلاق په یو او په دوه باندې نه کیږی نو په جمع منکرې کښې استغراق اونه موندې شو، او کله چه په جمع منکره کښې استغراق اونه موندې شونوبیاد توضیح د مصنف په نزد عام نه ده او جمع منکر خاص هم نه ده، ځکه چه خاص فرد ته شامل وی افرادو ته شامل نه وی او جمع منکره افرادو ته شامله وی بهرحال د توضیح د مصنف په نزد نه خاص ده، نه عام ده، په دې وجه دا د خاص او عام په مینځ کښې واسطه ده.

د عام حکم

وَحُكْمُهُ اَنَّهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِيمَا تَنَاوَلَهُ قَطْعًا وَيَقِيْنًا كَالْخَاصِّ فِيمَا يَتَنَاوَلُهُ وَهُوَ الْمَذْهَبُ عِنْدَنَاخِلَافًا لِلشَّافِعِى رحمه الله اِلَّا اِذَالَحِقَهُ خُصُوْصٌ مَعْلُوْمٌ اَوْ مَجْهُوْلٌ كَاٰيَةِالرِّبٰوَافِى البيعِ فَحِيْنَئِذٍ يُوجِبُ الْحُكْمُ عَلَى تَجَوُّزِ اَنْ يَظْهَرَ الْخصوص فِيْهِ بِتَعْلِيْلِهِ اَوتَفْسِيرِهِ :

ترجمه: او د عام حکم دا دي چه عام په هغه ټولو افرادو کښي کومرته چه عام شامل وی قطعي او یقیني طورسره حکم ثابتوی لکه چه خاص په هغه ټولو افرادو کښي کوموته چه خاص شامل وی ځمونږ په مذهب هم دادی په دی کښي دامام شافعي صاحب اختلاف دی خو کله چه عام ته مخصص معلوم یا مخصص مجهول لاحق شی لکه چه (هغه تخصیص) چه دربوادآیت په ذریعه په بیعه کښي (ثابت) دي نو په دي وخت کښي په عام په دي احتمال سره حکم ثابت کړی چه په عام کښي تخصیص ظاهرشي د مخصوص معلوم د علت بیانولو د وجي نه یا د مخصوص مجهول د تفسیر کولو د وجي نه.

تشریح: حکم هغي اثر ته وائی چه په څه څیز باندي مرتب وی لکه چه وئیلي شی "حکم الصلوة" **سقوط الواجب عن ذمة المکلف بالاداء فی الدنیا وحصول الثواب فی الاخرة** یعني په مونځ ادا کولو باندې مرتب کیدونکي اثر دا دي چه په دنیا کښي د مکلف د ذمي نه ساقط شي او په اخرت کښي ورته ثواب حاصل شي "فاضل مصنفؒ چه د خاص او عام د تعریف نه فارغ شو نو اوس دلته د هغي حکم بیانول غواړی لیکن مصنفؒ د عام حکم قصداً بیان کړي دي او د خاص حکم ته ئي مشبه به اوو ئیلو د هغي طرف ته صرف اشاره کړي ده لکه چه فرمائیلي ئي دی چه "**کالخاص فیما تناوله**" د دې دوه وجهې دی یوه وجه خو دا ده چه د اختصار د وجي نه ئي داسې کړي دی او دویمه وجه داده چه د جمهورو په نزد د خاص حکم غیر مختلف فیه دي او د عام په حکم کښي اختلاف دي نو کوم چه غیرمختلف فیه وو د هغي طرفته ئي محض اشاره اوکړه او کوم چه مختلف فیه وو هغه ئي مقصود جوړ کړو او په تفصیل سره ئي ذکر کړو بهرحال د خاص حکم یعني د خاص اثر دا دي چه خاص خپل مخصوص یعني خپل مدلول ته قطعي او یقیني طور باندي داسې شامل وی چه په هغي کښي د غیراحتمال نه وی او بذات خود واضح کیدو د وجي چرته د توضیحی او تفسیری بیان احتمال نه لری،لکه د الله تعالی فرمان **والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلثة قروء** " په دي کښي لفظ د ثلثه خاص دي او خپل مدلول د ربو ته قطعي او یقیني طورباندي شامل دي د ثلثه اطلاق نه د دریو نه په کم کیږی او نه د دریو نه په زیاتو باندي کیږی هم د دې وجه نه حضرت امام ابوحنیفهؒ د قروء نه حیض مراد اخستي دي او طهر ئی تري مراد نه دي اخستي ځکه چه د حیض مراد اخستو په صورت کښي په لفظ د ثلثة قطعي طور سره عمل کیدي شی،په دي طور سره چه په کوم طهر کښي ورکړي شوي دی د هغي د تیریدو نه پس به پوره د دري حیضونو مود شمارلي نه شی،نو په دي صورت کښي بغیر د کمی زیاتی نه د دري په عدد باندي عمل اوشی،او د طهر مراد اخستوسره لکه چه د امام شافعيؒ مذهب دي قطعي طورسره په ثلثة باندي عمل نه شی کیدي ځکه چه طلاق د طهر په موده کښي مشروع دي نو ځوک چه کله په طهرکښي طلاق ورکړی اوعدت هم طهر وی،نو د دي دوه صورته دی یو دا چه په کوم طهرطلاق واقع شوي دي هغه هم په عدت کښي شمار کړي شي اودویم دا چه دغه په عدت کښي شمار نه کړي شي په ړومبی صورت کښي د عدت زمانه دوه طهرونه پوره او د دریم (په کوم کښي چه طلاق واقع شوي دي) څه حصه راغله

(پوره طهر رانغلو) بهرحال په دې صورت کښې پوره درې طهرونه رانغلل بلکه د دریو نه څه کم شول ځکه چه په کوم طهر کښې طلاق واقع شوې دې د هغې څه حصه تیره شوې ده اوکه دغه طهر په کوم کښې چه طلاق واقع شوې دې په عدت کښې شمارنه کړې شی بلکه هغې نه علاوه نور درې طهرونه واخستې شی نو د عدت زمانه درې طهرونه پوره اوڅه حصه پرې زیاته شوه حاصل دا دې چه د قروء نه د طهر مراد اخستو په صورت کښې لفظ د ثلثة چه خاص دې په هغې به عمل اونه شی،بلکه موجب د هغې به باطل شی اوکه د قرؤ نه حیض مراد شی لکه چه ابو حنفیه وائی نو مذکوره دوه نقصانونو کښې به یو نقصان هم رانه شی،یعنی د ثلثة په عدد کښې به نه کمې راشی اونه زیاتې،بلکه چه په کوم طهر کښې طلاق واقع شوې دې د هغې د تیریدو نه پس پوره درې حیضونه به شمار کړې شی لهذا په آیت کښې(د قرؤ نه) حیض مراد دې،نه طهر د خاص په حکم باندې د منار مصنف اوه تفریعات ذکر کړې دې د هغې وضاحت د نورالانور مصنف کړې دې او ما په قوت الاخیار ړومبی جلد کښې په پوره شرح او بسط سره ذکر کړې دی تفصیل لپاره قوت الاخیار اوګورئ.

او د عام حکم یعنی د عام اثر دا دې چه عام په هغې افرادو کښې کوموته چه شامل دې قطعی او یقینی طور باندې حکم واجبوی،یعنی عام مفید د یقین دې لهذا د دې په موجب باندې اعتقاد هم ضروری دی او په هغې عمل کول هم لازم دی،دا هم زمونږ د احنافو مذهب او د امام شافعی رحمه الله په نزد عام مفید د یقین نه وی بلکه مفید د ظن وی لکه چه د دوئ په نزد باندې د عام په موجب باندې عمل کول خو واجب دی لیکن په هغې باندې اعتقاد لرل واجب نه دی نو چونکه د شوافعو په نزد عام مفید د ظن دې د وجې نه د دوئ په نزد د کتاب الله د عام حکم د خبر واحد او قیاس په ذریعه خاص کول جائز دی او ځمونږ په نیزد عام مفید دیقین ده ددی لپاره ځمونږ په نزد باندی دخبر واحد او د قیاس په ذریعه د کتاب الله د عام حکم تخصیص جائزنه دې په دې سلسله کښې د احنافو په مذهب باندې دلیل دا دې چه خاص د عام په ذریعه منسوخ کول جائز دی حالانکه د ناسخ لپاره ضرور ده چه هغه به د منسوخ برابر وی یابه تر نه اقوا وی نو عام دخاص لپاره ناسخ کیدل ددی خبر دلیل دې چه عام کم نه کم د خاص برابر دې او خاص د جمهورو په اتفاق سره قطعی دې لهذا عام به هم قطعی وی د دې مثال دا دې چه حدیث د عرینه چه خاص دې هغه په عام حدیث یعنی **"استنزهوامن البول فانّ عامة عذاب القبر منه"** سره منسوخ دې د دې تفصیل دا دې چه د عرینه څه خلق مدینې منورې ته راغلل خو د مدینې منورې اوبه او هوا ښه په هغوی ښه رانغلې نو رنګونه ئی زیړ شول او ګیډې ئی اوپړسیدلې،رسول الله صلی الله علیه وسلم پرې خبر شو نو حکم ئی ورته اوکړو چه د صدقې د اوښانو طبیلې ته لاړ شئ او د هغې پئ او متیازې اوڅکئ هغوئ چه دا کار اوکړو نو روغ جوړ شول دغې بې وقوفو خلقو د دې (احسان) په بدل کښې داسې کار اوکړو چه مرتدان شول او د اوښانو ساتونکې خدمت ګاران ئی قتل کړل او اوښان ئی د ځان سره بوتلل رسول الله صلی الله علیه وسلم چه د هغوی د دې حرکت نه خبر شو نو په دوئ پسې ئی څنې صحابه کرم رضی الله تعالی عنهم اولیږل،صحابه کرامو رضی الله تعالی عنهم

هغه مجرمان اونیول او د نبی ﷺ په دربار کښې ئې پیش کړل نو صاحب شریعت ﷺ حکم اوکړو چه د دوئ لاسونه او پښې پریکړئ د دوئ سترګې اوباسئ او په سختې ګرمئ ئې داسې پریږدئ ترهغې چه بیا په هغه ځائې مړه شول.دا حدیث د اوښ د متیازو په باره کښې خاص دې او د اوښ د متیازو په حلالیدو او پاکیدو باندې دلالت کوی.د دې حدیث نه په استدلال کولو سره امام محمدؒ د ماکول اللحم ځناورو متیازو ته حلالې او پاکې وئیلی دی.او شیخینو امام ابوحنیفه او امام ابو یوسفؒ فرمائیلی دی چه دا حدیث منسوخ دې او ناسخ ئې دا حدیث دې **استنزهوامن البول فان عامة عذاب القبرمنه** " د دې حدیث واقعه داسې ده چه رسول الله ﷺ چه کله د یو صحابی د تدفین نه فارغ شو نو محسوس شوه ورته چه د قبر والا په عذاب کښې ګرفتار شوې دې نو رسول الله ﷺ د هغه ښځې له راغې او د مرحوم د شپې ورځې د معمولاتو په باره کښې ئې ترې تپوس اوکړو نو د هغه مرحوم ښځې ورته اووئیل چه چیلئ ئې څرولې خو د هغې د متیازو نه ئې احتیاط نه کولو ،نبی ﷺ چه دا واوریدل نو وې فرمائیل اې خلقو د متیازونه ځان ساتئ ځکه چه عام طور سره د قبر عذاب د متیازو نه د احتیاط نه کولو د وجې وی،دا حدیث د خپل شان نزول او د پس منظر په لحاظ سره اګر که دَ ماکول اللحم څاروی یعنی د چیلو د متیازو سره خاص دې لکه څنګه چه منسوخ حدیث د ماکول اللحم ځناور یعنی د اوښ د متیازو سره خاص دې لیکن د لفظ په اعتبار سره عام دې،ځکه چه رسول الله ﷺ دَمطلق بولو نه د بچ کیدولو امر کړې دې که هغه د ماکول اللحم بول وی یا د غیر ماکول اللحم بول وی،بهرحال دا حدیث عام دې او ناسخ دې او حدیث د عرینه خاص دې او منسوخ دې نو د عام په ذریعه د خاص منسوخ کیدل ثابت شول او د عام په ذریعه دَ خاص منسوخ کیدل د دې خبرې دلیل دې چه عام هم د خاص په شان قطعی او مفید د یقین دې د عام مفید ظن کیدو باندې د شوافعو دلیل دا دې چه یو عام داسې نشته چه د تخصیص احتمال پکښې نه وی او د تخصیص سره عام بالاتفاق ظنی وی لهذا عام مفید د ظن شو څنګه چه خبر واحد او قیاس مفید د ظن دې زمونږ د طرفه د دې جواب دا دې چه د امام شافعیؒ د پیدا کړې احتمال اعتبار نه شی کیدې د حسامی مصنف "**انه یوجب الحکم**" قید اولګولو د هغې حضراتو تردید ئې اوکړو کوم حضرات چه دا فرمائی چه عام مجمل وی او مجمل د دې لپاره وی چه د عام مثلاً د جمع اعداد مختلف دی ځکه چه د جمع قلت په صورت کښې د دریو نه لسو پورې هرعدد مراد کیدې شی،یعنی د جمع قلت نه درې هم مراد اخستې کیږی څلورهم پنځه هم شپږم هم اوؤ هم،اته هم،او نهه هم مراد کېدې شی،او بعض عدد ته په بعض باندې چونکه څه ترجیح حاصله نه ده په دې وجه هغه عام مجمل شو او د هیڅ عدد لپاره موجب نه شو بلکه ترڅو پورې چه په یو معین عدد باندې څه دلیل قائم نه وی هغه وخت پورې توقف کول واجب وی،نه به پرې اعتقاد ضروری وی اونه پرې عمل ضروری وی،دا د عامو اشاعرؤ مذهب دې او د بعض مشائخو د سمرقند مذهب دا دې چه د عام په مراد باندې اعتقاد په حق کښې به توقف کیږی یعنی د الله تعالی چه د عام نه هرڅه مراد وی عموم یا خاص په مبهم طریقې سره به په هغې

باندې اعتقاد ساتلې شي، چه هغه برحق دې ليکن د عموم يا خاص متعين کولو سره به هغې باندې دَ اعتقاد په سلسله کښې توقف کيږي. البته د دغه حضراتو په نزد باندې د عام په عموم باندې عمل کول لازم او ضروري دی. دَ علماؤنې احناف د طرفه دَ دې جواب دا دې چه کله څه وجه دَترجيح موجوده نه وي نو دغه عام (جمع) به په کل باندې محمول کړې شي. په دې صورت کښې به بعضې ته په بعضو باندې ترجيح ورکول هم لازم نه شي او اجمال به هم باقي پاتې نه شي.

د مصنف په قول **فيما تناوله** سره دَ امام ثلجي او جبائي پشان د هغه حضراتو د قول ترديد کول مقصود دی چه دا وائي چه عام که د واحد صيغه وي نو فرد واحد ثابتوي يعنې په دغه صورت کښې به صرف فرد واحد مراد وي او که د جمعې صيغه وي نو هغه صرف درې ثابتوي يعنې په دغه صورتَ کښې به صرف د دريو عدد مراد وي او د دې دواړو نه علاوه ټول الفاظ د عام به دليل په قيام باندې موقوف وي يعنې په کوم باندې چه قرينه او دليل موجود وي هغه به مراد وي او د دې حضراتو دليل دا دې چه لفظ د معنی نه خالي کول خو جائز نه دی يعنې دا خبره خو بالکل لغو ده چه د لفظ نه هيڅ معنی مراد نه شي، بلکه څه نه څه به ضرور مراد وي اوس عام که د واحد صيغه وي او د هغې نه اقل عدد يعنې يو مراد وي او عام که د جمعې صيغه وي او د هغې نه اقل د جمعې يعنې درې مراد وي نو متعينه ده او که مافوق الاقل يعنې د صيغه واحد په صورت کښې دَ يو نه زيات او د صيغه جمعې په صورت کښې د دريو نه زيات مراد وي نو دا متعينه نه ده بلکه مشکوک ده ځکه چه اقل خو په مافوق الاقل کښې وي خو مافوق الاقل په اقل کښې داخل نه وي ګويا که اقل په دواړو صورتونو کښې موجود دې او مافوق الا قل صرف په يو صورت کښې موجود دې او کله چه خبره داسې ده نو اقل عدد يقيني شو او مافوق الاقل مشکوک شو او کوم څيز چه يقيني وي نو هغه مراد خستل اولی او انسب وي لهذا د صيغه واحد په صورت کښې به صرف يو مراد اخستې کيږي او د صيغه جمع په صورت کښې به درې عدد مراد اخستې شي، د دې جواب دا دې چه تا په مذکوره دليل کښې لغت د قياس په ذريعه ثابت کړې دې حالانکه لغت په قياس ثابتول صحيح نه دی لهذا ستاذا قول باطل دې.

مصنف رحمه الله په خپل قول **قطعاً** سره د امام شافعي رحمه الله مذهب رد کړې دې ځکه چه امام شافعي رحمه الله په نزد باندې د عام حکم ظنيّ وي حالانکه زمونږه په نزد د عام حکم قطعي دې د دې اختلاف تفصيل او دَ طرفينو دلائل د مسئلې په شروع کښې ذکر کړې شوې دی.

الا اذا لحقه خصوص معلوم اومجهول...الخ، سره مصنف فرمائيل دی چه زمونږ په نزد عام اګر که مفيد د يقين دې ليکن که څه مخصص معلوم يا مخصص مجهول ورسره لاحق شي يعنې په هغې که په څه طريقې سره څه تخصيص پيدا کړې شو نو هغه زمونږ په نزد هم مفيد د يقين او قطعي الدلالت نه پاتې کيږي بلکه مفيد د ظن شو حاصل د دې دا دې چه د عام دوه اقسام دی: (١). عام غير مخصوص منه البعض (٢). عام مخصوص منه البعض د عام غير مخصوص منه البعض په باره کښې احنافو او شوافعو په مينځ کښې اختلاف او دَطرفينو

دلائل په تفصیل سره بیان کړې شوی دی اوس د دې ځائې نه عام مخصوص منه البعض بیانوی چه د هغې خلاصه دا ده چه په عام مخصوص منه البعض کښې څلور مذهبونه دی، اولنې مذهب د جمهور علماؤ دې او د مصنف رحمه الله په نزد غوره مذهب دا دې چه عام مخصوص منه البعض قطعی الدلالت او مفید د یقین خو نه وی لیکن په هغې عمل کول واجب وی او استدلال پرې هم صحیح دې مخصص ئې معلوم وی او که مجهول وی څنګه چه د دلائل ظنیه(خبر واحد او د قیاس) حال دې چه استدلال پرې صحیح دې او د هغې په ذریعه ثابت شوی حکم باندې عمل کول واجب دی لیکن اعتقاد او یقین په هغې واجب نه دې دویم مذهب د امام کرخی او د عیسی ابن ابان دې دا حضرات فرمائی چه د عام مخصوص منه البعض حجیت بالکل ساقطیږی دا نه قطعی حجت پاتې کیږی او نه ظنی اونه پرې استدلال کول صحیح دی اونه په هغې عمل کول واجب دی مخصص ئې معلوم وی او که مجهول وی دریم مذهب دا دې چه عام مخصوص منه البعض چه څنګه د تخصیص نه مخکښې قطعی الدلالت او مفید د یقین وو دغه شان به د تخصیص نه پس هم قطعی الدلالت او مفید د یقین وی مخصص ئې معلوم وی او که مجهول وی څلورم مذهب دا دې چه که مخصص مجهول وی نو عام مخصوص منه البعض بالکل حجت نه دې نه حجت قطعی کیدې شی نه حجت ظنی پاتې کیدې شی یعنی استدلال کول په هغې سره ساقطیږی او واجب العمل هم نه دې اوکه مخصص معلوم وی نو عام مخصوص منه البعض به په باقی افرادو کښې داسې قطعی الدلالت او مفید د یقین وی څنګه چه د تخصیص نه مخکښې قطعی الدلالت او مفید یقین وو فاضل مصنف په دې څلور مذهبونو کښې صرف مختار مذهب یعنی رومبې مذهب بیان کړې دی د مذهب مختار د تشریح نه مخکښې دا خبره په ذهن کښې واچوئ چه د اصول فقه په اصطلاح کښې تخصیص وائی عام په خپلو بعضې افرادو باندې د کلام مستقل موصول په ذریعه منحصر کول یعنی د کلام مستقل موصول په ذریعه سره د عام بعضې افراد خارجول او بعض د هغې د لاندې باقی پاتې کول تخصیص دې کلام مستقل هغه کلام دې چه مفید د حکم وی او د حکم په مفید کیدو کښې چاته محتاج نه وی او د کلام موصول نه مراد دا دې چه د عام او د مخصص دواړو تلفظ په یو ځل اوکړې شی که د عام تلفظ یو ځل اوکړې شی او د مخصص تلفظ په بل ځل ا وکړې شی نو د اصطلاحاً تخصیص نه دې بلکه نسخ دې د دې تمهید نه پس اوګورئ که په عام کښې تخصیص اوشو که هغه د مخصص معلوم په ذریعه وی که د مخصص مجهول په ذریعه وی نو هغه عام موجب حکم دې یعنی د هغې په باقی افرادو به عمل کول واجب وی خو د دې احتمال سره چه په دې کښې مزید تخصیص کیدې شی په دې طور سره چه مخصوص(کوم افراد چه خاص کړې شوې دی) که معلوم وی نو د هغې د مخصوص کولو به په ظاهره باندې څه نه څه علت ضروری وی، د دې لپاره چه مخصص مستقل کلام وی او په نصوصو کښې اصل تعلیل دې بهرحال مخصوص معلل شو او کله چه مخصوص معلل شو نو د خصوص د علت د وجې د عام په باقی افرادو کښې هم د تخصیص احتمال باقی پاتې دې یعنی په کوم فرد کښې چه هم علت

د خصوص اوموندي شي نو هم دغه فرد به د عام نه خاص کيږي لکه الله تعالى د سورت برات په اولنئ رکوع کښې فرمائي "**فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم** مشركان چه کوم ځائې وينئ قتل ئې کړئ په دې آيت کښې لفظ د المشركين د لام استغراق د وجې نه عام دې ليکن د الله تعالى د دويم فرمان "**وان احد من المشركين استجارك فاجره**،، که مشرکانو کښې څوک پناه اوغواړي نو هغه له پناه ورکړئ) په ذريعه د مشرکانو نه مستامن (امن غوښتونکې) خاص کړې شو او د دې خاص کولو علت **عجز من الحرب** دې يعنى مستامن چه د مسلمانانو زور او غلبه تسليمولو نه پس په دارالاسلام کښې ژوند تيروي، هغه د مسلمانانو سره د جنګ کولو نه عاجز دې او د دې عجز عن الحرب د وجې معاف کړې شو او د ده سره د قتل او قتال کولو نه د ځان ساتلو حکم اوکړې شو بس د دې علت په وجې سره په باقي افرادو د مشرکانو کښې مشرکې ښځې، مشرک ماشومان، مشرکان ړانه ده او مشرکان بوډاګان خاص کړې شو يعنى د دوئ د قتلولو نه هم منع راغلې ده بهرحال د مخصوص معلوم د معلل کيدو د وجې د تخصيص احتمال باقي افرادو طرف ته هم سرايت اوکړو، نو په باقي افرادو کښې د عام حکم قطعي پاتې نه شو بلکه ظني شو، د مصنف عبارت "**على تجوز ان يظهر الخصوص فيه بتعليله**" نه هم د مراد دې او که هغه مخصوص مجهول وي نو شارع عليه الصلوة والسلام به د هغې تفسير بيانوي او د تفسير نه پس به هغه مجهول معلوم شي او د تعليل احتمال به لرې ځنګه چه مخصوص معلوم د تعليل احتمال لرى، لکه په دې فرمان د الله تعالى وحرم الوبوا کښې ربا (سود) عام دې او دا خبره مسلمه ده چه د ربا ټول افراد حرام نه دي ليکن هغه افراد چه د حرم الربوا نه خاص کړې شوي دي مجهول دي ليکن کله چه رسول الله ﷺ په شپږو څيزونو (غنمو وغيره) سره د ربا تفسير بيان کړو نو د ربا ټول افراد معلوم شول او بيا د ربا علت هم معلوم شو چه د دې علت قدر مع الجنس دې او په دې علت سره په چونه، او سپينو اوريژو کښې ربا حرامه کړې شوه نو کله چه د تخصيص دې احتمال د شپږو څيزونو نه علاوه په نورو افرادو کښې هم سرايت اوکړو نو د عام حکم به په باقي افرادو کښې قطعي نه پاتې کيږي، بلکه ظني به وي د مصنف عليه الرحمت د قول او بتفسيره هم دا مطلب دې.

حاصل دا چه که په عام کښې تخصيص پيدا کړې شي هغه د مخصص معلوم په ذريعه وي او که د مخصص مجهول په ذريعه وي نو هغه عام به خپلو باقي افرادو کښې قطعي الدلالت خو نه پاتې کيږي خو قابل د استدلال او واجب العمل وي، مصنف عليه الرحمت د مخصص معلوم او مخصص مجهول نظير بيان کړو او وې فرمائيل **كاية الربوا في البيع**" د دې حاصل دا دې چه د الله تعالى په قول **واحل الله البيع وحرم البوا** " کښې لفظ د البيع د لام جنس د وجې عام دې، يعنى على الاطلاق بيعه حلاله ده ليکن د حرم الربوا په ذريعه الله تعالى بيع ربا خاصه کړې ده، يعنى بيع د ربا حلاله نه ده بلکه حرامه ده او په لغت کښې خود ربوا معنى فضل او زياتې دې او دا معلومه نه ده چه په حرم الربوا کښې کوم زياتې مراد دې ځکه چه بيع خو هم د زياتى او د نفع لپاره مشروع شوې ده په دې وجه دا

زياتې مجهول دي او حرام الربوا د رسول الله ﷺ د تفسير كولو نه مخكښې د مخصوص مجهول مثال وو، بيا رسول الله ﷺ دَ دې تفسير بيان كړو او وې فرمائيل چه كه په شپږ څيزونو(غنم، وربشې، جوار، مالګه، سره زر، سپين زر) كښې كه بجنسه بيع اوكړې شوه، او د كمې زياتې سره او شره، نو دا ربا ده او حرامه ده نو دَ الله تعالى دَ رسول الله ﷺ دَتفسير كولو نه پس "حرم الربوا" دَ "احل الله البيع" لپاره د مخصص معلوم نظير شو، (قوت الاخيار).

دَ مختار مذهب دليل څه دې؟ نو دَ دې جواب دا دې، چه مخصص معلوم وي او كه مجهول د خپل حكم دپه اعتبار داستثناء مشابه او د صيغې په اعتبار سره دَ ناسخ مشابه دې، د حكم په لحاظ سره داستثناء مشابه دَ دې وجې نه دې چه څنګه مستثنى د مستثنى منه په حكم كښې داخله نه وي، دغه شان مخصوص(كوم افراد چه خاص كړې شوې دى) د عام په حكم كښې داخل نه وي او مخصص د صيغې په اعتبار سره د ناسخ مشابه ددې وجې نه دې چه لكه څنګه دَناسخ صيغه مستقله وي دغه شان د مخصص د صيغې مستقل كيدل هم ضرورى دى، لكه چه د تخصيص د تعريف نه واضحه ده ،بهرحال كله چه "مخصص" د استثناء او دَناسخ دواړو مشابه دې، نو دَ دواړو په مشابهت باندې عمل كول ضرورى دى، او مونږ ګورو چه مخصص كه معلوم وي نو داستثناء سره د مشابهت تقاضا دا ده چه عام د تخصيص نه پس هم داسې قطعى الدلالت پاتې شى څنګه چه د تخصيص نه مخكښې قطعى الدلالت وو ،ځكه چه مستثنى كه معلومه وي نو مستثنى منه په خپلو باقى افرادو كښې هم على حاله قطعى الدلالت پاتې وى، نو دغه شان چه كله مخصوص(كوم افراد چه خاص كړې شوې دى) معلوم دې، نو عام به هم په خپلو باقى افرادو كښې قطعى الدلالت پاتې وى، او د ناسخ سره د مشابهت تقاضا دا ده چه دَتخصيص نه پس عام قابل دَاستدلال پاتې نه شى، ځكه چه ناسخ مستقل تام وى علت قبلوى ځكه چه احكام شرعيه كښې اصل دا دې چه هغه به معلل وى بهرحال كله چه هر مستقل تام علت قبلوى، اوناسخ هم مستقل تام دې نو ناسخ به هم علت قبول كړى، او مخصص خو دَناسخ مشابه دې، ددې وجې نه مخصص به هم علت قبول كړى، او كله چه مخصص علت قبول كړى يعنى تخصيص ئى د علت د وجې نه وى نو دا بيا نه شى معلوميدې چه د علت په وجې سره د عام د لاندې نه څومره افراد اووتل، او څومره باقى پاتې شول؟ او څو پورې چه دا معلوم نه شى نو مخصوص به مجهول شى او د مخصص جهالت دَ عام په جهالت باندې اثر كوونكې جوړيږى، يعنى د مخصص د مجهول كيدو د وجې نه به عام مجهول شى او په مجهول څيز سره استدلال كول ساقط دى، لهذا دَ تخصيص نه پس په عام سره استدلال كول هم ساقطيږى، مختصردا چه د مخصص معلوم د استثناء مشابه كيدل د دې خبرې تقاضه كوى چه عام د تخصيص نه پس هم قطعى الدلالت پاتې شى، او د ناسخ مشابه كيدل د دې خبرې تقاضاكوى چه عام د تخصيص نه پس قابل دَ استدلال هم پاتې نه شى، نومونږه په دواړو مشابهتونو باندې عمل اوكړو او عام مخصوص منه البعض مونږه بين بين اوڈګرځولو او دا مو اووئيل چه دتخصيص نه پس عام قطعى الدلالت خونه پاتى كيږى خو دومره خبره ده چه په هغه سره استدلال كول اوهغه په حجت كښې پيش كول

صحیح دی. او په هغي عمل کول واجب دی. او مخصص که مجهول وی نو د استثناء مشابهت د دې خبرې تقاضا کوی چه د تخصیص نه پس په عام سره استدلال کول صحیح نه شی ځکه چه د مستثنی جهالت په مستثنی منه کښې مؤثر کیږی یعنی د مستثنی په مجهول کیدو سره مستثنی منه هم مجهوله کیږی او مجهول د هیڅ ځیز فائده نه ورکوی نو دغه شان د مخصص د مجهول کیدو د وجې عام چه مخصوص منه دې هغه هم مجهول شو. او مجهول مفید د حکم نه وی. لهذا د تخصیص نه پس عام هم مفید د حکم نه شو او د هغي نه استدلال کول صحیح نه دی. او د ناسخ سره مشابه کیدل د دې خبرې تقاضا کوی چه د تخصیص نه پس د عام قطعیت علی حاله باقی پاتې شی. ځکه چه ناسخ مجهول پخپله ساقطیږی. دغه شان به مخصص مجهول هم پخپله ساقط شی. او عام به په خپل قطعیت باندې باقی پاتې شی. بهر حال د مخصص د مجهول کیدو په صورت کښې د استثناء مشابهت تقاضا کوی چه عام دې قابل د استدلال پاتې نه شی. او د ناسخ مشابهت دا تقاض کوی چه عام دې علی حاله قطعی الدلالت پاتې شی نو مونږه د دواړو په مشابهت باندې عمل او کړو او عام مخصوص منه البعض موږ بین بین مقرر کړو، چه عام د تخصیص نه پس قطعی خو نه پاتې کیږی البته په هغي استدلال کول صحیح وی.

د مشترک تعریف او د هغي حکم

وَالْمُشْتَرَكُ وَهُوَ مَااِشْتَرَكَ فِيْهِ مَعَانٍ أَوْ اَوْسَامٍ لَا عَلَى السَّبِيْلِ الْاِنْتِظَامِ : وَحُكْمُهُ اَلتَّوَقُّفُ فِيْهِ بِشَرْطِ التَّأَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِهِ

ترجمه: او مشترک هغه لفظ دې چه په هغي کښې یو څو معنې یا یو څو ځیزونو نومونه شریک وی خو (دا شریک والي به) علی سبیل الشمول نه وی، او د مشترک حکم دا دې چه د تامل او غور او فکر سره په هغي کښې توقف اوکړې شی د دې لپاره چه د هغي یوه معنی راجحه کړې شی.

تشریح: په اعتبار د وضع سره د لفظ دریم قسم مشترک دې او مشترک هغه لفظ دې چه په هغي کښې یو څو معنې یا څو نومونه شریک وی. خو دا اشتراک به علی سبیل البدلیت وی یعنی د یوې معنی نه پس بله معنی به مراد وی علی سبیل الشمول به نه وی، د مشترک په تعریف کښې ما چه لفظ موضوع ترینه مراد دی په منزله د جنس دی خاص عام مشترک ټولوته شامل دی، او اشتراک فیه رومبې فصل دې چه د هغي په ذریعه د عام د تعریف نه خاص اوځی، ځکه چه په خاص کښې اشتراک نه وی او په مشترک کښې اشتراک وی، خو دومره ده چه د دې قید په ذریعه عام د مشترک د تعریف نه خارج نه شو. ځکه چه د مشترک په شان په عام کښې هم اشتراک موندې شی. "**لاعلی سبیل الانتظام**" دویم فصل دې د دې په ذریعه مشترک د تعریف نه عام خارج کړې شو ځکه چه د لاعلی سبیل الانتظام معنی دا ده چه اشتراک علی سبیل الشمول نه وی، او علی سبیل البدل وی په دې وجه د دې قید په

ذریعه د مشترک د تعریف نه عام خارج شو د معان او اسام په ذریعه محدود یعنی د مشترک تقسیم کړې شوې دې، په دې طور سره چه د مشترک دوه اقسام دی یو هغه مشترک دې چه په هغې کښې د ډیرو معنو اشتراک وی لکه لفظ د"نهل" چه په اوبو باندې د مړیدو او د تګې کیدو په معنی کښې مشترک دې او یا لکه لفظ" قرء" چه د حیض او د طهر د معنو په مینځ کښې مشترک دې، دویم هغه مشترک دې چه په هغې کښې د مسمیاتو یعنی د خارجی اعیانو اشتراک وی لکه لفظ د عین چه نهر، د اوبو د چینې .د ځنګون، سترګې او د کشتئ وغیره خارجی اعیانو کښې مشترک دې.

مصنف علیه الرحمت په عبارت کښې .معانی او اسامی" اګر که د جمعې صیغې دی، لیکن دلته ترې مافوق الواحد مراد دې یعنی که د یو لفظ چرته په دوه معنو کښې اشتراک وی هغه به هم مشترک وی لکه لفظ د قروء د حیض او د طهر په معنو کښې مشترک دې، دغه شان که د یو لفظ د دوو اسمونو په مینځ کښې مشترک وی نو هغه نه به هم مشترک وئیلې شی لکه لفظ د" مولی" او"معتق" (دق په زیر سره او معتق. د . ت په زور سره) په مینځ کښې مشترک دې، پاتې شوه دا خبره چه کله د معانی او اسامی نه مافوق الواحد مراد دې نو بیائی دا دواړه د جمعې په صیغې سره ولې ذکر کړی دی، د تثنئې د صیغې سره د نه ذکر کولو څه وجه ده؟ د دې جواب دا دې چه د عام په تعریف کښې "**جمعاً من المسميات**" د جمعې صیغه ذکر شوې ده، لهذا د مشترک په تعریف کښې ئې هم معانی او اسامی د جمعې په صیغې سره ذکر کړلې، دَدې لپاره چه د مشترک تعریف د عام د تعریف سره مناسب شی مګر د مشترک په تعریف کښې د جمعې د صیغې نه دا وهم پیدا شو، چه په مشترک کښې هم کم نه کم د درې معنو، یا د درې اسمونو په مینځ کښې اشتراک موندل شرط دی، ځکه چه په عام کښې کم نه کم د درې افرادو په مینځ کښې اشتراک ضروری دې، حالانکه خبره داسې نه ده په دې وجه د دې وهم لرې کولو لپاره خادم د مخکښې نه عرض اوکړو چه د مشترک په تعریف کښې د جمعې نه مافوق الواحد مراد دې، د مشترک په تعریف باندې دوه اعتراضونه دی، رومبې اعتراض خو دا دې چه د اول تقسیم د لاندې د لفظ موضوع اقسام بیانول مقصود دی، لهذا د لفظ موضوع اقسام هم د الفاظو د قبیلې نه کیدل پکار وو حالانکه مشترکه خو معنی وی لفظ خو مشترک نه وی په دې وجه مشترک د لفظ موضوع په اقسامو کښې شمارل صحیح نه شول دویم اعتراض دا دې چه د مشترک په تعریف کښې وئیلې شوی دی چه مشترک هغه دې چه په هغې کښې معنی شراکت وی، او مشترک خو پخپله هم عنی وی لهذا مطلب دا شو چه معنی هغه ده چه په هغې کښې د معنو اشتراک وی یعنی په دې کښې به د معنی لپاره د معنی کیدل لازم شی ،حالانکه دا خبره بالکل لغوه ده، دَ دې دواړو اعتراضونو جواب دا دې چه دلته د مشترک اسم مفعول نائب فاعل محذوف دې، او تقدیر د عبارت دا دې"**المشترک فیه**" او مشترک فیه لفظ وی، معنی نه وی، او کله چه مشترک فیه لفظ وی نو مشترک به بیا د لفظ د اقسامونه وی، او کله چه خبره داسې ده نو مشترک د لفظ د اقسامونه شمارل صحیح دی هم دغه شان کله چه مشترک

فيه لفظ وی نو د لفظ لپاره معنی ثابتيږی.د معنی لپاره معنی نه ثابتيږی.د مشترک په تعريف باندې يو اعتراض دا دې چه په دې تعريف کښې د ور لازميږی.او د ورباطل دې او کوم څيز چه مستلزم د باطل وی هغه پخپله باطل وی لهذا د مشترک مذکوره تعريف هم باطل شو او د مشترک په مذکوره تعريف کښې د ور داسې لازميږی چه مشترک اسم مشتق دې لهذا هغه به هم په اشتراک يعنی مشتق منه باندې موقوف وی او په تعريف کښې اشترک فعل ماضی هم مشتق ده لهذا دا هم په اشتراک يعنی مشتق منه باندې موقوف ده غرض داچه په مشترک کښې هم اشتراک ملحوظ دې او په اشترک کښې هم اشتراک ملحوظ دې او دا خبره مسلمه ده چه المشترک معرف(بفتح الراء) دې او په اشترک معرف(بکسرالراء) دې او معرف (بالفتح) په معرف(بالکسر) باندې موقوف وی.نو مشترک په اشترک باندې موقوف شو او په مشترک او اشترك کښې چونکې اشتراك ملحوظ دی لهذا دمشترك په اشتراك باندی موقوف کيدل په حقيقت داشتراك په اشتراك باندی موقوف کيدل دی اودَ اشتراک په اشتراک باندې موقوف کيدل دی. (توقف الشئ علی نفسه دې) او توقف الشئ علی نفسه) ته دور وائی نو ثابته شوه چه د مشترک په تعريف کښې د ور دې د دې جواب دا دې چه په مشترک يعنی معرف (بفتح الراء) کښې چه کوم اشتراک دې د هغې نه اصطلاحی اشتراک مراد دې او په اشترک يعنی معرف(بکسرالراء) کښې چه کوم اشتراک دې د هغې نه مراد لغوی اشتراک دې او کله چه خبره داسې ده نو په معرف(بالفتح) او په معرف (بالکسر) کښې تغاير راغې او کله چه تغايرراغې (نوتوقف الشئ علی نفسه) لازم نه شو.............

مصنف رحمه الله د حسامی اوفرمائيل چه د مشترک حکم دا دې چه د دې په معنو کښې په يوې متعينې معنی باندې په اعتقادساتلو کښې توقف کوی يعنی دا اعتقادخو به ضروری وی چه دَ مشترک نه چه کوم مراد د الله تعالی وی هغه برحق دې ليکن د مشترک په معنو کښې د يوی معنی متعين کولو سره په هغې باندې په عمل کولو کښې به توقف کوی،تر دې پورې چه د غور او فکر کولو نه پس په يوې معنی باندې دليل قائم شی،حاصل دا چه مشترک خو دَ ډيرو معنو احتمال لری او ټولې معنی برابرې وی،او دَ عموم مشترک د ناجائز کيدو د وجې ټولې معنی مرد اخستل خوممکن نه وی دې وجې نه يوه معنی متعين کول او په هغې باندې د عمل کولو لپاره ئی د غور او فکر کولو شرط لګولې دې.نوبيا چه دلائلو او قرائنو په رنړا کښې د غور او فکر کولو نه پس کومه معنی متعين شوه هغې له به ترجيح ورکړی او هم په هغې باندې اعتقاد ساتل او عمل کول واجب دی.لکه څنګه چه دَ قروء لفظ په حيض او طهر کښې مشترک دې ليکن علماؤ احنافو غور او فکر اوکړو نو معلومه شوه چه د دې نه حيض مرادې او علماؤ شوافعو چه غور او فکر اوکړو نو معلومه شوه چه د دې نه مراد طهر دې د فريقينو وجوه ترجيح او دلائل په قوف الاخيار جلد اول ص٩٨ کښې کتلې شئ.

دمؤول تعریف او دهغې حکم

وَالْمُؤَوَّلُ وَهُوَمَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوْهِهِ بِغَالِبِ الرَّأْى :وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهِ عَلٰى اِحْتِمَالِ الْغَلَطِ

ترجمه: او موؤل هغه مشترک لفظ دې چه د هغې یوه معنی په غالبې رائې سره راجحه شی او د هغې حکم دا دې چه د غلطئ د احتمال سره په هغې باندې عمل کول واجب دی.

تشریح: د لفظ موضوع څلورم قسم موول دې.موول هغه مشترک دې چه د هغې یوه معنی د مجتهدپه تاویل سره راجحه او متعینه شی یعنی څو پورې چه د مشترک په معنو کښې یوې معنی ته ترجیح حاصله نه وی هغه وخته پورې به هغې ته لفظ مشترک وائی او کله چه یوې معنی ته ترجیح حاصل شی هغې ته موول وائی.

مصنف علیه الرحمت په تعریف کښې د "منَ المشترک" قید د دې لپاره لګولې دې چه دا معلومه شی چه دلته د موول نه هغه مؤول مراد دې چه د مشترک نه پیدا شوې وی کنې نو چه د خفی،مشکل او د مجهول خفاء په څه دلیل لمی سره لرې کړې شی نو هغې ته هم موول وئیلې شی.لیکن دا موول د بیان د اقسامونه دې د لفظ موضوع د اقسامونه نه دې په عبارت کښې د غالبې رائی نه مراد قیاس نه دې لکه چه د ظاهری عبارت نه دا وهم پیدا کیږی،بلکه ظنِ غالب ترې مراد دې یعنی د مشترک په معنو کښې که یوې معنی ته په غالب ظن سره ترجیح ورکړې شوه نو هغې ته موول وائی،ترجیح په خبر واحد سره ورکړې شوې وی او که په قیاس سره ورکړې شوی وی یا په نفس صیغه کښې تامل او غور کولو سره ورکړې شوې وی،یا په سیاق او سباق کښې په غور کولو سره ورکړې شوې وی.په دې ټولو صورتونو کښې مشترک موول کیږی،لیکن که یوې معنی ته په دلیل قطعی سره ترجیح ورکړې شوه نو هغې ته بیا مفسر وائی موول ورته نه وائی په خبر واحد سره د ترجیح ورکولومثال دا دې چه لفظ د "قروء" د حیض او طهر په مینځ کښې مشترک دې لیکن د حضرت عائشه صدیقه (رضی الله عنها) د حدیث "**طلاق الامة تطلیقتان وعدتها حیضتان**" نه معلومیږی چه د قروء نه مراد حیض دې طهر نه دې ځکه چه په دې حدیث کښې دا "فرمان" دې چه وینځه په دوه طلاقو سره مغلظه کیږی،او عدت ئی په دوه حیضونو سره پوره کیږی او د دې وجه دا ده چه د وینځې حق د اصیلې ښځې په نسبت سره نیم دې.لهذا د وینځې طلاق یو نیم او عدت ئی یو نیم حیض کیدل پکار وو.مګر طلاق او حیض خو متجزی کیږی نه. د دې لپاره د دې طلاقونه هم دوه او د دې عدت هم پوره دوه مقرر کړې شو بهرحال د دې حدیث نه دا خبره ثابته شوه چه وینځه به خپل عدت په حیض سره تیروی او کله چه د وینځې عدت حیض دی نو ددی حدیث په دلالت سره دا خبره ثابته شوه چه داصیلې ښځې عدت به صرف حیض وی ځکه چه د دې فصل(جدائی) هیڅوک قائل نشته چه د وینځې عدت حیض دې او اصیلې عدت طهر دې.حاصل دا چه د عائشې(رضی الله عنها) په حدیث سره د حیض په

ذریعه عدت تیرول ثابت شول او حدیث خو د قران مجید شارح دي په دې وجه د دې حدیث نه دا هم ثابته شوه چه په قران پاک کښې د قروء نه مراد حیض دې طهر نه دې د قیاس په ذریعه د ترجیح مثال دا دې چه داسې اووئیلې شی چه د قیاس او عقل تقاضا دا ده چه په آیت کښې دې د قروء نه مراد حیض وی ځکه چه که د قروء نه حیض مراد شی نو ښځه چه درې حیضونه تیر کړی نو په یقین سره به د واجبې ذمه وارئ یعنی د عدت نه اوځی په دې طور سره چه که د طهر په رومبی جز کښې طلاق ورکړې شو نو د حیض سره عدت تیرول د طهر سره د عدت تیرولو ته مستلزم دې ځکه چه د طلاقو د وقوع نه پس چه په کومه موده کښې درې حیضه تیر شی نو په دې موده کښې به درې طهره هم تیر شی لیکن په طهر سره د عدت تیرولو په صورت کښې به بیا داسې نه وی بلکه چه کومه موده کښې درې طهرونه تیر شی نو په هغه موده کښې درې حیضونه نه تیریږی بلکه دوه حیضونه به تیرشی ،بهرحال د حیض مراد اخستو په صورت کښې په درې حیضونو تیرولو سره چونکه د عدت ذمه وارئ نه فارغ کیدل یقینی دی،ځکه چه قیاس هم دا غواړی چه د قروء نه مراد حیض واخستې شی په نفس صیغه کښې په غور او فکر کولو سره د ترجیح مثال دادی چه لفظ دقروء یوه معنی احتماع ده یعنی جمعه کیدو اویوه معنی دانتقال ده یعنی منتقل کیدل،او دا دواړه معنې په حیض کښې موجودې دی ځکه چه د حیض په زمانه کښې وینه د ښځې په رحم کښې جمع هم وی او منتقله هم وی او پاتې شو طهر نو په هغې کښې دا خبره نشته ځکه چه د طهر په زمانه کښې وینه د ښځې په رحم کښې خو جمع وی لیکن منتقله نه وی بهرحال په نفس صیغه کښې د غور کولو نه هم دامعلومیږی چه په آیت کښې د قروء نه مراد حیض دې او طهر تري مراد نه دې په نفس صیغه کښې د غور کولو د مثال په سلسله کښې داسې هم وئیلې شی چه قروء د جمعې صیغه ده او اقل د جمعې درې دی او په درې باندې عمل د حیض مراد اخستو په صورت کښې کیدې شی،د طهر مراد اخستو په صورت کښې نه شی کیدې،ځکه چه په مسنون طریقه باندې په کوم طهر کښې طلاق ورکړې شی که هغه په عدت کښې شمار کړې شی نو پوره درې طهرونه نه شی کیدې بلکه د دریو نه به څه کم وی ځکه چه په کوم طهر کښې طلاق ورکړې شوې دې د هغې څه نه څه حصه د طلاقونه مخکښې تیره شوې ده او که هغه په عدت کښې شمار نه کړې شی بلکه د هغې نه علاوه درې طهرونه تیر کړې شول نو بیا به د دریو نه سوا شی،بهرحال د طهر مراد اخستو په صورت کښې اقل د جمعې درې باندې عمل نه راځی او که حیض مراد شو نو په طهر کښې واقع شوی طلاقونه پس ښځه پوره درې حیضه تیرولې شی غرض داچه په دې انداز سره غور کولو په صورت کښې هم معلومیږی چه د قروء نه مراد حیض دې طهر نه دې.

په سیاق اوسباق کښې د غور کولو د مثال نه مخکښې داخبره په ذهن کښې کینوئ چه د سباق نه مراد هغه قرینه لفظیه ده چه د لفظ مشترک نه مخکښې ذکر وی او د سیاق نه مراد هغه قرینه لفظیه ده چه د لفظ مشترک نه روستو وی،د سباق مثال د الله تعالی دا قول والمطلقت یتربصن بانفسهن ثلثة قروء دې یعنی لفظ د قروء چه مشترک لفظ دې په

دي کښې د حيض معنى راجحه ده او قرينه لفظيه د ثلثه دې چه د مشترک لفظ نه مخکښې دي ځکه چه په ثلثه باندې به عمل هغه وخت ممکن شى کله چه دقروء نه حيض مراد شى لکه چه د دې تقرير پورته تير شوې دى او د سياق مثال د الله تعالى داقول "**احل لکم ليلة الصيام الرفثُ**" او "**احلنا دارالمقامه**" دې ځکه چه په اولنى آيت کښې اُحلَ او په دويم آيت کښې اَحَلَنا مشترک الفاظ دى.په دې طور سره چه د دې معنى نزول کول هم راځى ليکن په اولنى آيت کښې لفظ د الرفث په معنى د جماع دې چه د مشترک لفظ نه موحز دې په دې خبره قرينه ده چه "**احل حل**" حلال کولو نه مشتق دې د حلول نه مشتق نه دې او دويم آيت کښې لفظ د دارالمقامة په معنى د جنت د مشترک لفظ نه مؤخر دې په دې خبره قرينه ده چه **احلنا** دَ"**حلول**" نزول کولو نه مشتق دې .د **حل** نه مشتق نه دې.

د مؤول په تعريف باندې يو اعتراض دې هغه اعتراض دا دې چه موول دَلفظ موضوع په اقسامو کښې شمارل صحيح نه دى ځکه چه موول د فعل تاويل نه حاصليږى.او د فعل تاويل د لفظ موضوع په اقسامو کښې نه دې لهذا موول د لفظ موضوع په اقسامو کښې شمارل صحيح نه دى د دې جواب دا دې چه د موول حصول اګر که په فعل د تاويل سره کيږى ليکن د دې باوجود د موول د لفظ موضوع په اقسام کښې شمارکړې شوې دې ځکه چه د تاويل نه پس حکم صيغې طرف ته مَنسوب وى اوصيغه دلفظ له قبيلى نه ده لهذا مؤل دلفظ په اقسامو کښى شمارل صحيح دى نو داسى به شى ګويا که نص يعنى صيغه د دې حکم سره وارده شوې ده پاتې شوه دا خبره چه تاويل نه پس حکم صيغې ته ولى منسوب وى د دې جواب دا دې چه صيغه اقوى د ليل دې او حکم اقوى د ليل ته منسوب کول اولى وى.هم دا وجه ده چه په منصوص عليه کښې حکم نص طرف ته منسوب وى علت ته منسوب نه وى ځکه چه نص د علت په مقابله اقوى وى لکه مجمل چه په خبر واحد سره د دې تفسير اوکړې شو نو د دې مجمل حکم به قطعى وى حالانکه خبر واحد مفيد د يقين نه دې نو د تفسير کولو نه پس به حکم مفسر طرف ته منسوب شى خبر واحد طرفته نه ،ځکه چه مفسر خبر واحد په مقابله کښې اقوى دې.د موول حکم دا دې چه د مجتهد په تاويل سره کومه معنى متعينه شى په هغې به عمل کول خو واجب وى ليکن د دې احتمال سره چه دا به غلطه وى او صواب به بل طرف ته وى.ځکه چه که تاويل په رائې او په قياس سره ثابت شوې وى نو هغه د خطا او ثواب دواړو احتمال لرى لهذا کوم حکم چه د موول په ذريعه ثابت وى هغه به محتمل وى او که تاويل په خبر واحد سره ثابت شوې وى،نو خبر واحد چونکه مفيد د ظن وى د دې لپاره چه کوم حکم هم په دې موول سره ثابت شى هغه به ظنى وى قطعى نه وى او ظنى څيز د مخالف جانب هم احتمال لرى په دې وجه په موول کښې هم د بلې معنى د صحيح کيدو او د تاويل په ذريعه حاصلې شوې معنى د غلطه کيدو احتمال به په خپل دستور قائم وى،حاصل داچه موول موجب د عمل خو دې ليکن موجب د علم او د يقين نه دې هم دا وجه ده چه موول منکر کافر نه دې.

دویم تقسیم

وَ الْقِسْمُ الثَّانِي فِي وُجُوهِ بَيَانِ بِذَلِكَ النَّظْمِ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ:

ترجمه: او دویم تقسیم د دې نظم د بیان او ظهور په اقسامو کښې دې او هغه څلور دی.

تشریح: په تیرشوی عبارت د مصنف علیه الرحمت کښې د اقسام النظم والمعنی نه مراد تقسیمات دی دې وجې نه د دې قرینې د وجې دلته د قسم ثانی نه مراد تقسیم ثاني دې او حاصل دَ دې دا دې چه هغه نظم د کوم چه په تقسیم اول کښې ذکر شوې دې د هغې دویم تقسیم دَظهور معنی په اعتبارسره دې یعنی که معنی ظاهره ده نو د هغې ظهور څنګه دې سوقاً دې اوکه غیر سوق یعنی دا نظم د مذکوره معنی بیانولو او د مراد کیدو د بیان لپاره راوړې شوې دې په دې معنی کښې د تاویل او د تخصیص احتمال شته یا نشته ،بهرحال د ظهور د معنی په اعتبار سره د هغې نظم چه کوم په معنی باندې دلالت کوی څلور اقسام دی،(۱) ظاهر (۲)،نص (۳)، مفسر (۴)،محکمٌ د دوئ په مینځ کښې د حصر دلیل دا دې چه که د لفظ معنی ظاهره وی نو هغه به د دوه حالونو نه خالی نه وی یا خو به هغه د تاویل او د تخصیص احتمال لری یا به د تاویل او د تخصیص احتمال نه لری،که د تاویل او د تخصیص احتمال لری، نو هغه هم د دوه حالونو نه خالی نه دې څکه چه د معنی ظهور خو به یا فقط د صیغې نه اوشی(مذکوره لفظ خواه که د دغې معنی د بیانولو لپاره راوړې شوې وی خو په دې شرط چه سامع اهل زبان وی یا فقط په صیغې سره به د هغې ظهور نه وی بلکه لفظ به د هغې د بیان لپاره راوړې شوې وی که د معنی ظهور د صرف په صیغه سره کیږی،نو دا ظاهر دې اوکه لفظ په صیغې سره نه ظاهریږی بلکه لفظ د هغې د بیان لپاره راوړې کیږی نو هغه نص دې اوکه دغه معنی د تاویل او تخصیص احتمال نه لری نو هغه هم دوه حالونه خالی نه ده یا خو به ئی د رسول اللهﷺ په زمانه کښې نسخ قبول کړې وی یا نه که اول وی نو مفسر دې اوکه دویم وی نو هغې ته محکم وائی بیا نسخ نه قبلول یا خو په دې وجه وی چه عقلاً په هغې کښې د بدلئ څه احتمال نه وی لکه هغه آیتونه چه د الله تعالی په وجود د الله په وحدانیت او د الله تعالی په صفتونو باندې دلالت کوی او کله دَ نبیﷺ د وصال په و جه د وحی منقطع کیدو سره اول ته محکم لعینه او دویم ته محکم لغیره وائی،داخبره په ذهن کښې کینوئ چه د دې څلورو په مینځ کښې حقیقی تبائن نشته بلکه اعتباری تبائن دې،د دې برعکس دَ رومبی تقسیم اقسام چه په هغې کښې حقیقی تبائن موجود دې د دویم تقسیم په اقسامو ظاهر،نص وغیره کښې اعتباری تبائن په دې طور سره دې چه په ظاهر کښې عدم سوق کلام(کلام د دغې معنی لپاره نه راوړل) معتبر دی او په نص کښې سوق کلام(کلام د دغې،معنی لپاره راوړل) معتبر دی،په مفسرکښې قبول د نسخ معتبر دې او په محکم کښې عدم قبول د نسخ معتبر دې او حقیقی تبائن څکه موجود نه دې چه محکم په ظهور کښې د مفسر نه اقوی دې مفسر د نص نه اقوی دې او نص د ظاهر نه اقوی دې،نوظاهر خو په نص

کښې موجود وی نص په مفسر کښې موجود وی او مفسر په محکم کښې موجود وی او کله چه دوه اقسام جمع شی نو په هغې کښې حقیقی تبائن موجود نه وی او د اول تقسیم په اقسامو خاص عام وغیره کښې خو حقیقی تبائن موجود دې نو په دې وجه مصنف علیه الرحمة د هغې د مقابل اقسامو ذکر نه دې کړې او د دویم تقسیم په اقسامو کښې خو حقیقی تبائن نه شی موندې د دې وجې نه ئې بیا ورپسې د هغې د مقابل اقسامو ذکرکړې دې. او فرمائیلی ئې دی چه د ظهور په اعتبارسره د نظم څلورو اقسامو لپاره د هغې مقابل په خفاء کښې څلور اقسام نور هم شته او څنګه چه په ظهور کښې بعض د بعض نه اولی دی نو دغه شان د هغې په مقابل اقسامو کښې د خفاء په اعتبار سره بعض د بعض نه اقوی دی، د خفاء په اعتبار سره څلور اقسام دا دی:

(۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابه، د دې په مینځ کښې د لیل د حصر دا دې چه که د لفظ معنی خفی وی نو د هغې صورته دوه دی یا به د دې خفاء د څه عارض د وجې وی نو هغه خفی دې او که د نفس صیغې د وجې خفاء وی نوبیا د هغې هم دوه صورته دی یا به په سیاق او سباق سره د هغې ادراک ممکن وی اویا په سیاق اوسباق اراك ئی ممکن نه وو نو د هغې هم دوه صورته دی یا به د متکلم د طرفه د هغې د وضاحت توقع وی یا به د توقع نه وی که اول وی نو مجمل دې او که دویم ی نو هغه متشابه دې په دې موقعه به دا بیانول هم مناسب وی چه د تقسیم ثانی او د تقسیم رابع دواړو تعلق د کلام سره دې او د تقسیم اول او د تقسیم ثالث تعلق د کلمې سره ذې د ثانی او رابع تعلق د کلام سره په دې وجه دې چه تقسیم ثانی د مراد ظاهرولو په اعتبار سره دې او تقسیم رابع د مراد ثابتولو په اعتبار سره دې او مراد دوه کلمو په مینځ کښې د نسبت نوم دې او کلام هغه لفظ دې چه د اسناد سره دوه کلمو ته متضمن وی او اسناد په دوه کلمو کښې د یوې نه بلې کلمې طرف ته داسې منسوب وی چه مخاطب ته پوره پوره فائده حاصله شی حاصل دا چه مراد د دوه کلمو په مینځ کښې د نسبت نوم او کلام په حقیقت کښې هم د دې نسبت نوم د ،دې وجې نه تقسیم ثانی او رابع دواړه د کلام سره متعلق دی داسې هم وئیلې کیږی چه د تقسیم ثانی په ذریعه د مرادظهور کیږی او د تقسیم رابع په ذریعه په مراد باندې اطلاع حاصلیږی او ظهور د مراد او وقوف علی المراد دواړه په کلام سره کیږی، په دې وجه د تقسیم ثانی او تقسیم رابع تعلق د کلام سره دې، او اول تقسیم ثالث تقسیم د کلمې سره څکه تعلق ساتی چه اول د تقسیم د وضع په اعتبار سره دې او وضع وائی لفظ د معنی لپاره متعین کولو ته او دا د معنی تعیین مفرد دې او دریم تقسیم د لفظ د استعمال په اعتبار سره دې او د لفظ استعمال هم معنی مفرده ده ،مختصر دا چه په دواړو کښې معنی مفرده ملحوظه ده، او معنی مفرده د کلمې وی د کلام نه وی، دې وجې نه د اول او دریم تقسیم تعلق د کلمې سره دې د کلام سره نه دې.

د ظاهر تعريف

الظَّاهِرَ وَهُوَمَا ظَهَرَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِنَفْسِ صِيغَةِ

ترجمه: ظاهر هغه لفظ دې چه د هغې مراد د نفس صيغې نه ظاهر شي

تشريح: دَ دويم تقسيم د لاندې بيان کړې شوی څلور قسمونو کښې اولنې قسم "ظاهر" دې او ظاهر د هغې کلام نوم دې چه صرف د هغې په اوريدو سره اوريدونکی ته د هغې کلام مطلب او مراد معلوم شي يعنې محض په صيغې سره د کلام مراد سامع ته ظاهر شي او سامع د مراد معلومولو لپاره د طلب او د تامل او د قرينې محتاج نه وی ځکه چه په خفی او مشکل وغيره کښې د طلب او تامل محتاج وی ليکن شرط دا دې چه سامع د هغې ژبې نه اشنا او واقف، وی په کومې ژبې کښې چه کلام شوې دی.دلته هم په تعريف باندې دا اعتراض کيدې شی چه په معرف(بفتح الراء) کښې هم دالظاهر په ضمن کښې ظهور مذکور دې او په معرف (بکسر الراء) کښې هم د **ماظهرالمراد منه** په ضمن کښې ظهور مذکور دې او معرف(بالفتح) خو به معرف(بالکسر) باندې موقوف وی دې وجې نه ظهور په ظهور باندې موقوف شو او د ظهور په ظهور باندې موقوف کيدل "**توقف الشئ على نفسه**" دې او هم دا "ورديې چه دې وجه د ظاهر په تعريف کښې د ورلازم شو او دَ ورباطل دې او کوم څيز چه مستلزم دَ باطل وی نو هغه پخپله باطل وی دې وجې نه د ظاهر دا تعريف باطل دې د دې جواب دا دې چه معرف(بفتح الراء) کښې اصطلاحی ظهور مراد دې او معرف(بکسر الراء) کښې لغوی ظهور يعنې وضوح او انکشاف مراد دې او د دې دواړو په مينځ کښې تغائر دې.او کله چه د دې دواړو په مينځ کښې تغائر دې نو توقف د شی په خپل نفس باندې او د ور لازم نه شو د ظاهر د تعريف نه خفی،مشکل،مجمل او متشابه ټول خارج دی.ځکه چه دَ دې څلورو واړو دوه حيثيتونه دی،(۱) دَ معنی د ظهور نه مخکښې (۲). د معنی دَظهور نه پس،که په دې کښې د ظهور د معنی نه دَ مخکښې حيثيت اعتبار اوکړې شي نو دا څلور واړه بيا دَ بنفس الصيغة په قيد سره د ظاهر دَ تعريف نه خارجيږی ځکه چه د دې څلور واړو مراد سامع ته په نفس صيغې سره نه ظاهريږی بلکه د خفی مراد په طلب سره ظاهريږی،او د متشابه نه مراد ظاهريدو په دې دنيا کښې څه اميد نشته د نفس صيغې په قيد سره دَ ظاهر د تعريف نه نص مفسر او محکم هم خارجيږی ،نص خو په دې وجه خارجيږی چه د نص د معنی ظهور نفسِ صيغې سره نه کيږی بلکه سوق وغيره داسې معنی د وجې کيږی کومه معنی چه د متکلم دَ طرف مونديې شی او مفسر او محکم په دې وجه خارجيږی چه په دې دواړو کښې د معنی ظهور صرف په صيغې سره نه کيږی.بلکه په دې کښې داسې لفظی او عقلی قرائن موندل هم ضروری دی چه په مفسر کښې د تاويل او د تخصيص او په محکم کښې د نسخ دروازه بنده کړی.دا ياد لرئ چه د ظاهر دَ تعريف نه نص او مفسر او محکم خارجول هغه وخت صحيح کيږی کله چه د دې څلورو اقسامو په مينځ کښې تبائن او تغائر اومنلې شی.او دې څلورو ته

اقسام متبائنه اوئیلي شی لکه چه دمتاخرینو مذهب دې لیکن که دې ته اقسام متداخله اووئیلي شی یعنی داسې اوونیلي شی چه په دې کښې ادنی په اعلی کښې داخل دې یعنی ظاهر په نص کښې.نص په مفسر کښې اومفسرپه محکم کښې داخل دې لکه چه متقدمینو مذهب دې نو په دې صورت کښې نص.مفسر او محکم د ظاهر د تعریف نه خارجول صحیح نه دی په اصل کښې په دې باره کښې اختلاف دې چه د ظاهر .نص.مفسر او محکم په مینځ کښې تبائن شته او که نه.متاخرین علماؤ د دې څلورو اقسامو په مینځ کښې د تبائن قائل دی.په دې طور سره چه په ظاهر کښې عدم سوق شرط دې او په نص کښې سوق شرط دې یعنی په نص کښې دا خبره شرط ده چه متکلم به کلام د دې معنی لپاره راوړې وی چه په کومه معنی کښې هغه کلام نص وی او په ظاهر کښې دا خبره شرط ده چه متکلم به دا کلام د هغې معنی لپاره نه وی راوړې په کومه معنی کښې چه دغه کلام ته ظاهر وئیلي شوې دې،لکه چه **کلّه جاءنی القوم** اووئیلي شی نو دا کلام به د قوم د راتلو د بیانولو په سلسله کښې نص واقع وی،ځکه چه دا کلام هم د دې مقصد بیانولو لپاره راوړې شوې دې او کله چه **رایت فلاناحین جاءنی القوم** اووئیلي شی نو دا کلام به د فلانی د لیدو لپاره نص او د قوم د راتلو په سلسله کښې ظاهر واقع وی ځکه چه د دې کلام نه د متکلم مقصد د فلانی رؤیت بیانول دی د قوم راتګ بیانول نه دی نو چونکه متکلم دا کلام د فلانی د رؤیت د بیانولو لپاره ئی راوړې دې او د قوم د راتګ بیانولو لپاره ئی نه دې راوړې بلکه د قوم راتګ خود بخود د کلام نه ظاهرېږی.دې وجې نه دا کلام په رؤیت فلان کښې نص او د قوم په راتګ کښې ظاهر واقع شو،بهرحال کله چه په نص کښې سوق شرط دې او په ظاهر کښې عدم سوق شرط دې نو د دې دواړو په مینځ کښې تبائن متحقق سو.

دغه شان په نص او مفسر کښې تبائن دې په دې طور سره چه په نص کښې د تاویل او د تخصیص احتمال وی او په مفسر کښې دا احتمال نه وی هم دغه شان د مفسر او محکم په مینځ کښې تبائن د ځکه چه په مفسر کښې د نسخ احتمال وی او په محکم کښې د نسخ احتمال نه وی حاصل داچه د متاخرینو په نزد د دې څلورو اقسامو په مینځ کښې تبائن شته او د متقدمینو مذهب دا دې چه د دې څلورو اقسامو په مینځ کښې تبائن نشته بلکه عموم خصوص مطلق دې یعنی ظاهر عام مطلق دې په دې طور سره چه په ظاهر کښې عدم سوق یعنی کله چه دې کښې سوق وی او کله نه وی او نص خاص مطلق دې په دې طور چه په دې کښې سوق موندل شرط دی،نوکوم کلام چه نص واقع شی نو هغه ظاهر خو کیدې شی لیکن کوم کلام چه ظاهر واقع شی د هغې لپاره نص کیدل ضروری نه دی هم دغه شان نص د مفسر په مقابله کښې عام مطلق دې او مفسر د نص په مقابله کښې خاص مطلق دې په دې طور چه نص د دې خبرې نه عام دې چه په دې کښې د تاویل او د تخصیص احتمال وی یا نه وی یعنی په نص کښې د تاویل او د تخصیص احتمال کله وی او کله نه وی لیکن په مفسر کښې د تاویل او د تخصیص احتمال نه کیدل شرط دی،نو په دې اعتبارسره نص عام مطلق شو او مفسر خاص مطلق شو،هم دغه شان مفسر د محکم په مقابله کښې عام مطلق دې او محکم د

هغه په مقابله کښې خاص مطلق دې، په دې طور سره چه مفسر د دې خبر نه عام دې چه د نسخ احتمال به لرې یا به ئې نه لرې او په محکم کښې د نسخ احتمال نه کیدل شرط دی. نو په دې اعتبار سره مفسر عام او محکم خاص مطلق شو بهرحال د متقدمینو په نزد د دې څلورو په مینځ کښې د عموم خصوص مطلق نسبت دې.

د نص تعریف

وَ النَّصُّ وَهُوَمَا اِزْدَادَ وُضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ بِمَعْنًى فِى الْمُتَكَلِّمِ : نَحْو قَوْله تَعَالَى: فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبَاعَ الآية، فَإِنَّهٗ ظَاهِرٌ فِى الْإِطْلَاقِ نَصٌّ فِى بَيَانِ الْعَدَدِ ؛ لِأَنَّهٗ سِيْقَ الْكَلَامُ لِاَجْلِهٖ

ترجمه: او نص هغه کلام دې چه په هغې کښې د ظاهر په نسبت سره وضاحت زیات وی د داسې معنی په سبب سره چه په متکلم کښې وی لکه د الله تعالی فرمان دې نکاح کوئ تاسو د هغې ښځو سره چه تاسو ته ښه ښکاره شی، دوه دوه یا درې درې یا څلور څلور. دا ظاهر ده په اطلاق کښې نص ده په بیان د عدد کښې ځکه سوق د کلام د همدې معنی لپاره دی

تشریح: نص د "نصصت الدابة" نه ماخوذ دې دا هغه وخت وئیلې کیږی کله چه یو سړې یو څناور د هغه د عادتی رفتار نه په زیات رفتار باندې اماده کړی. د مجلس عروسی (نوې ناوې مجلس) نوم هم نص په دې وجه ایښې شوې دې چه د نورو مجالسو په مقابله کښې د تکلفاتو په ذریعه د دې ظهور زیات وی، د مصرح کلام نوم هم نص په د وجه ایښې شوې دې چه د سوق وغیره د وجې نه په دې کښې د ظاهر په مقابله کښې وضوح او انکشاف زیات وی غرض دا چه په نص کښې د ننه د زیاتی او د ښکاره کولو معنی ملحوظې دی نو د نص تعریف دا شوه نص هغه لفظ دې چه په هغې کښې د ظاهر په نسبت سره ظهور او وضوح زیات وی، مګر دا ظهور او وضاحت د صیغې نه علاوه په داسې سبب سره وی چه کوم سبب د متکلم د طرفه اوموندې شی یعنی د نفس صیغې نه مراد د متکلم مفهوم نه وی بلکه د دې کلام سره سیاقاً او سباقاً داسې لفظی قرینه ذکر کړې شوې وی چه په دې خبره دلالت اوکړی چه متکلم د سوق کلام نه فلانئ معنی مراد اخستې ده او وجه د دې دا ده چه کومه معنی متکلم په ذهن کښې ده هغه یو امر باطن دې او دا خبره مسلمه ده چه امر باطن د سامع په مخکښې بغیر د قرینې نه نه شی واضح کیدی لهذا د دې امرباطن د ظاهرولو لپاره د قرینې موجودیدل ضرور دی د ظاهر او نص دواړو مثال بیانولو کښې مصنف رحمه الله د الله تعالی فرمان "**فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنی و ثلث ورباع**" ذکر کړې دې ځکه چه دا آیت د نکاح په مباح کیدو کښې ظاهر دې ځکه چه "فانکحوا" اګر که د امر صیغه ده او امر عام طور سره وجوب لپاره راځی لیکن دلته د امر صیغه د وجوب لپاره نه ده لهذا د امر صیغه ادنی مرتبې یعنی په اباحت باندې محمول ده نو چونکه په دې ایت کښې د فانکحوا صیغې

اوریدو سره سمدستی سامع ته د نکاح د اباحت علم راځی او سامع د دې معنی د معلوم ولو لپاره قرینې وغیره ته محتاج نه دی دې وجې نه د نکاح د اباحت په سلسله کښې دا کلام ظاهر دې پاتې شو دا سوال چه کله دا آیت د نکاح په اباحت کښې ظاهر دې نو د نکاح د اباحت بیانولو لپاره دا طلاق لفظ ولې ذکر شوې دې دا اباحت لفظ ولې نه دې ذکر شوې؟ د دې جواب دا دې چه لفظ اطلاق ذکر کولو کښې دې خبرې ته اشاره شوې ده چه په نکاح کښې حرمت او ممعانت اَصل دې ځکه چه نکاح د ښځې د رقیق جوړولو نوم دې او د ښځې حره او ازاد کیدل دَ دې منافی دی، بهرحال دا آیت د نکاح د اباحت په سلسله کښې ظاهر دې او دا آیت د مثنی و ثلث و ربع په قرینې سره د عدد د بیان په سلسله کښې نص دې ځکه چه دا آیت هم د بیان عدد لپاره راوړې شوې دې ځکه چه امر کله په داسې څیز باندې وارد وی چه چرته په یو قَید سره مقید وی او امر د وجوب لپاره نه وی نو د هغې دغه څیز ثابتول مقصد نه وی بلکه دغه قید ثابتول مقصود وی لکه چه "بیعوا سواءً بسواء" کښې امر چونکه د سواءً بسواء قید سره مقید دې دلته د بیعې اباحت یا وجوب بیانول مقصَد نه دې بلکه د قید یعنې د برابرً، برابر خرخول، ثابتول مقصود دی نو هم دغه شان په دې آیت کښې امر بالنکاح چونکه د عدد "مثنی وثلث وربع" په قید سره مقید کړې شوې دې دې وجې نه هم د نکاح اباحت یا و جوب بیانول مقصود نه دی بلکه قید یعنی دوه درې او څلور عدد ثابتول مقصود دی په دې خبره چه دا آیت د عدد د بیان لپاره راوړې شوې دې دویم دلیل دا دې چه الله تعالی د ټولو نه اول ړومبې عدد یعنی "مثنی" ذکر کړې دې بیا د دې نه روستو عدد ثلث او بیا ئی وریسې عدد ربع ذکر کړې دې بیا ئی د دې اعدادو نه پس هغه ذکر کړې دی کوم چه عدد نه دې او دغه غیر عدد ئی په انصاف نه کولو پورې معلق کړې دې لکه چه فرمائی **فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدةً** " یعنی که تاسو د ډیرو ښځو په مینځ کښې د ا نصاف نه کولو نه ویریږئ نو په دې صورت کښې بیا صرف په یوې ښځې اکتفاء وکړی نو په دې مذکور آیت کښې د عدد ذکر مقدم کول او غیر عدد :یو :: ذکر :مؤخر کول ددی خبرې علامه ده چه دا آیت د عدد د بیانولو لپاره راوړې شوې دې دریم دلیل دا دې چه د نکاح جواز د دې آیت د نزول نه مخکښې د نورو نصوصو او د رسول الله ﷺ د فعل نه معلوم شوې دې لیکن عدد د هغې نه مخکښې نه دې بیان شوې ا و کله چه خبره داسې ده نو دا آیت صرف د عدد بیان لپاره شو او کله چه دا آیت د عدد د بیان لپاره راغلې دې نو دا آیت د عدد د بیان په سلسله کښې نص دې ،غرض دا چه مذکوره ایت "**فانکحوما طاب لکم من النساء**" الایة د نکاح د اباحت په حق کښې ظاهر دې او د عدد د بیان په حق کښې نص دې.

د مفسر تعریف

وَ الْمُفَسَّرُ وَهُوَمَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلَى وَجْهٍ لَايَبْقٰى فِيْهِ اِحْتِمَالِ التَّخْصِيْصِ وَالتَّاوِيْل نَحْو قَوْله تَعَالٰى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُوْنَ:

ترجمه: او مفسر هغه کلام دي چه په هغې کښې د نص په مقابله کښې زيات وضاحت په دې طور سره چه په هغې کښې د تخصيص او د تاويل احتمال باقي پاتې نه شي لکه چه الله تعالى فرمائي ټولو فرښتو په اجتماعي طور سره سجده اوکړه

تشريح: مفسر تفسير د باب تفعيل اسم مفعول دي او د فسر نه ماخوذ دي چه معنى ئې داسې کشف دي چه په هغې کښې هيڅ قسم شبه نه وي نو دلته د مفسر نه مراد هغه کلام دي چه مراد ئې دومره قدر منکشف وي چه په هغې کښې په هيڅ طريقه هيڅ شبه نه شي موندې کيدلې بعضې حضرات وائي چه فسر د سفر نه مقلوب دي او د سفر معنى هم کشف دي لکه **"والصبح اذا اسفر"** په هغې صبا م قسم چه کله هغه روښانه شي "وئيلې شي سفرت المرة عن وجهها النقاب" ښځې د خپل مخ نه نقاب پورته کړو او هم د دې نه سفير راغلې دې ځکه چه سفير هم په دوه کسانو کښې د يو کس مراد بل ته واضح او منکشف کوي. مسافرته مسافر په دې وجه وائي چه ده ته د خلقو اخلاق او د عالم احوال منکشف کيږي. ځنې حضرات وائي چه فسر او سفر په دې دواړو کښې دَ يو بل نه بالکل مقلوب نه دي بلکه دواړه مستقل دي، د دواړو حيثيت برابر دې او د دواړو معنى کشف دې خو دومره فرق دې چه سفر کشف ظاهر لپاره راځي او فسر د کشف باطن لپاره راځي، د اصول فقه په اصطلاح کښې مفسر هغه کلام دې چه په هغې کښې د نص په نسبت سره وضاحت دومره قدر سوا وي چه په هغې کښې د تاويل او د تخصيص احتمال باقي پاتې وي.

بهرحال مفسر هغه کلام دي چه په هغې کښې دومره درجه وضاحت حاصل وي چه هغه د متکلم دَ مراد نه علاوه د بلې معنى احتمال نه لري او په هغې سره د تاويل او د تخصيص احتمال منقطع کيږي فاضل مصنفؒ د مفسر په مثال کښې د الله تعالى فرمان **"فسجد الملائکه کلهم اجمعون"** پيش کړې دې. تفصيل د دې دا دې چه لفظ د "فسجد" د ملائکو عليهم السلام د سجدې کولو په سلسله ظاهر دې ځکه تفصيل د دې دا دې چه لفظ دَ **فسجد** "د ملائکو عليهم السلام د سجدې کولو په سلسله کښې ظاهر دې ځکه چه دا لفظ د خپلې صيغې په اعتبار سره په سجود د ملائکو عليهم السلام باندې دلالت کوي او د آدم عليه السلام د تعظيم په بيانولو کښې نص دی ځکه چه دا کلام دآدم ع: دتعظيم بيانولو لپاره راوړې شوې دې خودومره ده چه دا کلام يعنى فسجد الملائكة دتخصيص او دتاويل احتمال لري دتخصيص احتمال خوځکه لري چه فسجد الملائکه کښې ملائکه اګر که عام دې او ټولو فرښتو ته شامل دې ليکن دا احتمال په خپل دستور سره اوس هم موجود دې، چه سجده به بعضې فرښتو کړې وي ټولو فرښتو به نه وي کړې او په آيت کښې به دَ ملائکو نه بعضې ملائک مراد وي لکه چه په **اذقالت الملائکۃ يامريم** کښې د ملائکو نه مراد صرف جبرائيل عليه السلام مراد دي نو په دې صورت کښې به لفظ د ملائکو عام مخصوص منه البعض شي يعنى په لفظ د ملائکه کښې به دَتخصيص احتمال راشي او دَ تاويل احتمال په دې وجه دې چه معلومه نه ده ملائکو په يو ځل يو شان په اجتماعي طورسره سجده کړې ده او که خانله سجده کړې وه يعنى د يو ځائې سجده کولو احتمال هم کيدې شي او د خانله خانله

سجده کولو احتمال هم شته بهرحال "فسجدالملائکة" کښې د تخصیص او تاویل دواړو احتمال شته خوکله چه د الملائکة نه پس کلهم لفظ زیات شو نو دتخصیص احتمال منقطع شو او دا ثابته شوه چه سجده ټولو فرښتو کړې ده او کله چه په لفظ اجمعون سره د ځانله ځانله سجدې کولو تاویل احتمال ختم شو او دا ثابته شوه چه ټولو فرښتو یو شان اجتماعی طور سره سجده کړې ده او کله چه په لفظ د کلهم او په لفظ دَ اجمعون سره د تخصیص او د تاویل احتمال منقطع شو نو دا کلام مفسر شو.

مصنف په ذکر کړی مثال باندې یو څو اعتراضونه دی ړومبې اعتراض دا دې چه د مذکوره مثال په باره کښې دا وئیل چه لفظ د اجمعون سره د تاویل احتمال منقطع شو او دا کلام مفسر شو ،غلط دی ځکه چه د لفظ اجمعون زیاتولو باوجود تراوسه دا احتمال باقی دا چه ملائکو علیهم السلام سجده په شکل د حلقې سره کړې وه یا د صف جوړولو په شکل کښې دا احتمال خو نه په لفظ د اجمعون سره لرې کیږی او نه په لفظ د کلهم سره او کله چه دا احتمال باقی دې نو مذکوره آیت د مفسر مثال څنګه کیدې شی؟ جواب دا دې چه معترض د کوم احتمال ذکر کړې دې هغه احتمال د دې د مفسر کیدو منافی نه دې ځکه چه د مفسر کیدو منافی هغه احتمال وی کوم احتمال چه د هغې مقصد منافی وی د کوم مقصد لپاره چه دغه کلام راوړې شوې وی،حالانکه د دې کلام مقصد د آدم علیه السلام دتعظیم بیانول دی او د آدم علیه السلام تعظیم په هر صورت کښې موجود دې ،ملائکو سجده په شکل د حلقې باندې کړې وی او که د صف نو کله چه په دواړو صورتونو کښې د حضرت آدم علیه السلام تعظیم موجود دی نو دا احتمال د آدم علیه السلام د تعظیم په بیان کښې مضر نه دې او کله چه دا احتمال د آدم علیه السلام د تعظیم په بیان کښې مضر نه دې نو دا احتمال د مفسر کیدو منافی هم نه شو او دا کلام د مفسر په مثال کښې ذکر کول صحیح شول.دویم جواب دا دې چه مونږه د دې خبرې مدعیان هیڅ کله نه یو چه مذکوره کلام یعنی فسجد الملائکة من کل الوجوه مفسر دې بلکه زمونږه د عوی خو دا ده چه دا کلام د بعضو اعتباراتو په سبب مفسر دی یعنی صرف په دی اعتبار سره دی چه ټولو فرښتو په اجتماعی طور سره سجده کړې ده،بهر حال کله چه مونږه په هر اعتبارسره مفسر دې چه ټولو فرښتو په اجتماعی طور سره سجده کړې ده بهرحال کله چه مونږه په هر اعتبار سره د مفسر کیدو دعوی نه کوو بلکه په بعض اعتبارتو سره ئی د مفسر کیدو مدعیان یو نو اوس د بعض احتمالاتو باقی پاتې کیدل چه فرښتو حلقه جوړول سره سجده کړې ده یا صف جو ړولو سره ئی سجده کړې ده د دې کلام د بعض اعتباراتو په سبب مفسر کیدو کښې مضر نه شی کیدې،یعنی د دې احتمال باوجود هم دا کلام د بعض اعتباراتو د وجې مفسر دې.

دویم اعتراض دا دې چه په مذکوره کلام "فسجد الملائکه کلهم اجمعون" کښې دملائکو نه د ابلیس استثناء شوې ده.او په استثناء کښې هم یو قسم تخصیص وی په دی طور سره چه مستثنی دمستثنی منه له افرادونه په سره مستثنی خاص کیږی نو ابلیس استثنی دملائکونه دده خبری علامه ده چه کلام د تخصیص احتمال لری اوپه کوم کلام

کښې چه د تخصیص احتمال د وجود وی، هغه کلام مفسر کیدي نه شي لکه چه د مفسر د تعریف نه دا خبره واضحه شوې ده په دې وجه مذکوره کلام **"فسجد الملائکة کلهم اجمعون الا ابلیس"** دَ استثناء د وجې مفسر نه دې او دا کلام د مفسر په مثال کښې پیش کول صحیح نه دی د دې یو جواب خو دا دی چه استثنی د تخصیص له قبیلې نه نه ده ځکه چه تخصیص هغه ته وائی چه د کلام مستقل موصول په ذریعه وی او استثناء مستقل کلام نه وی لهذا استثناء تخصیص هم نه شو او کله چه استثناء تخصیص نه شو نو په دې کلام کښې به احتمال د تخصیص هم نه وی. او کله چه په دې کلام کښې احتمال د تخصیص نشته نو بیا دا کلام بلاشبه مفسر دې او استثناء د دې د مفسر کیدو مضر نه ده دویم جواب دا دی الا ابلیس استثنی منقطعه ده او استثنی منقطه هغه وی چرته چه مستثنی د مستثنی منه په افرادو کښې داخل نه وی او ابلیس خو په ملائکو کښې هرګز داخل نه وه ځکه د جنیاتو نه حساب دی په دې وجه ابلیس د ملائکو په زمره کښې نه راځي او د ملائکو نه د ابلیس استثنی استثنی منقطعه شوه او کله چه داسې ده نو د ملائکو نه د ابلیس استثنی به تخصیص نه وی ځکه چه تخصیص لپاره ضروری دی چه مخصوص (مستثنی) به په مخصوص منه(مستثنی منه) کښې داخل وی، بهرحال دا خبره ثابته شوه چه د ابلیس استثناء تخصیص نه دی او کله چه د ابلیس استثناء تخصیص نه دې نو مذکوره کلام د تخصیص محتمل هم نه شو او کله چه په دې کلام کښې تخصیص احتمال نشته نو دا کلام بغیر د څه شبهې نه مفسر شو.

دریم اعتراض دا دې چه د الله تعالی فرمان **"فسجد الملائکة کلهم اجمعون الا ابلیس"** د محکم مثال دې حالانکه فاضل مصنف رحمه الله دا دَ مفسر په مثال کښې ذکر کړې دې، او دا کلام د محکم مثال ځکه دې چه دا کلام خبر دې الله تعالی د دې کلام په ذریعه د آدم علیه السلام د مسجود ملائک او غیر مسجود ابلیس کیدو خبر ورکړې دې او خبر د نسخ احتمال نه لری او کوم کلام چه د نسخ احتمال نه لری هغه محکم وی په دې وجه دا کلام هم محکم دې او کله چه دا کلام محکم دې نو دا د محکم په مثال کښې پیش کول پکار وُو نه د مفسر په مثال کښې د دې. جواب دا دې چه دا کلام د خپل اصل په اعتبار سره د نسخ احتمال لری لیکن د خبریت د عارض کیدو د وجې دا احتمال مرتفع شو یعنی اصلاً د دې کلام په ذریعه ملائکو ته دا حکم ورکړې شوې وو چه دوئ دې آدم علیه السلام ته سجده او کړی او دا حکم د نسخ احتمال لری یعنی د حکم نه پس دا احتمال وو چه الله تعالی دا حکم منسوخ کړی او فرښتې د سجدې کولو نه منع کړی لیکن چه کله فرښتو آدم علیه السلام ته سجده او کړه نو اوس دا کلام خبر شو او د عارض خبریت د وجې نه د منسوخ کیدو احتمال ختم شو ځکه چه نسخ په داسې کلام کښې وی چه کوم کلام په یو شرعی حکم باندې دلالت کوی او په داسې کلام کښې نسخ نه وی چه په کوم کښې د یوې واقعې خبر ورکړې شوې وی

بهرحال کله چه دا کلام د خپل اصل په اعتبار سره د نسخ احتمال لری نو دا کلام د محکم په مثال کښې پیش کول صحیح نه دی بلکه دا کلام د مفسر مثال واقع شوې دې د دې

آیت د مفسر په مثال کښې په واقع کیدو کښې یو قسم شبهه وه د دې وجه نه د توضیح مصنف د مفسر په مثال کښې د الله تعالی فرمان "قاتلوالمشرکین کافة" پیش کړې دې ځکه چه دا قول د شرع د احکامو د قبیلې نه دې او "فسجدالملائکة" الایه د اخبارو د قبیلې نه دې او "قاتلوالمشرکین کافة" مفسر په دې وجه دې چه لفظ مشرکین اګر چه عام دې لیکن د تخصیص احتمال لری، یعنی کیدې شی چه د ټولو مشرکینو د قتلولو حکم نه وی بلکه د بعضې د قتلولو حکم وی، لیکن کله چه کافةً اووئیلې شو نو د تخصیص دا احتمال منقطع شو او بلااستثناء د ټولو مشرکینو د قتلولو حکم ثابت شو او په دې وجې سره دا کلام مفسر شو لیکن د مشرکینو د قتلولوحکم شرعی حکم دې او شرعی حکم د نسخ احتمال لری دې وجې نه دا کلام محکم نه شوبلکه مفسر شو، او دا کلام صرف د مفسر په مثال کښې پیش کول صحیح دی او محکم مثال کښې پیش کول صحیح نه دی.

د مفسر حکم اود محکم تعریف

وَحُكْمُهُ الايْجَابُ قَطْعًا بِلا اِحْتِمَالِ تَخْصِيصٍ وَلاتَاوِيْلَ اِلَّا اَنَّهُ يَحْتَمِلُ النَّسْخَ فَاِذَا اِزْدَادَ قُوَّةً وَاُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهِ عَنْ التَّبْدِيلِ سُمِّیَ مُحْكَمًا:

ترجمه: او د مفسر حکم دا دې چه د تخصیص او دتادیل د احتمال نه بغیر د هغې حکم قطعی طور سره ثابت وی مګر مفسر د نسخ احتمال لری نو چه کله د مفسر په قوت کښې اضافه اوشی او د تبدیل او د نسخ نه د هغې مراد محکم او ممتنع کړې شوې وی نو دهغې نوم محکم دې.

تشریح: مصنف علیه الرحمت د مفسر حکم بیانولو کښې فرمائی چه د مفسر په ذریعه کوم حکم ثابت وی هغه به قطعی او یقینی طور سره ثابت وی یعنی په هغې به اعتقاد کول هم واجب وی او عمل کول به هم واجب وی، نه به په هغې کښې د تخصیص احتمال وی او نه به د تاویل احتمال وی خو دومره ده چه د منسوخ کیدو احتمال به ئی ضرور وی لیکن دا خیال ساتئ چه د منسوخ کیدو احتمال به هم صرف د عهد رسالت ﷺ پورې وی ګینی نو د هغه د وفات نه پس ټول په ټول محکم شو، ځکه چه ناسخ هغه کیدې شی چه د وحی په ذریعه ثابت وی او د هغه په وفات سره د وحی سلسله منقطع شوې ده لهذا د هغه د وفات نه پس ناسخ هم نه شی ثابتیدلې اوکله چه د هغه د وفات نه پس ناسخ نه شی ثابتیدلې نو هیڅ یو حکم د منسوخ کیدلو احتمال هم نه لری.

بهرحال په مفسرکښې د رسول الله ﷺ د حیات پور خو د منسوخ کیدو احتمال وو مګر د دنیا نه د تشریف وړلو نه پس دا احتمال باقی پاتې نه شو فاضل مصنف علیه الرحمت د تقسیم ثانی د څلورم قسم یعنی د محکم په تعریف کښې اوفرمائیل چه د کوم کلام مراد او مطلب د مفسر په نسبت سره زیات قوی او مضبوط وی او د نسخ د احتمال نه هغه بند شوې وی یعنی په هغې کښې د نسخ احتمال نه وی نو د هغې نوم محکم دې او د نسخ احتمال نه

لرلو دوه صورته دي يو دا چه د کلام په ذات کښې داسې معنى موجوده وي چه نسخې احتمال ختموي لکه د توحيد آيتونه او د صفاتو آيتونه شول. دويم دا چه د رسول الله ﷺ د وفات د وجې د نسخ احتمال منقطع شوې وي اول ته محکم لعينه او دويم ته محکم لغيره وائي فاضل مصنف رحمه الله د نص او د مفسر په تعريف کښې د "ازداد" نه پس د "وضوحا" لفظ ذکر کړلو او د محکم په تعريف کښې ئې د "ازداد" نه پس قوة لفظ د وضوحا په ځائې ذکر کړې دې.
په دې سره ئې دې خبرې ته اشاره کړې ده چه په نص کښې د ظاهر په نسبت سره او په مفسر کښې د نص په نسبت وضاحت سوا وي. ليکن محکم په ظهور او د وضوح کښې هم د مفسر په مرتبه کښې وي خو دومره ده چه په محکم کښې د مفسر په نسبت سره قوت زيات وي لکه چه محکم نسخ نه قبلوي حالانکه مفسر نسخ قبلوي نو مفسر او محکم په ظهور او وضوح کښې خو صرف په يوه مرتبه کښې دي او په قوت کښې د مفسر په نسبت سره محکم سوا شوې دې. په دې وجه فاضل مصنف رحمه الله د محکم په تعريف کښې د "ازداد" نه پس د قوة لفظ ذکر کړې دې او د وضوحاً لفظ ئې نه دې ذکر کړې. دمحکم مثال دا فرمان د الله تعالى دې ان **الله بکل شئ عليم** او د رسول الله ﷺ فرمان **الجهاد ماض مذ بعثنى الله تعالى الى ان يقاتل اخر هذه الامة الدجال** (ابوداؤد شريف) دې ځکه چه عِلم د الله تعالى په هرڅيز باندې محيط کيدل او د قيامته پورې د جهاد باقي پاتې کيدل دواړه داسې څيزونه دي چه د نسخ احتمال نه لري. دلته دا سوال کيدې شي چه مصنف رحمه الله صرف دمفسر حکم بيان کړې دې او باقي د درې قسمونو (ظاهر. نص او د محکم) حکم ئې نه دې بيان کړې. آخر د دې څه وجه ده؟
د دې جواب دا دې چه د مفسر د حکم بيانولو نه پس د محکم د حکم بيانولو ضرورت پاتې نه شو. ځکه چه محکم په مرتبه کښې د مفسر نه زيات شوې دې لهذا چه کله مفسر يقين او قطعيت ثابتوي نو محکم به په طريقه اولى سره مفيد د يقين او مثبت د قطعيت وي. غرض دا چه کله د محکم حکم د مفسر د حکم په بيانولو سره معلوم شو نو د محکم حکم د ځانله بيانولو ضرورت پاتې نه شو او پاتې شو د ظاهر او د نص حکم نو په هغې دواړو باندې د مصنف راروان عبارت "**اما الکل فيوجب ثبوت ماانتظمه**" يقينا دلالت کوي خو هرکله چه د دې دواړو په مفيد يقين کيدو کښې د علماؤ اختلاف دې په دې وجه مصنف په صراحت سره د دې دواړو حکم نه دې بيان کړې.

په ظاهر او نص وغيره کښې به د تعارض په وخت تفاوت ظاهريږي

وَاِنَّمَا يَظْهر التَفَاوُت فِى مُوْجَبِ هٰذِهِ الْاَسَامِى عِنْدَ التَّعَارُضِ اَمَا الْكُلُّ فَيُوْجِبُ ثُبُوْتَ مَا اِنْتَظَمَهُ يَقِيْنًا:

ترجمه: د دې اقسامو په موجب کښې د تعارض په وخت، تفاوت ظاهريږي. بهرحال ټول اقسام د هغه څيزثبوت د يقين په درجه کښې واجبوي کوم څيزته چه دغه اقسام شامل وي.

تشريح: په دې عبارت کښې دوه خبرې مذکورې دي (۱). يو د تعارض په وخت کښې د دې

ځلورو اقسامو په مینځ کښې تفاوت (۲) دویم د مذکوره ځلورو قسمونو حکم موږ د دویمه خبره وړاندې ذکر کوو چه د هغې حاصل دا دې چه د مفسر او د محکم په باره کښې د ټولو اتفاق دې چه د دې دواړو حکم قطعی او یقینی طور سره ثابت وی یعنی د دې دواړو نه چه کوم حکم ثابت شی هغه مفید د یقین دې د هغې په حکم باندې عمل کول هم واجب دی، او د هغې په مراد باندې د حق کیدو اعتقادلرل هم لازم دی. او پاتې شو ظاهر او نص، نو د هغې د حکم په مفید د یقین کیدو او نه کیدو کښې اختلاف دې لکه چه د شیخ ابو الحسن کرخی. ابوبکر حصاص. قاضی امام ابوزید او د عامة المتاخرین دا مذهب دې چه د دې دواړو نه چه کوم حکم ثابت دی هم د مفسر او محکم غوندې قطعی او یقینی ثابت وی. په هغې کښې د خلاف احتمال نه وی او د شیخ ابو منصور او د هغه د متبعینو مذهب دا دې چه د دې حکم خو قطعی او یقینی طور سره ثابت نه وی. بلکه د خلاف احتمال هم پکښې وی خو د دې په حکم باندې عمل کول واجب او د دې د مراد په حقانیت باندې اعتقاد لرل لازم وی د منتخب الحسامی د مصنف په نزد باندې اول قول راجح دې یعنی د حسامی د مصنف په نزد ځلور واړه اقسام قطعی او یقینی طورباندې د حکم په ثابتولو کښې برابر دی. داسې نه ده چه ګنې په دوی کښې بعض ظنی او بعض قطعی وی لیکن اوس سوال دا پیدا شو چه کله ځلور واړه اقسام د یقین په مفید کیدو کښې برابر دی نو د دې په احکامو کښې څه فرق دې؟ د دې په جواب ورکولو کښې مصنف علیه الرحمة دریمې خبره ذکر کړې ده لکه چه وې فرمائیل چه د دې ځلوروا قسامو د احکامو په مینځ کښې د تعارض په وخت فرق ظاهریږی یعنی که په یو قسم کښې دحکم اثبات وی او په یو کښې د حکم نفی وی نو په دې صورت کښې به په اعلی باندې عمل کیږی. او ادنی به پریښودې شی نو د ظاهر او د نص په مینځ کښې د تعارض په صورت کښې به عمل په نص کولې شی ځکه چه نص د ظاهر په نسبت سره اعلی دې او د مفسر اومحکم په مینځ کښې د تعارض په صورت کښې به عمل په محکم باندې کولې شی ځکه چه محکم د مفسر په نسبت سره اعلی دې دا خبره هم په ذهن کښې کینوئ چه دلته د تعارض نه تعارض صوری مراد دې تعارض حقیقی نه دې د تعارض صوری نه مراد دا دې چه اثبات او د نفی په اعتبار سره تعارض وقع وی یعنی په دواړو حجتونو کښې په یو کښې دحکم اثبات وی او په دویم کښې دحکم نفی وی او تعارض حقیقی ځکه مراد نه دې چه د تعارض حقیقی لپاره دا شرط دې چه د کومو دوه حجتونو په مینځ کښې تعارض واقع وی هغه دواړه به بالکل مساوی او برابر وی. حالانکه دلته خبره داسې نه ده ځکه چه ظاهر د نص نه ادنی دې نص د مفسر نه ادنی دې مفسر د محکم نه ادنی دې اوکله چه خبره داسې ده نو د دوئ په مینځ مساوات او برابری رانغله او کله چه د دوی په مینځ کښې مساوات نشته نو د دوئ په مینځ کښې حقیقی تعارض هم رانغلو بهرحال د دې ځلور واړو په مینځ کښې په صورت کښې خو تعارض واقع کیدې شی لیکن په حقیقت کښې تعارض نه شی واقع کیدې. د ظاهر او د نص په مینځ کښې د تعارض واقع کیدو مثال دا دې چه د الله تعالی فرمان **أحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغو باموالكم** د ځلورو ښځونه د زیاتو

ښځو په حلال کیدو کښې ظاهر دې په دې طورسره چه د محرماتو نه علاوه مطلقاد محللاتو سره نکاح حلال کړې شوې دېخواه که هغه څلور وی یا د څلورونه کمې وی یا د څلورونه زیاتې وی او د الله تعالی فرمان **فانکحواماطاب لکم من النساء مثنی وثلث وربع** د څلورو ښځونه د زیاتو په نه حلالیدو کښې نص دې ځکه چه دا آیت د عدد بیانولو لپاره راغلې دې او په آیت کښې آخری عدد څلور دی.لهذا د دې آیت نه دا خبره ثابته شوه چه د څلورو ښځونه زیاتو سره نکاح حلاله نه ده نو د څلورو ښځونه زیاتو سره د نکاح حلالیدو نه حلالید د ظاهرد قران او دنص دقران په مینځ کښې تعارض راغلې دې په دې وجه ظاهردقرآن به پرېښودې شی او په نص د قرآن به عمل اوکړې شی یعنی د څلورو ښځو نه سوا سره نکاح حلاله نه سوه.لکه چه د نص د قرآن نه ثابت دی د نص او مفسر په مینځ کښې د تعارض مثال د رسول الله ﷺ د دې دوه حدیثونو په مینځ کښې تعارض واقع کیدل دی هغه دوه حدیثونه دا دی (١) په ترمذی کښې د عدی بن ثابت عن ابیه عن جده روایت دې چه د مستحاضې په باره کښې صاحب شریعت ﷺ فرمائی **"تتوضأ عند کل صلوة"** نو د رسول الله ﷺ قول **عند کل صلوة** "نص دې،او د دې خبرې تقاضا کوی چه په مستحاضه باندې دهر مونځ لپاره اودس ضرور دی مثلاً که مستحاضه دماسپښین لمونځ لپاره اودس اوکړی او ماسپښین لمونځ ادا کړی بیا دهغی نه پس دصبا دقضاشوی لمونځ د ادا کولو اراده وکړي نو په دې باندې نوی اودس کول لازم دی.لکه چه دامام شافعی رحمه الله مذهب دې لیکن دا حدیث د دې خبرې احتمال لری چه لفظ د عند دوخت په معنی باندې وی،او د پوره وخت لپاره یو اودس کافی وی،اوپه هغې سره چه څومره قدر مونځونه کول غواړی ادا دې کړی،لکه چه د امام ابو حنیفه رحمه الله مذهب دې،(٢).یو حدیث په طحاوی کښې دې د هغې الفاظ دا دی **المستحاضة تتوضا لوقت کل صلوة** "یعنی د هر مونځ د وخت لپاره به مستحاضه اودس کوی په دې حدیث کښې چونکه لفظ د وخت صراحتاً مذکوردې په دې وجه دا حدیث مفسر دې او په دې کښې دتخصیص او د تاویل احتمال نشته نو رومبې حدیث د هر مونځ لپاره د اودس په فرض کیدو کښې نص دې او دویم حدیث د هر مونځ د وخت لپاره د اودس په فرض کېدو کښې مفسر دې او د نص او مفسر په مینځ کښې د تعارض اقع کیدو په صورت کښې به په مفسرباندې عمل کیږی،لهذا په دې مسئله کښې هم په مفسرباندې عمل اوشو او د مونځ د وخت لپاره اودس کول ضروری شول،د هر مونځ لپاره اودس ضروری نه شولو.

د مفسر اومحکم په مینځ کښې د تعارض واقع کیدو مثال په دې دوه آیتونو کښې تعارض واقع کیدل دی.(١).**واشهدوا ذوی عدل منکم**(٢). **ولاتقبلوالهم شهادةً ابداً**. د دې دواړو ایتونو په مینځ کښې تعارض په دې طورسره دې چه اول آیت مفسر دې او د دې خبرې تقاضا کوی چه کومو خلقو باندې حدد قذف لګیدلې دې که هغوی توبه اوباسی نو د هغوی ګواهی به قبلولې شی ځکه چه د توبې وستلو نه پس محدود فی القذف عادل دی او دعادل ګواهی قبلیږی لهذا د توبې ویستلو نه پس د محدود فی القذف.ګواهی به قبلولې شی .بهرحال د دې مفسر آیت نه د محدودین فی القذف ګواهی قبلول ثابت شول او د دویم آیت

یعنی ولاتقبلوا لهم شهادةً ابداً. محکم دي او دا د دي خبرې تقاضا کوی چه د محدودین فی القذف ګواهی به نه قبلیږی. ځکه چه په دي آیت کښ لفظ د ابداً چه په تابید او همیشګئ باندې دلالت کوی صراحتاً موجد دې او دا په دې خبره دال دې چه د محدودفی القذف ګواهی به د توبې نه پس هم نه قبلیږی. بهرحال کله چه د توبې ویستلو نه پس د محدود فی القذف ګواهی په قبلیدو او په نه قبلیدو کښې د مفسر او محکم په مینځ کښې تعارض راغلې نو په محکم به عمل کیږی او د محدود فی القذف ګواهی به د توبې نه پس هم نه شی قبلولې.

د خفی تعریف او دهغې حکم

وَهٰذِهِ الاسَامِی اَضْدادٌ تُقَابِلُهَا فَضِدُّ الظَّاهِرِ الخُفِی وَهُوَ مَاخُفِی المُرَادُمِنْهُ بِعَارِضٍ غَیْرِ الصِّیغَةِ لَا یُنَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ ،:کَایَةِ سَرَقَةِ فَا نَّهَاخَفِیَّةٌ فِی حَقِّ الطَّرَارِ وَ النَّبَاشِ لِاخْتِصَاصِهَا بِاسْمٍ اٰخَرِ یُعْرَفَانِ بِهِ وَحُکْمُهُ النَّظَرفِیْهِ لِیُعْلَمُ اِنْ اِخْفَاءَهُ لِمَزِیَةٍ اونَقْصَانٍ فَیَظْهَرَ المُرَادُ مِنْه

ترجمه: او د دې اقسامو ضدونه هم شته چه د دې مقابل دی، نود ظاهر ضد خفی دې او خفی اوخفی هغه کلام دی چه مراد ئی دصیغې نه علاوه دځه عارض په وجه پټ وی په دی طور سره چه دا صرف په طلب او لټون سره حاصلیدې شی لکه آیت د سرقې، ځکه چه دا د جیب تراش او کفن کښې په حق کښ پټ دې ځکه چه دا دواړه په بیل نومونو سره خاص دی چه په هغې پیژندې شی او د خفی حکم په هغې کښې غور او فکر کول دی د دې لپاره چه دا خبره معلومه شی چه د دې د خفاء د معنی د زیاتی د وجې ده یا دکمی په وجه ده پس په دې سره به مراد ظاهر شی.

تشریح: د ضد نه مراد هغه دې چه د یو ځیز په مقابل کښې وی او د هغې سره په یو محل کښې په یوه زمانه کښې په یو جهت سره نه شی جمع کیدې او د تقابل ځلور اقسام دی (١). تقابل، متنافیین یعنی د نفی او د اثبات تقابل، لکه انسان او لا انسان (٢). تقابل متضائفین، لکه د پلار او ځوی په مینځ کښې تقابل (٣). تقابل ضدین یعنی چه دوه امرونه وجودی وی او په یو محل کښې د هغې دواړو اجتماع ممتنع وی لکه د سواد او د بیاض تقابل (٤). تقابل عدم وملکه: لکه د حرکت او د سکون په مینځ کښې تقابل دامثال به دهغه حضراتو دقول مطابق وی چه دسکون تعریف په عدم حرکت سره کوی د فقهاؤ په اصطلاح کښې د ضد اطلاق د تقابل په ځلورو واړو اقسامو باندې صحیح دې د دې تمهید نه پس اوګوری چه دمذکوره ځلورو اقسامو : ظاهر نص مفسر محکم لپاره ځلور ضدونه خفی مشکل مجمل، متشابه دی یعنی څنګه چه مذکوره اقسام د اصل ظهور متحقق کیدلو نه پس په مراتبو ظاهر دظهور کښې متاوت دی نو په خفی کښې ادنی درجه خفاء ده په دې . چه به

خفي دهغه په مقابله کښې وي چه په هغې کښې د ادنى درجې ظهور وي. او په مشکل چونکه د خفي په نسبت سره زياته خفا وي په دې وجه به مشکل د هغه نص په مقابله کښې وي چه په هغه کښې د ظاهر په نسبت سره زيات ظهور وي او مجمل د مشکل په نسبت زياته خفاء وي په دې وجه به مجمل ده مفسر مقابل وي چه په هغه نص په نسبت زيات ظهور وي او په متشابه کښې خود تولو نه زياته خفاء وي د دې لپاره متشابه به د هغه محکم مقابل وي چه په هغې کښې د ټولو نه زيات ظهور وي بهرحال د ظاهرضد خفي دې او خفي هغه کلام دې چه مراد ئې بغير د صيغې نه په يو داسې عارض سره پټ وي چه صرف په غور او فکر سره حاصليدې شي. يعني د نفس صيغې په مدلول کښې هيڅ خفاء نه وي بلکه د هغې نه علاوه څرته په بل څيز سره خفاء پيدا شوې وي ځکه چه که په خفي کښې خفاء متشابه صيغه وي يعني په نفس صيغې سره خفاء پيدا شوې وي او خاص د لفظ په مدلول کښې خفاء وي نو د دې خفاء به زياتې وي او د هغې نوم به مشکل او مجمل وي او کله چه د زياتې خفاء د وجې د دې نوم مشکل يامجمل شو نو بيا د هغې ظاهر مقابل کيدې نه شي چه په هغې کښې د ادنى درجې ظهور وي غرض دا چه کله چه ظاهر کښې د ادنى درجې ظهور وي نو د دې په مقابل خفي کښې به د ادنى درجې خفاء وي او د ادنى درجې خفاء هغه وي چه د صيغې نه علاوه څرته د بل عارض په وجه پيدا شوې وي بهرحال دا خبره ثابته چه په خفي کښې د صيغې نه علاوه د بل کوم عارض د وجې خفاء پرته وي د نفس صيغې د وجې خفاء نه وي د خفي مثال مصنف عليه الرحمت دا بيان کړې دې چه لکه آيت د سرقې د دې حاصل دا دې چه الله تعالى د غل د سزا په حقله فرمائي "السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما" يعني غل سړې وي او که ښځه وي د هغه يو لاس پريکړئ دا آيت په خپل شرعي مفهوم او لغوي مفهوم کښې ظاهر دې يعني د سرقې لغوي معنى غلاکول هم ظاهره ده،او د دې شرعي مفعوم يعني د غل د لاس پريکولو واجب کيدو په سلسله کښې هم ظاهر دې،ليکن دا آيت د طرار يعني د جيب تراش(ګنړکپ) او د نباش د کفن غلي په حق کښې خفي دې يعني د دې دواړو په حق کښې د سرقې حکم پټ دې،او د احفاء او پټوالي د داسې عارض د وجې دې چه هغه عارض پخپله په دې دواړو کښې موجود دې او هغه عارض دا دې چه اهل زبان دغه دواړه د سارق نه علاوه په نورو نومونو سره خاص کوي،يعني ګنړکپ ته طرار او کفن غلي ته نباش وائي که ګنړکپ او کفن غلي هم غله وي نو دوي دواړو لپاره به هم لفظ د سارق استعماليدلې د طرار او نباش لفظونه به نه استعماليدلې نو د ګنړکپ لپاره لفظ د طرار او کفن غلي لپاره لفظ د نباش استعماليدل د دې خبرې دليل دې چه دا دواړه سارقان نه دي او کله چه دا دواړه سارقان نشول نو په دوي باندې حکم دسارقانو هم جاري کول ندي پکار غرض دا چه د دې دواړو په حق کښې د سارق حکم مخفي پټ دې لهذا د دې خفاء لرې کولو لپاره او د طرار او د نباش د حکم معلومولو لپاره مونږه غور او فکر اوکړو د غور او فکر نه پس دا خبره معلومه شوه چه د ګنړکپ د سارق نه علاوه بل نوم يعني طرار ځکه ايښې شوې دې چه د سرقې د معنى په نسبت سره د طرمعنى کښې زياتې دې ځکه چه د سرقې معنى ده په پټه سره د چا داسې مال

اخستل چه هغه مال محترم وي يعني متقوم وي او شرعاً قابل انتفاع وي او محفوظ وي او مال کم نه کم د لسو درهمو په مقدار وي هم دا وجه ده چه که چا چرته د يو مسلمان شراب غلا کړل نو د دغه غل لاس به نه شي پريکولئ ځکه چه شراب اګرکه مال متقوم دي ليکن شرعاً قابل انتفاع نه دي او که چا د پټي نه تخم غلا کړو په هغه حال کښي چه په پټي کښي څوک محافظ نه وو، نو د دي غل لاس به هم نه شي پريکولي ځکه چه دا غير محفوظ مال اخستي دي او د لسو درهمو نه کم څيز غلا کولو کښي هم لاس پريکول نشته، ځکه چه د لاس پريکولو او د غلا لپاره کم نه کم لس درهمه ضروري دي بهرحال د سرقي معنى دا په پټه سره د چا داسي مال اخستل چه مال محترم وي محفوظ وي او کم نه کم د لسو درهمو په مقدار وي او د طر معنى دا ده داسي مال اخستل چه مالک ئي بيدار وي او د هغه مال د حفاظت اراده لري مګر د مالک د معمولي غفلت په سبب هغه مال بل چا اوچت کړي وي د کفن غلي د سارق نه علاوه بل نوم يعني نباش د دي لپاره تجويز شوي دي چه په کفن غلي کښي د سرقي معنى ناقصه ده ځکه چه کفن کښي د دفن کولو نه پس د هغه مړو کفن غلا کوي چه خپل دغي مال د حفاظت اراده نه لري، يعني کفن غلي غيرمحفوظ مال اخلي او سارق محفوظ مال اخلي، اوغيرمحفوظ مال اخستل په نسبت سره محفوظ مال اخستلو ته کمتر وي په دي وجه د نباش معنى د سارق په نسبت سره، ناقصه او کمتره شوه: حاصل دا چه د طرار معنى د سارق د معنى نه زياته او د نباش معنى د سارق د معنى نه ناقصه ده نو طرار چه معنى ئي د سارق د معنى نه سوا ده په دي کښي په طريقي د دلالت النص سره د سارق حکم ثابت کړې شوي دي او دا وئيلي شوي دي چه د سرقي حکم يعني لاس پريکول چه کله په ادنى يعني په سارق کښي ثابت دي نو په اعلى يعني طرار کښي په طريقه اولى سره ثابت دي يعني کله چه د ورکوتي مجرم دا سزا ده نو د لوئ مجرم به دا سزا په درجه اولى سره وي او په نباش کښي د سارق معنى څوکمه ده د دي لپاره دا شبهه ده چه د سارق د سزا يعني د قطع يد مستحق نباش دي او که نه دي اوداخبره مسلمه ده چه د شبهي د وجي حد ساقطيږي لهذا د نباش په حق کښي حد د سرقي ساقط دي او په نباش باندي د قطع يد حکم نه شي لګولي.

د خفي حکم دا دي چه په دي کښي به غور فکر کولي شي او دا غور فکر کول ړومبي طلب دي او غور فکر به ځکه کولي شي چه معلومه شي چه د کلام مراد په کوم سبب پټ دي آيا په دي سبب چه د خفي معنى د ظاهر د معنى نه زياته ده يا د دي لپاره چه د دي معنى د ظاهر د معنى نه کمه ده بهرحال دا دي طلب او غور فکر کولو نه پس به د خفي مراد ظاهرشي او د معنى د زياتي په صورت کښي به هم هغه حکم لګولي شي او د معنى د کمي او نقصان په صورت کښي به په خفي باندي د ظاهر حکم نه شي لګولي لکه چه مخکښي تيرشول چه طرار چه په دي کښي د معنى زياتي دي په ده باندي به د سارق حکم لګولي شي ليکن نباش چه په معنى کښي ئي نقصان او کمي دي په ده باندي د سارق حکم نه جاري کيږي.

د مشکل تعریف او دهغې حکم

وضِدُّ النَّصِ الْمُشْکِلُ وَهُوَ مَالاَيَنَالُ الْمُرَادُ مِنْهُ اِلاَّ بِالتَّأَمُلِ فِيْهِ بَعْدَ الطَّلَبِ لِدُخُوْلِهِ فِيْ اَشْکَالِهِ وِحُکْمُهُ اَلتَّأَمُلُ فِيْهِ بَعْدَ الطَّلَبِ

ترجمه: او د نص ضد مشکل دي او مشکل هغه کلام دي چه مراد ئي نه شي حاصليدلي مګر دطلب نه پس په هغه کښې د غور او فکر کولو په ذريعه ځکه چه هغه په خپل اشکالو کښې داخل دې، او د مشکل حکم د طلب کولو نه پس په هغې کښې غور او فکر کول دی

تشريح: مشکل د "اشکل الشئ" نه ماخوذ دې دا هغه وخت وئيلي کيږي کله چه يو ځيز په خپلو همشکلو او هم مثل ځيزونو کښې داخل شي ،لکه احرم داسې وخت کښې وئيلي شي کله چه څوک په حرم(شريف) کښې داخل شي،او اشتی هغه وخت وئيلي شي کله چه څوک په شتاء(د يخنئ په موسم) کښې داخل شي يا مشکل د هغه اشکل نه ماخوذ دې چه د هغې معنی سختيدل او ګرانيدل دی سامع لپاره چونکه د مشکل معنی ته رسيدل دشوار او سخت او ګران وی د دې لپاره مشکل ته مشکل وئيلي شی د فقهاؤ په اصطلاح کښې مشکل هغه کلام دې چه د هغې مراد بغير د تامل او طلب نه نه حاصليږی،او وجه د دې دا ده د مشکل مرادی معنی د بلې معنی سره يو ځائي شوي وی او د دې معنو د اشتباه د وجې نه د مرادی معنی پته لګولو لپاره د طلب او د تامل ضرورت راځی، د دې نه داخبره هم واضحه شوه چه د مشکل خفاء د خفی د خفاء نه زياته وی ځکه چه مخکښې تيرشوې دی چه د خفی د مراد معلومولو لپاره صرف طلب کافی دې او دمشکل د مراد معلومولو لپاره طلب نه پس تامل هم ضروری دې لکه خفی د هغه بنيادم په مرتبه کښې دې چه دخپل لباس او هيئت بدلولو نه بغير په بهانې کولو سره چرته په يوه کمره کښې پټ شی، نو د دې سړی د موندلو لپاره صرف طلب کول او لټول کافی دی دطلب کولو نه پس چه کله داسره ميلاؤ شی نو شناخت کولو لپاره ئې د تامل او غورفکر کولو ضرورت نه وی او مشکل د هغه سړی په مرتبه کښې دې چه خپل لباس او هيئت تبديل کړی او د خپلو همشکلو خلقو سره چرته په يوه کمره کښې پټ شوې وی نو د دې سړی د معلومولوپاره اول خو د هغه طلب اولټون پکار دې چه چرته دې د هغې نه پس د خپلو همشکلو نه د هغه د جداکولو لپاره به غور او فکر کول پکار دی د منتخب الحسامي مصنف اووئيل چه د مشکل حکم دا دې چه سامع به اول طلب او کړی او بيابه غور او فکر اوکړی،د طلب مطلب دا دې چه اول به د مشکل ټولې معنې معلومې کړی او هغه به په ذهن کښې کيږدی بيابه په دغه معنو کښې د يوې معنی راويستلو په سلسله کښې تامل اوکړی چه دلته کومه معنی مراد ده.

دمشکل مثال د الله تعالی دا قول"فاتوا حرثکم انی شئتم" دې په دې طور سره چه لفظ د "انی" د "من اين" او د "کيف" په معنی کښې مشترک دې يعنی د "انی" معنی "من اين" هم راځی لکه چه حضرت زکريا عليه السلام مريم ته فرمائيلی وو "انی لک هذا" تاله دا رزق د

کوم خوا نه راځي او لفظ انی د کیف په معنی کښې هم راځی لکه د ماشوم د بشارت په وخت حضرت زکریا (علیہ السلام) فرمائیلی وو **انی یکون لی غلام** زما څوې به څنګه پیدا شي اولکه چه د بعث بعد الموت نه دانکار په وخت کفارو وئیلی وو "**انی یحیی هذه الله بعد موتها**" د مرګ نه پس به الله تعالی دوئ څنګه ژوندی کړی نو په انی شئتم کښې دا اشتباه راغله چه دلته انی په کومه معنی کښې مستعمل دي که د **من این** په معنی کښې مستعمل وی نو په مکان کښې به عموم راشی او معنی به داسې شی **من ای مکان شئتم** یعنی د کوم ځائي نه مو زړه اوغواړی راشئ ورله،دمخکښې نه یا د شانه،په دې صورت کښې به ښځې له د دبرنه(شاله خوا نه) د راتللو جواز ثابت شي اوکه انی د کیف په معنی کښې مستعمل وی نو په احوالو کښې به عموم پیداشي او معنی به داسې شي **بایة کیفیة شئتم** یعنی تاسو چه په کومه طریقه اوکیفیت سره غواړئ راشئ ورله،په ولاړې وئ اوکه په ناستې وی او که په دده وی او که په ملاستې وی حاصل داچه کلمه د انی په یو صورت کښې د مکان په عموم دلالت کوی او په یو صورت کښې دا حوالو په عموم باندې دلالت کوی او د تعمیم امکنه په،صورت کښې د خپلې بی بی سره د لواطت حلت ثابتیږی او د تعمیم احوال په صورت کښې د لواطت حلت نه ثابتیږی.نو په دې باره کښې د غور کولو نه پس (چه دلته انی په کومه معنی کښې مستعمل دې) معلومه شوه چه دلته لفظ د انی د کیف په معنی کښې دې او د آیت مقصد د جماع په احوالو کښې عموم پیدا کول دی ځکه چه الله تعالی ښځوته حرث وئیلي دې لکه چه د الله تعالی فرمان دې "**نساءکم حرث لکم**" او دا خبره مسلمه ده چه محل د حرث قُبل دې پاتې شو دُبر نو هغه محل د حرث نه دې بلکه محل د فرث دې نو "**فاتواحرثکم**" او "**نساءکم حرث لکم**" قرینه په دې دلالت کوی چه دلته انی په معنی د کیف دې او د ښځې په قُبل کښې دَ عموم احوالو سره د راتللو اجازت ورکړې شوې دې اوکله چه خبره داسې ده نو لفظ "انیٰ" د "**من اینَ**" په معنی کښې په اخستلو سره دُبرکښې د راتللو اجازت هرګز نشته ځنې حضرات وَائی چه په لفظ کښې اَشتباه کله کله د داسې استعارې د وجې راشی چه کومه استعاره نادره وی لکه د الله تعالی په دی قول" **قواریرامن فضة**" کښې د جنت دلوښو او صاف بیان شوې دی مګر په دې کښې اشتباه ده په دې طورسره چه د قران نه معلومیږی چه قاروره د سپینو زرو وی حالانکه قاروره د سپینو زرو نه وی بلکه شیشه وی،نو مونږ چه کله د دې اشتباه د لرې کولو لپاره غور اوکړو نو معلومه شوه چه دَ قارورې دوه صفتونه ی یو صفت خو ښه دې یعنی د دې دومره صفا او شفافه کیدل چه دننه ځیز د بهر نه په نذر راشی او بل صفت خوښه دې یعنی د دې دومره صفا او شفافه کیدل چه دننه ځیز د بهر نه په نذر راشی اوبل صفت ئې بد دې یعنی د هغه سپینه او صفا نه کیدل نو د غور اوفکر کولو نه پس معلومه شوه چه الله تعالی په دې آیت کښې جنت د لوښو په صفائي او شفاف کیدو کښې د قادر ورې سره تشبیه ورکړې ده یعنی د جنت لوښی د قارورې غوندې صاف او شفاف دی او سپینو زرو غوندې سپین دی،بهرحال د غور او فکر کولو نه پس په دا اشکال نه وی چه قاروره خو د شیشې وی د سپینو زرو نه وی حالانکه په قران پاک کښې

فرمائيلي شوې دی "قوارير من فضة" چه قاروره د سپينو زرو ده . بعض حضرات وائي چه د کلام مشکل نظير د الله تعالی دا قول هم دې "ليلة القدر خير من الف شهر" په دې آيت کښې اشتباه او اشکال دا دې، چه الله تعالی ليلة القدر په يو زر مياشتو يعنې په درې اتيا کالو او څلورو مياشتو باندې افضل او بهتر ګرځولې ده. او دا خبره اظهر من الشمس ده چه په درې اتيا کالو کښې درې اتيا شپې دی نو د ليلة القدر په يو زر مياشتو باندی د افضل ګولو مطلب دا ده چه ليلة القدر د درې اتيا ځله د ليلة القدر نه افضله ده او دا تفضيل الشئ علی نفسه دې يعنې يو څيز له پخپله د هغې په ذات باندې فضيلت ورکول دی حالانکه دا خبره باکل لغوه ده. ليکن د غور او فکر کولو نه پس معلومه شوه چه دلته هغه يو زر مياشتې مراد دی چه په هغې کښې ليلة القدر نه وی يعنې ليلة القدر د هغه يو زر مياشتو نه افضله ده چه په هغې کښې ليلة القدر نه وی نو د غور او فکر کولو نه پس مذکوره اشکال او اشتباه لرې شوه په توضيح کښې دی چه کله کله په معنی کښې د خفاء او د غموض د وجې يو کلام کښې اشکال او اشتباه راځی لکه چه د الله تعالی په قول "وان کنتم جنباً فاطهروا" کښې دا ځکه چه په جنبی سړی باندی د ظاهر بدن. وينځل فرض دی او د باطن بدن غسل ساقط دې نو په خله کښې اشکال راغې ځکه چه خله د يوې وجې نه باطن دې هم دا وجه ده چه که روژه دار د خلې لاړې تيرې کړې نو روژه ئې نه فاسديږی نو د خلې په لاړو تيرولو سره روژه نه ماتيدل د دې خبرې علامه ده چه خله په باطن بدن کښې داخله ده او په ظاهر بدن کښې داخله نه ده. او خله د بلې وجې نه ظاهر دې لکه چه يو روژه دار که يو څيز د بهر نه خلې ته دننه کړو او د مرئې نه لاندې ئې بو نه تللو يعنې تيرئې نه کړو نو روژه ئې نه ماتيږی. نو که خله باطن وې نو په داسې کولو سره روژه ماتيدل پکار وو ځکه چه د بهر نه باطن څه څيز ورلو سره د روژه دار روژه ماتيږی ليکن په داسې کولو سره د روژه دار روژه نه ماتيدل د دې خبرې علامه ده چه خلې ته د باطن بدن حکم حاصل نه دې بلکه د ظاهر بدن حکم ورته حاصل دې.

غرض دا چه کله چه د خلې جهتونه دوه شول يعنې د يوې وجې نه د بدن ظاهر ده او د بلې وجې نه د بدن باطن دې نو اشکال او اشتباه راغله چه خلې له د ظاهر د بدن حکم ورکړې شی يا د باطن بدن حکم ورکړې شی. نو د غور او فکر کولو نه پس په دواړو جهتونو باندې د عمل کولو لپاره او ونيلې شول چه خله په طهارت کبری (غسل) کښې د ظاهر بدن په حکم کښې ده لکه چه د غسل فرض ګيډو په صورت کښې خله وينځل فرض دی او په طهارت صغری (اودس) کښې د باطن بدن په حکم کښې ده لکه چه په حدث اصغر کښې خله وينځل فرض يا واجب نه دی. باتې شو دا سوال چه د دې برعکس ولې حکم اونه شو يعنې په طهارت کبری کښې د باطن بدن او په طهارت صغری کښې د ظاهر بدن په حکم کښې ولې مقرر نه شوه نو د دې جواب دا دې چه د الله تعالی د قول "وان کنتم جنباً فاطهروا" (په تشديد سره) د وجې نه په طهارت کبری کښې مبالغه مطلوب ده او په طهارت کښې مبالغه هغه وخت ګيډې شی چه کله خله وينځل فرض او منلې شی او پاتې شو طهارت صغری نو په

دي کښې مبالغه مطلوب نه ده ځکه چه د طهارت صغرى په باره کښې د الله تعالى فرمان دی "فاغسلوا وجوهكم.... الاية

دمجمل تعريف او دهغې حکم

وَضِدُّ الْمُفَسَّرِ اَلْمُجْمَلُ ، وَهُوَ مَا اِزْدَحَمَتْ فِيهِ الْمَعَانِي فَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهِ اشْتِبَاهًا لَا يُدْرَكُ اِلَّا بِبَيَانٍ مِنْ جِهَةِ الْمُجْمِلِ كَآيَةِ الرِّبٰوا وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ عَلَى اِعْتِقَادِ حَقِّيَّةِ الْمُرَادِ بِهِ اِلٰى اَنْ يَاتِيَهُ الْبَيَانُ

ترجمه: او د مفسر ضد مجمل دی او مجمل هغه کلام دی چه په هغې کښې ډيرې معنې جمع شوې وی او مراد ئې دومره قدر مشتبه شوې وی چه ادراک دهغې نشی کيدی مګر په داسې بيان سره چه دمجمل له طرفه وی لکه آيت د ربا . او ددې حکم دادی چه ددی په دې باندې دعمل کولو په سلسله کښې توقف وی هغې پورې چه د متکلم د طرفه ده له بيان راشي

تشريح: مجمل د اجمل عليه الامر نه ماخوذ دی دا هغه وخت وئيلې شی چه کله په خلقو باندې معامله مشتبه شي مجمل ته د مفسر ضد ځکه وئيلې شوې دی چه څنګه د ظهور په طرف کښې په مفسر کښې د نسخ نه علاوه هيڅ احتمال باقی نه پاتې کيږی، دغه شان د خفاء په جانب کښې په مجمل کښې د بيان د احتمال نه علاوه نور يو احتمال هم نه پاتې کيږی، بهرحال مجمل د مفسر ضد دی او مجمل هغه کلام دی چه په هغې کښې ډيرې معنې جمع شوې وی او بيا ئې مراد دومره مشتبه وی چه د نفس عبارت نه نه معلوميږی بلکه د مجمل (بکسرالميم) د بيان کولو نه پس د هغې مراد معلوم شی، لکه يو سړی په مسافرۍ کښې وی او خپل لباس او هيئت ئې بدل کړې وی او د خلقو سره يو ځائې اوسيږی نو د خلقو له تپوس کولو نه بغير د دې سړی په باره کښې واقفيت نه شی حاصليدې، دغه شان مجمل (بکسرالميم) چه څو پورې خپل مراد بيان نه کړی خلق د هغه د مراد نه واقف کيدی نه شی د مجمل په تعريف کښې "معاني" د معنې جمع ده او د معنې نه مراد د لفظ مفهوم او مدلول دې او معاني جمع نه مراد مافوق الواحد دی يعنې که د دوه معنو ازدحام راغې هغه به هم د مجمل په تعريف کښې داخل وی د معنو دازدحام نه مراد دا دې چه په يو لفظ کښې د وضع په اعتبار سره ډيرې معنې داسې جمع شوې وی چه په هغې کښې د ترجيح دروازه بنده شوې وی، يعنې يوې ته په هغې کښې په بله معنې باندې ترجيح ح اصله نه وی په تعريف کښې ازدحام د معنو د مراد د اشتباه دمراد عبآرة بالعکس صحيح دی ، سبب دی، يعنې د متکلم مراد د معنو دازدحام د وجې نه مشتبه شوې دی، په تعريف کښې "مااز دحمت فيه المعاني" د جنس په مرتبه کښې دی د مشترک خفي او مشکل ټولو ته شامل دی، او فاشتبه المراد به ....الخ، د فصل په مرتبه کښې دی په دې سره خفي او مشکل او مشترک ټول د تعريف نه خارج شول، ځکه چه د خفي مراد صرف په طلب سره معلوميږی او د مشترک او د مشکل

مراد د طلب نه پس په تامل سره معلومیږي، حاصل دا چه په دې دريو واړو کښې د متکلم بیان ته ضرورت نه راځي او په مجمل کښې د متکلم د بیان ضرورت وي. په دې وجه د "فاشتبه المراد الخ" په ذریعه د مجمل د تعریف نه مذکوره دري واړه اقسام خارجیږي. او مجمل چه د متکلم د کوم بیان محتاج وي د هغې بیان دري صورته دي. (۱) شافي او قطعي بیان لکه صلوة او زکوة ځکه چه دا دواړه مجمل وي لیکن صاحب شریعت محسن اعظم رسول اکرم ﷺ د خپلو اقوالو او افعالو په ذریعه، دواړه قطعي طورباندې په داسې تفصیل سره بیان کړل چه هیڅ شبه باقي پاتې نه شوه د داسې شافي او قطعي بیان نه پس مجمل نه مفسر جوړیږي.

(۲) بیان شافي وي لیکن قطعي نه وي بلکه ظني وي لکه د سر مسح په حقله د الله تعالی فرمان دې **وامسحو برءوسکم** " او "با" د تبعیض لپاره ده لهذا د بعض رائس د مسحې په حق کښې آیت مجمل شو یعني دآیت نه د خو معلومیږي چه د بعض سر مسحه، او کړئ لیکن دا نه معلومیږي چه د بعض سره نه څومره مقدار مراد دې لیکن د مغیره بن شعبه رضی الله عنه په حدیث کښې دي چه رسول الله ﷺ په خپلې ناصئی یعني د سر په وړاندې څلورمه حصه (وچولی) باندې مسحه کړې ده نو د بعض سر د مسح په سلسله کښې چه کوم اجمال وو د مغیره (رضی الله عنه) په حدیث سره هغه لرې شوخو حدیث د مغیره رضی الله عنه خبر واحد دې او د دې وجې نه مفید د ظن دې ځکه د رسول الله ﷺ د طرفه دا بیان خو شافي دې لیکن ظني دې او د داسې شافي او ظني بیان نه پس د مجمل نه مؤول جوړیږي (۳) بیان شافي نه وي، د بیان غیر شافي نه پس مجمل نه مشکل جوړشي یعني د اجمال د حیزنه خارج شي او د اشکال په حیز کښې داخل او په دې صورت کښې د مجمل هغه حکم وي کوم چه د مشکل دې یعني طلب او تامل کول د دې مثال آیت د "ربا" یعني "**حرم الربوا**" دې یعني په "**حرم الربوا**" کښې "**ربوا**" مجمل دې په دې طور سره چه په لغت کښې د "**ربا**" معنی "**زیاتی**" ده او هر زیاتې حرام نه دې او د دې وجه دا ده چه بیعه هم د زیاتی او فضل لپاره مشروع شوې ده، غرض دا چه د ا خبره ثابته شوه چه هره زیاتې حرام نه وي بلکه په بعض صورتو کښې حلال وي او بعضو کښې حرام، خومونږ ته دا معلوم نه شول چه دلته په آیت کښې کوم زیاتی ته حرام وئیلې شوې دی هغه کوم زیاتې دې په دې وجه ربا به د خپلې مراد دی معنی په اعتبار سره مجمل وي نو رسول الله ﷺ د مرادی معنی بیانولو لپاره فرمائی "**الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والتمر بالتمروالملح بالملح وللذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل یداً والفضل ربوا** "یعني په دې شپږو څیزونو کښې که یو څیز د خپل هم جنس په عوض خرڅ کړې شي نو دواړه عوضونه به برابر وي په دواړو به د عقد په مجلس کښې قبضه وي که یو طرف ته زیاتې او شو نو هغه به ربا وي او شرعاً به حرام وي، د دې حدیث نه د شپږو څیزونو حال خو معلوم شو لیکن د دې نه علاوه د نورو څیزونو حال معلوم نه شو په دې وجه حضرت عمر رضی الله عنه فرمائی چه رسول الله ﷺ د دنیا نه تشریف یوړو خو د ربا متعلق تفصیلي وضاحت ئې نه دې فرمائیلې غرض دا چه د رسول الله ﷺ دا بیان غیر شافي دې لهذا په

مذکوره شپږو څیزونو کښې به د ربا حکم مؤول وی او د دې نه علاوه څیزونو کښې مشکل دې او په مشکل کښې خو د طلب او تامل ضرورت وی د دې لپاره مجتهدینو علماؤ د تامل او غور او فکر نه پس د ربا د علت استنباط کړې دې لکه حضرت امام ابوحنیفه رحمه الله اوفرمائیل چه د ربا علت قدر (کیل او وزن) مع الجنس دې او امام شافعی رحمه الله اووئیل چه د ربا علت په مطعو ماتو کښې طعمیت او په اثمانو کښې ثمنیت دې او امام مالک رحمه الله اووئیل چه د ربا علت په نغدو (سرو سپینو کښې) نغدیت او بغیر نغد کښې ادخار او اقتیات (ذخیره اندوزی او روزی جوړول) دی دې حضراتو د خپل خپل بیان کړی علت مطابق تغریعات ذکر کړې دی د دې زیات تفصیل په اشرف الهدایه باب الربوا کښې دې د مجمل په تعریف باندې دا اعتراض کولې شی چه د مجمل تعریف خپلو ټولو افرادو ته جامع ندی په دی طور سره چه د مجمل دری اقسام دی یو هغه دی چه په هغې کښې د معنو د ازدحام د وجې نه اجمال پیدا شوې وی لکه مشترک کله چه په دې کښې د ترجیح دروازه بنده شوې وی یعنی یوې معنی ته په بلې باندې ترجیح حاصله نه وی (۲)، هغه دې چه په هغې کښې د معنو اشتراک خو نه وی لیکن د لفظ د غریب کیدو د وجې اجمال پیدا شوې وی لکه د الله تعالی په قول "ان الانسان خلق هلوعاً" کښې لفظ د هلوع دې چه دا لفظ عقلاً د یو څو احتمالو نه د وجې مجمل وو، او د دې مراد معلوم نه وو لیکن کله چه الله تعالی د دې وضاحت اوکړو او وې فرمائیل "اذا مسه الشرجزوعاً واذامسه الخیر منوعاً" چه د هلوع مطلب دا دې چه کله ورته څه ضرر لاحق شی نو بې قراره شی او کله چه ورته خیر خوشحالی اورسی نو شوم او کنجوس جوړشی (۳). دریم مجمل هغه دې چه په هغې کښې اجمال ځکه پیدا شوې دې چه متکلم د خپل کلام ظاهری معنی پریښې وی او غیر معلوم معنی ئې اراده کړې وی لکه د صلوة ظاهری معنی دعا ده او د زکوة ظاهری معنی زیاتیدل دی او د ربا خپله ظاهری معنی زیاتی ده خو دا معانې مراد نه دې بلکه نورې معانې مراد دی، بهرحال د مجمل دا درې اقسام دی لیکن د مصنف علیه الرحمة بیان کړې تعریف "ماازدحمت فیه المعانی" صرف ړومبی قسم ته شامل دې ځکه چه د معنو ازدحام صرف په دې قسم کښې وی، او په باقی دوه اقسامو کښې د معنو ازدحام نه وی او کله چه تعریف د دې واړه اقسامو ته شامل نه ده نو تعریف جامع هم نشو ددی جواب دادی چه د ازدحام نه مراد عام دې هغه که د وضع په اعتبارسره وی لکه چه په مشترک کښې وی، یادلفظ د غرابت د وجې نه وی یا د متکلم د ابهام په اعتبارسره د معنو ازدحام وي، نو په روستنو دوه قسمونو کښې د معنو ازدحام اګر که په حقیقت کښې نشته لیکن تقدیراً ازدحام موجود دې په دې طور سره چه کله سامع ته مراد معلوم نه وی نو د هغه ذهن به کله یو ی معنی طرف ته منتقل کیږی او کله به د معنی نه علاوه بل طرف ته منتقل نه کیږی او کله چه خبره داسې ده نو، ازدحام ثابت شو، بهرحال ازدحام د معنو په اخری دوه اقسامو کښې هم موجود دې اګر که تقدیراً موجود دې او کله چه د ازدحام د معنو په د دوه اخری اقسامو کښې موجود دې نو د مجمل تعریف دری واړه اقسامو ته جامع شو اوپه تعریف باندی دغیر جامع کیدو اعتراض نه واریدیږی ځنې

حضرات وائي چه د "ما ازدحمت فيه المعاني" جمله په تعريف کښي زائده ده او د تعريف ابتداء د "اشتبه المراد" نه شوې ده. نوکه د اخيره تسليم کړې شي نو د بيرد اعتراض راتلې نه شي او د مجمل حکم دا دې چه د هغې د مراد په حق کيدو باندې په اعتقاد وى او د عمل په سلسله کښي به هغې پورې توقف کولې شي څو پورې چه متکلم د خپل کلام مراد بيان نه کړى او پاتې شوه دا چه د متکلم کلام به شافي او غير وى نو د دې تفصيل د تعريف د لاندې تير شوې دې.

د متشابه تعريف او د هغې حکم

وَضِدُّ المحكم الْمُتَشَابِه وَهُوَ مَاطَرِيْقَ لِدَرْكِهِ اَصْلاً حَتَّي طَلَبُهُ وَحُكْمُهُ التَوقُّف فِيْهِ اَبَداً عَلَى اِعتِقَادِ حَقِيَّةِ الْمُرَادِ بِهِ

ترجمه: او د محکم ضد متشابه دې او متشابه هغه کلام دې چه د هغې د مراد موندلو لپاره بالکل څه لاره نه وى تر دې چه د هغې مراد طلب کول ساقط شي او د دې حکم دا دې چه د دې د مراد د حق کيدو په اعتقاد سره د دې په باره کښي هميشه لپاره د توقف دې.

تشريح: محکم په ظهور او قوت کښي دومره درجه رسيدلې وى چه د نسخ احتمال ورى کښي نه وى، په دې وجه د دې ضد هغه متشابه گڼړل شوې دې چه په خفاء کښي داسې انتهاء ته رسيدلې دې چه د هغې نه د بيان اميد هم منقطع شوې دې د متشابه مثال د هغه سړي دې چه د خپل وطن نه غائب شوې وى او نښې ئې بلکل منقطع شوې وي او د هغه همسرا وګاونډيان هم ټول مکمل ختم شوې وى نو څنګه چه د دې سړى د معلومولو اميد ختم شو د غه شان د متشابه کلام د مراد معلومولو اميد هم ختميږى بهر حال د فقهاؤ په اصطلاح کښي متشابه هغه کلام دې چه د هغې د مراد حاصلولو لپاره هيڅ لاره موجوده نه وى، تر دې چه د امت مسلمه نه د هغې د مراد طلب کولو حکم هم ساقط شوې دې يعني په امت مسلمه باندې د متشابهاتو مراد د معلومول او د هغوى طلب کول واجب نه دې، بلکه د الله تعالى د فرمان: فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله د وجې نه يو قسم ناجائز معلوميږى بيا د متشابه مراد نه معلوميدل او د هغې نه اميد منقطع کيدل کله کله خو عارض وى لکه يو کلام مجمل دې مګر د هغې د مراد بيانولو نه مخکښي رسول الله ﷺ وفات شولو بيا دا داسې مجمل وو چه د هغې مراد معلوميدلو اميد وو ليکن د دې عارض يعني د رسول کريم ﷺ د وفات د وجې دا اميد منقطع شو او کله کله د اميد منقطع کيدل ذاتي وى مثلاً د يو کلام د مراد معلومولو اميد منقطع کيدل په خپله د رسول الله ﷺ نه منقول وى اګر که عقل په دې کښي متردد وى او کله کله اميد منقطع په دې وجه وى چه انسان په هغې باندې د پوهيدو نه قاصر وى د نبي ﷺ فرمان دې اذا ذکر القدر فامسکوا کله چه د تقدير مسئله زير بحث وى نو په هغې کښي خپلې رائې او خيالونه مه استعمالوئ، بهرحال د کوم کلام مراد معلومولو اميد چه منقطع شي او د هغې مراد

حاصلول څه لاره موجوده نه وي نو هغې ته کلام متشابه وائي د متشابه حکم دا دی چه په دې باندې عمل کولو په سلسله کښې توقف واجب دی لیکن اجمالي طور باندې د دې د مراد حق کیدلو اعتقاد ضروري دی یعنې چه د دې خبرې اعتقاد به وي چه د متشابه نه الله تعالی چه کومه معنی اراده کړې ده هغه حقه او د واقع مطابق ده اګرکه متعینه طریقه باندې د الله تعالی د مراد نه واقف نه وي او د متشابه په مراد باندې اعتقاد ساتل ځکه ضروري دي چه متشابه کلام د حکیم الله نه صادر شوی دی لهذا د دې څه لطیفه او باریکه معنی به ضروري وي او حکیم خو د مهمل لفظ سره خطاب نه کوي، په دې وجه متشابه کلام مهمل نه دی بلکه څه نه څه معنی ئې ضرور وي، دا خیال ساتئ چه د متشابهاتو مراد نه معلومیدل امت پورې خاص دي.

کینې نو رسول الله ﷺ د متشابهاتو د مراد نه واقف وو او په دې باندې دلیل دا دی چه که رسول الله ﷺ لپاره د متشابهاتو مراد معلومیدل تسلیم نه کړې شي نو په متشابهاتو سره به رسول ﷺ ته د خطاب کولو فائده باطله شي او العیاذ بالله په مهمل کلام سره به د الله تعالی خطاب کول لازم شي لکه د یو حبشي خبرې کول د عربي سره په حبشي ژبه کښې په هغه حال کښې چه عربي د حبشو د ژبې نه ناواقف وي نو ځنګه چه تکلم بالمهمل او تکلم د زنجي مع العربي باطل دي، د غه شان د نبي کریم ﷺ په حق کښې د غیر معلوم المراد کیدو په صورت کښې په متشابهاتو سره کلام کول باطل دي او کوم څیز چه باطل ته مستلزم وي نو هغه خو پخپله باطل وي په دې وجه د نبي کریم ﷺ په حق کښې د متشابهاتو غیر معلوم المراد کیدل هم باطل دي د غیر معلوم المراد کیدو په صورت کښې په متشابهاتو سره کلام کول باطل دي او کوم څیز چه باطل لره مستلزم وي نو هغه خو پخپله باطل وي په دې وجه د نبي کریم ﷺ په حق کښې د متشابهاتو غیر معلوم المراد کیدل هم باطل دي او کله چه د نبي کریم ﷺ په حق کښې د متشابهاتو غیر معلوم کیدل باطل دي نو معلوم المراد کیدل ثابت شول، د دې تائید د حضرت ابوبکر صدیق رضي الله عنه په دې قول سره هم کیږي: في کل کتاب سر وسر القرآن هذه الحروف؛ په هر کتاب کښې د څه راز خبرې ضروري وي او په قرآن کښې د الله او د رسول په مینځ کښې د راز خبرې دا حروف یعنې د قرآن متشابهات دي نو رسول الله ﷺ د هغې د مراد نه واقف وي، بهرحال دا خبره ثابته شوه چه د متشابهاتو مراد اګرکه په امت کښې چا ته معلوم نه دي لیکن نبي کریم ﷺ ته معلوم دي په دې باندې دا اعتراض کیدی شي چه د الله تعالی په قول: وما یعلم تاویله الا الله والراسخون في العلم کښې په الا الله باندې وقف اوکړې شي نو د متشابهاتو علم به په الله پورې خاص وي او د امت د خلقو په شان به رسول الله ﷺ ته هم علم نه وي او کله چه خبره داسې ده نو د رسول الله ﷺ د متشابهاتو مراد نه پوهیدلو نه استثناء کول څنګه صحیح کیږي؟ او که په الا الله باندې وقف اونه کړې شي بلکه په الراسخون باندې اوشي نو د متشابهاتو په علم سره رسول الله ﷺ خاص نه شو بلکه د رسول الله ﷺ نه علاوه راسخین في العلم به هم د متشابهاتو په مراد باندې واقف وي او کله چه خبره داسې ده نو د متشابهاتو مراد باندې نه

پوهیدونکو ته د رسول الله ﷺ استثناء صحیح نه ده بلکه راسخین فی العلم به هم په دې کښې شامل وی.

د دې جواب دا دې چه په الا الله باندې وقف دې او نزول آیت نه مخکښې د متشابهاتو علم صرف الله تعالی ته وو لیکن د نزول آیت نه پس رسول الله ﷺ ته د وحی په ذریعه د دې تعلیم ورکړې شو او نبی کریم ﷺ هم د متشابهاتو په مراد باندې واقف شو او کله چه خبره داسې ده نو په الا الله باندې د وقف کولو باوجود دا وئیل صحیح دی چه رسول الله ﷺ د متشابهاتو په مراد باندی عالم وه او داخبره چه راسخین فی العلم د متشابهاتو په مراد باندی عالمان دی او که نه دی نو په دې باره کښې اختلاف دې لکه چه د صحابه او تابعینو د اکثریت او د اهل سنت علماؤ کښې د متقدمینو مذهب دا دې چه علماؤ راسخین د متشابهاتو په مراد عالمان نه وی د دې قائلین حضرت امام ابو حنیفه رحمه الله، قاضی امام ابو زید او علامه فحر الاسلام دی او د اکثرو متاخرینو او د جمهور معتزله مسلک دا دې چه علماؤ راسخین د متشابهاتو په مراد عالمان وی هم دا قول د امام شافعی رحمه الله دې د فریقینو په مینځ کښې د اختلاف منشاء د قرآن پاک دا آیت دې **هُوَ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ عَلَیْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ اٰیٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ فَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَاْوِیْلِهٖ وَمَا یَعْلَمُ تَاْوِیْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ یَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ۔**

ترجمه: الله هغه ذات دې چه راوې لیږه په تا باندې کتاب چه په دې کښې ځنې آیات محکم دی یعنی د هغې معنی واضحې دی دا اصل دی د کتاب او نور متشابه دی یعنی چه د هغې معنی معلومې یا متعینې نه وی نو د چا په زړونو کښې چه کږوالې دې نو دوی روان دی د متشابه پسې د ګمراهئ خورولو لپاره او د مطلب معلومولو لپاره او د هغې مطلب بل څوک نه پیژنی سوا د الله نه او د مضبوط علم خاوندان وائی چه مونږ په دې یقین لرو.

د فریق اول په نزد په دې آیت کښې په **لا الله** باندې واقف واجب دې همدا د ابن مسعود ابی بن کعب او د ابن عباس رضی الله عنهم قرئت دې او **الراسخون فی العلم مبتدا** او **یقولون امنابه** ئې خبر دې نو د ا مستقله جمله ده په مخکښې باندې د دې عطف نه دې لهذا اوس به مطلب داشی چه دالله نه سوا څوک د متشابه مطلب نه پیژنی او کوم حضرات چه راسخین فی العلم دی هغوی وائی چه مونږ د متشابه په مراد باندې ایمان لرو یعنی د متشابهاتو نه چه د الله تعالی هر څه اراده وی په هغې زمونږ ایمان دې اګر که د هغې د مراد پته مونږ ته نه وی.

د دې حضراتو دلیل دا دې چه الله تعالی د متشابهاتو اتباع کونکو او د دې لټون کونکو ته زائغین (**مائلین الی الباطل**) اووئیل لکه چه فرمائیلی ئی دی **فاما الذین فی قلوبهم زیغ (الایه)** نو د دې په مقابله کښې د راسخینو حصه صرف تسلیم او انقیاد دې او دا هغه وخت کیدې شی چه کله راسخین فی العلم د متشابهاتو مراد معلومولو نه بغیر په هغې باندې ایمان راوړی او سر د تسلیم ورته ښکته کړی دویم دلیل دا دې چه په بعض قرء ترنو کښې الراسخون بغیر د واؤ نه دې او په بعض قراتونو کښې **ویقول الراسخون** دې نو په

دي دواړو صورتونو کښې په الله باندې عطف نه شي کيدې او کله چه الراسخون په الله عطف نه شو نو د متشابهاتو په مراد پوهيدلو کښې راسخين د الله سره شريک نشو د فريق ثانی په نزد په الا الله باندې وقف واجب نه دي بلکه په والراسخون فی العلم باندې وقف واجب دي او يقولون آمنا به حال دي او دآيت مطلب دا دي چه د متشابهاتو په مراد هيڅوک پوهه نه دی سوا د الله او د راسخين فی العلم نه په دي حال کښې چه راسخين فی العلم وائی چه د متشابهاتو په مراد باندې زمونږ ايمان دي بعض حضرات وائی چه مذکوره اختلاف لفظی نزاع ده ځکه چه کوم حضرات دا وائی چه راسخين فی العلم د متشابهاتو په مراد پوهه دی د هغوئ مقصد دا دي چه راسخين فی العلم د متشابهاتو په ظنی مراد باندې واقف دی، ځکه چه صحابه کرامو او تابعينو چه د قران د متشابهاتو کوم تفسيرونه کړي دی هغه ټول تعبيرونه ظني دی او د دي خبرې دواړه فريقه قائل دی او کوم حضرات چه دا وائی چه راسخين فی العلم د متشابهاتو په مراد پوهه نه دی د هغوی منشاء دا ده چه راسخينو ته داسې علم يقينی په متشابهاتو حاصل نه دې چه په هغې اعتقاد کول واجب وی د دې خبرې هم دواړه فرقې قائلې دی، دلته د فريق اول په مذهب باندې دا اعتراض کيدې شی چه کله د فريق اول په نزد راسخين فی العلم ته د متشابهات قران د مراد علم نشته نو په متشابهاتو باندې عمل کول هم ناممکن شول او کله چه په متشابهاتو باندې عمل کول ممکن نه وی نو بيا د متشابهاتو د نازلولو څه فائده شوه؟

د دې جواب دا دې چه د قرآن د متشابهاتو نازلولو فائده خلق د توقف او د تسليم په ازميښت کښې مبتلا کول دی.

عاشقی چيست بنده جانان بودن دل بدست ديگردادن وحيران بودن

عاشقی د جانان غلامی کول دی، زړه د بل چا په لاس کښې ورکول او حيران کيدل دی

خلق په دوه قسمه دی يو جاهلان دی د دوئ ازميښت دا دې چه دوئ علم حاصل کړی او د علم په زده کړه کښې مشغول شی او دويم قسم خلق عالمان دی د دوی ازميښت دا دې چه دوئ به د متشابهاتو او د رازخبرو کښې مازغه نه ستړی کوی ځکه چه متشابهات د الله او د رسول الله ﷺ په مينځ کښې د راز خبرې دی، په دې باندې د الله او د رسول الله ﷺ نه سوا نور څوک نه پوهيږی د دواړو اقسامو ازميښت په دې طور اوشو چه د هر يو ازميښت د هغه د تمنا او خواهش برعکس وی د جاهل خواهش دا وی چه د علم تحصيل او په دې کښې غور فکر کول پرېښودې شی لهذا دوئ ئې د علم په تحصيل او د علم د استعمال په ازميښت مبتلا کړل او د عالم د خواهش وو چه د هر څيز نه دې خبر وی په دې وجه ئې دوئ د هر څه نه د خبريدو د جذبې پريښودلو په ازميښت کښې مبتلا کړل حاصل دا دې چه په متشابهاتو نازلولو کښې جهلاؤ ته د تحصيل علم ترغيب ورکړې شوې دې او علماؤ په متشابهاتو کښې د غور فکر کولو نه منع کړې دی، که څوک دا اعتراض اوکړی چه دلته هغه اقسام بيانول مقصود وی چه په هغې سره د شرعي د احکامو علم راځی او متشابه غير معلوم المراد دې په دې وجه په دې سره په هيڅ شرعی حکم باندې علم نه راځی او کله چه په

متشابه سره د څه شرعي حکم علم نه شي راتلې نو د مذکوره اقسام د لاندې د دې ذکر کول
څنګه صحيح کيدې شي ذدی بل جواب دادی. چه په متشابه سره د شرعي حکم علم راځي نه
دې طور سره چه د متشابهاتو د مراد اعتقاد پهائل واجب دی او د اعتقاد واجبيدل شرعي
حکم دې. بهرحال کله چه په متشابه سره شرعي حکم باندې علم راځي نو متشابه د دې
اقسامو د لاندې ذکر کول صحيح شول په کومو اقسامو سره چه شرعي احکام معلوميږي به
آخر کښې دا بيانول هم ضروري ګڼم چه د متشابه دوه اقسام دی یو هغه دې چه معنی ئې
بالکل معلومه نه وی نه ئې لغوی معنی معلومه وی او نه مرادی معنی معلومه وی. لکه
مقطعات قران دويم دا چه د متشابه لغوی معنی خو معلومه وی. خو مراد د الله تعالی معلوم
نه وی څنګه چه متشابه لغوی او ظاهري معنی د محکم خلاف وی

لکه يدُ الله، وجهُ الله، الرحمنُ على العرش استوی، په دې آيتونو کښې ديد، وجه
او داستوی لغوی معنی لاس، مخ او نيغ کيناستل دی نو دا خو معلوم دی. ليکن د دې
څيزونو نه د الله تعالی څه مراد دې. دامعلومه نه ده

څنګه چه آيت ليس کمثله شئ په دې باره کښې محکم دې چه د مخلوق هيڅ يو څيز د
خالق مثل نه دې د دې محکم آيت نه دا خبره ثابته شوله چه په دې متشابهاتو کښې د انسان
د لاس په شان لاس او د مخ په شان مخ او د کيناستلو په شان کيناستل مراد نه دی بلکه د
دې نه د الله تعالی مراد څه نور دی چه د هغې قطعي علم صرف الله تعالی ته دې مونږ ته د
هغې يقيني علم نشته او په بل عبارت سره د دغې الفاظو معنی لغويه خو معلومې دی. خو
په کيفيت ئې الله تعالی خبر دې

دريم تقسيم

وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِي وُجُوهِ اِسْتِعْمَالِ ذَالِكَ النَّظْمِ وجَرَيَانِهِ فِي بَابِ الْبَيَانِ وَهِيَ اَرْبَعَةٌ
اَلْحَقِيْقَةُ وَالْمَجَازُ وَالصَّرِيْحُ وَالْكِنَايَة

ترجمه: او دريم قسم د بيان معنی په باب کښې د دغې نظم د استعمال او د هغې د جاری
کيدو په اقسامو کښې دې. او هغه څلور دی، حقيقت، مجاز، صريح، کنايه

تشريح: د حسامي مصنف فرمائي چه کوم لفظ په معنی دلالت کوی د هغې دريم تقسيم د
استعمال او د جريان په اعتبار سره دې او د دې لاندې څلور اقسام دی (۱) حقيقت (۲) مجاز
(۳) صريح (۴) کنايه او د دې ترمينځه وجه د حصر دا ده چه لفظ به په خپله معنی موضوع له
کښې مستعمل وی يا به د علاقې د وجې بغير موضوع له کښې. اول ته حقيقت او دويم ته
مجاز وائي. بيا لفظ به په واضح معنی کښې جاری وی يا به بغير واضح معنی کښې که اول
وی نو هغې ته صريح او که دويم وی نو هغې ته کنايه وائي. فاضل مصنف رحمه الله د "في وجوه
استعمال ذالك النظم" نه پس د "وجريانه في باب البيان" اضافه د علامه فخر الاسلام په اتباع
کښې کړې ده ګينې نو د منار مصنف وغيره نورو مصنفينو صاحبانو د دې عبارت اضافه نه ده

کړي.د دې عبارت د اضافې وجه دا ده چه که د دې عبارت اضافه اونه کړې شي او صرف دومره اووئيلې شي چه د لفظ د استعمال په اعتبار سره څلور اقسام دي. حقيقت. مجاز. صريح او کنايه.لکه چه د منار مصنف اونورو مصنفينو وئيلي دي نو په دې صورت کښې دا اشکال راځي چه د دې څلوروا قسامو په مينځ کښې تبائن.نشته بلکه صريح او کنايه د حقيقت سره هم جمع کيږي او د مجاز سره هم حالانکه د يو تقسيم د ټولو اقسامو نو ترمينځ تبائن موجوديدل ضروري دي نو ددې اشکال نه دبچ کيدلو لپاره علامه فخر الاسلام او د هغه په اتباع کښې د حسامي مصنف د "وجريانه فى باب البيان" اضافه اوکړله او داسې اوفرمائيل چه دا څلور واړه د يو تقسيم اقسام نه دي بلکه د دوه تقسيمونو اقسام دي يعنى دلته دوه تقسيمونه بيان شوي دي يو د استعمال په اعتبارسره او بل د لفظ د جريان په اعتبارسره دروميي تقسيم دوه اقسام دي يو حقيقت دويم مجاز او د دويم تقسيم د لاندې هم دوه اقسام دي يو صريح او دويم کنايه.

غرض داچه حقيقت او مجاز د استعمال په اعتبار سره د لفظ دوه اقسام دي او صريح او کنايه د جاري کيدو په اعتبار سره د لفظ دوه اقسام دي.نو کله چه خبره داسې ده نو د صريح اوکنايه د حقيقت او مجاز سره په جمع کيدو باندې هيڅ اعتراض نشته ځکه چه ديو تقسيم اقسام د بل تقسيم د اقسامو سره جمع کيدې شي.خو دومره ده چه په دې صورت کښې به د قرآن مجيد پنځه تقسيمونه جوړ شي،حالانکه په اول کښې د څلورتقسيمونو په مينځ کښې حصر شو يوؤد دې جواب دا دې چه په اول کښې د څلورو تقسيمونو په مينځ کښې بيان کړې شوې حصر استقرائي دې عقلي نه دې او په استقرائي حصر باندې زياتې راتلې شي.په دې وجه د څلورو په ځائې په پنځه تقسيمونو باندې هيڅ اعتراض نشته.د توضيح مصنف وئيلي دي چه په عبارت کښې د"وجريان فى باب البيان" د اضافې هيڅ ضرورت نشته او پاتې شو دا اعتراض چه صريح او کنائي د حقيقت او مجاز سره جمع کيدل لازميږي حالانکه د يو تقسيم اقسام په خپل مينځ کښې نه جمع کيږي بلکه د هغې په مينځ کښې تبائن موجوديدل ضروري دي.نو د دې جواب دا دې چه صريح او کنايه د حقيقت او د مجازقسم نه دې بلکه اقسام دي.يعنى د استعمال په اعتبار سره د لفظ دوه اقسام دي ۱. حقيقت ۲. مجاز بيا په دې کښې دهريو دوه دوه اقسام دي (۱) صريح،(۲) کنايه او دا خبره مسلمه ده چه د يو تقسيم په اقسامو کښې تبائن موجود کيدل شرط دي د اقسامو او د مقسم په مينځ کښې تبائن شرط نه دې نو حقيقت او مجاز خو د مقسم حيثيت لري او صريح اوکنايه د دوئ د اقسامو د دې وجې نه د صريح او کنائي د حقيقت او مجاز سره په جمع کيدو کښې هيڅ مضائقه نشته بعض حضراتو هم په علامه فخرالاسلام باندې رد کړې دې او فرمائيلي ئې دي چه په دې ځائې کښې د"وجريانه فى باب البيان" د اضافې هيڅ ضرورت نشته او پاتې شو دا اعتراض چه د دې عبارت د اضافه کولونه بغير د څلورو اقسامو (حقيقت. مجاز. صريح. کنايه) په مينځ کښې تبائن نه شي راتلې،حالانکه د يو تقسيم په اقسامو کښې تبائنشرط ده ددې جواب دادې چه ديو تقسيم داقسامو په مينځ کښې تبائن

ذاتي شرط نه دي،بلکه تمائز اعتباري هم کافي دي او دلته د مذکوره څلورو اقسامو په مینځ کښي تمائز اعتباري موجود دي په دي طور سره چه په حقیقت کښي په معنی موضوع له کښي د لفظ استعمال معتبر دي، د دي نه قطع نذر چه دغه معنی موضوع له.واضحه ده،اوکه مستوره ده او په مجاز کښي په معنی غیرموضوع له. واضحه ده اوکه مستوره ده،او په صریح کښي د معنی واضحه کیدل معتبر دی د دي نه قطع نذر چه دغه معنی موضوع له ده او که غیرموضوع له ده اوپه کنایه کښی معنی معنی مستوره یا غیره مستور واضح کیدل معتبر دی قطعه نذر له دینه چه هغه معنی موضوع له ده که غیر موضوع له ده نو ددي حضراتو په نزد د یو تقسیم د اقسامو په مینځ.تباین ذاتی شرط نه دي نو د دي وجی نه حقیقت او د مجاز سره د صریح اوکنائي په جمع کیدلو کښي هیڅ باک نشته.ځکه چه د دي اجتماع باوجو تمائز اعتباری موجود دي لکه چه مخکښي بیان کړي شو.

د حقیقت تعریف

فَالحَقِيقَةُ اِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيْدَ بِهِ مَا وُضِعَ لَهُ.

ترجمه: پس حقیقت د هر هغه لفظ نوم دي چه د هغي د موضوع له معنی اراده شوي وی.

تشریح: مخکښي بیان شوي دي،چه د استعمال او د جریان په اعتبار سره د لفظ څلور اقسام دي.(۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایه،په دي څلور قسمونو کښي د ټولو نه،مخکښي د حقیقت بیان شوي دي.دحقیقت دوه تعریفه دي لغوی او اصطلاحی دلغوی تعریف حاصل دادی چه لفظ دحقیقت د فعیلة وزن دي او د فعیلة وزن د اسم فاعل په معنی کښي هم راځی او د اسم مفعول په معنی کښي هم راځی په اولنی صورت کښي حقیقت د حق یحق په معنی د ثبت(یثبت) نه ماخوذ دي او د حقیقت معنی ده "الثابتة" یعنی ثابت شوي څیز،حقیقت هم،چونکه په خپل موضوع اصلی کښي ثابت وی،او د هغه ځائي نه په هیڅ حال کښي نه لري کیږی په دي وجه حقیقت ته حقیقت وائی،الحاقه په معنی د قیامت هم د دي نه ماخوذ ده ځکه چه حاقه هم ثابته شوي ده او خامخا به یو ځل واقع کیږی او حق هم چونکه ثابت وی په دي وجه دا به هم د دغي حق یحق نه مأخوذ وی او په دویم صورت کښي به حقیقت د "حققت الشيئ" نه ماخوذ شی او حقیقت په د محقوقه په معنی سره شی اومحقوقه معنی ده "مثبتة" یعنی هغه څیز چه ثابت کړي شوي وی نو حقیقت خو په وضعی دلائلو سره د دي په موضوع اصلی کښي یقینی طور باندي ثابتولي شی،په دي وجه دي ته به حقیقت وئیلي شی په لفظ د حقیقت کښي "تا" د تانیث د نقل لپاره ده یعنی لفظ د حقیقت د وصفیت نه اسمیت ته نقل کړي شوي دي.دا خبره چه د نقل لپاره تا د تانیث ولي اختیار کړي شوي ده بل یو حرف به ئي اختیار کړي وی نو د دي جواب دا دي چه نقل د ثانوی درجي څیز دي ځکه چه یو لفظ په خپله اصل معنی کښي استعمالول اصل دي او رومبئ درجه ده او لفظ د یوي معنی نه بلي معنی ته نقل کول د دویمي درجي خبره ده او تانیث هم د دویمي

درجې خیز دې، ځکه چه د آدم علیه السلام پیدائش ړومبې شوې دې او د (بی بی) حوا (رضی الله عنها) ظهور د هغه نه روستو شوې دې. نو د ثانوی درجې کار (نقل) لپاره د دویمې درجې خیز (تانیث) علامه مقرره شوې ده. د حقیقت د اصطلاحی تعریف په بیانولو کښې مصنف علیه الرحمة فرمائیلی دی چه حقیقت د هغه لفظ نوم دې چه د هغې نه هغه معنی مراد وی د کومې لپاره چه هغه لفظ وضع کړې شوې دی د حقیقت او مجاز په تعریف کښې د لفظ په کلمې ذکر کولو سره دې ته اشاره شوې ده چه حقیقت او مجاز د لفظ د عوارضو نه دی یعنی حقیقت او مجاز دواړه د لفظ صفت واقع کیږی معنی صفت نه اقع کیږی لکه چه وئیلې شی چه دا لفظ حقیقی دې او دا لفظ مجازی دې خو کله کله مجازًا معنی او استعمال هم په دې دواړو سره واقع متصف کیږی لکه وئیلی شی دا معنی حقیقی ده او دا معنی مجازی ده او دا استعمال حقیقی دې او دا استعمال مجازی دې. دغه شان د حقیقت او مجاز په تعریفونو کښې په لفظ د اُرِیدَ ذکر کولو سره دې طرف ته اشاره شوې ده چه استعمال د حقیقت او مجاز د شرائطو نه دې یعنی لفظ د وضع نه روستو او د استعمال نه مخکښې نه حقیقت دې او نه مجاز دې خو دومره ده چه د استعمال په وخت که د لفظ نه معنی موضوع له مراد شوه نو لفظ به حقیقت وی او که معنی غیر موضوع له اراده کړې شی نو لفظ به مجاز وی، بهرحال لفظ به حقیقت او مجاز هله وی چه کله لفظ مستعمل وی استعمال نه مخکښې لفظ نه، حقیقت وی او نه مجاز وی په تعریف کښې "اسم لکل لفظ" د جنس په مرتبه کښې دې، مهمل او مجاز وغیره ټولو ته شامل دې، او د مصنف رحمه الله قول "ارید به ما وضع له" د فصل په مرتبه کښې دې چه مهمل او مجاز دواړه د تعریف نه خارجوی. ځکه چه مهمل خو د هیڅ معنی لپاره موضوع نه وی، او د مجاز نه ما وضع له معنی مراد نه وی بلکه غیر ماو ضع له مراد وی نو د "ارید به ما وضع له" په قید سره د حقیقت د تعریف نه دواړه خارج شول په تعریف کښې خو لفظ د وضع، مذکور دې دې وجې نه د دې تعریف او تقسیم هم بیانول ضروری دی، نو وضع وائی لفظ د یوې معنی لپاره په دې طور سره متعین کول چه هغه لفظ په دغې معنی باندې بغیر د څه قرینې نه دلالت اوکړی، یعنی هیڅ قرینې ته محتاج نه وی بیا د دې وضع څلور اقسام دی (۱). وضع لغوی (۲) وضع شرعی (۳). وضع عرفی خاص (۴) وضع عرفی عام.

ځکه چه لفظ د معنی لپاره متعین کول به د واضع لغت د طرفه وی یا د شرع د واضع د جانبه وی یا به چرته د یو مخصوص جماعت د طرفه وی یا به د عامو خلقو د طرفه وی که اول وی نو هغې ته وضع لغوی وائی لکه د صلوة وضع د دعا لپاره ده او که ثانی وی نو هغه وضع شرعی ده لکه د صلوة ارکان مخصوصه (مونځ) لپاره ده او که ثالث وی نو هغه وضع عرفی خاص ده. لکه د نحویانو په نزد وضع د فعل وضع د داسې کلمې لپاره ده چه په مستقلې معنی باندې دلالت کوی او د یوې زمانې سره مقترن وی او که رابع وې نو هغه وضع عرفی عام ده لکه د دابې وضع چه د څاروی لپاره ده دا یاد لرئ چه د حقیقت لپاره دا شرط نه دې چه لفظ د یوې معنی لپاره د څلورو وضعو په اعتبار سره موضوع وی بلکه په دې کښې

د یوې وضع تحقق کېدل کافي دي: یعنې که لفظ په مذکوره اوضاعو کښې حرته په یوې وضع کښې هم د معنی لپاره وضع کړې شوې وي نو هغه ته حقیقت ویلې شي او په حقیقت کښې هم دا معتبره ده او پاتې شو مجاز نو په هغې کښې في الجمله عدم وضع موندل معتبر دي: یعنې مجاز لپاره د وندو کافي ده چه لفظ د یوې وضع په اعتبار سره موضوع نه وي دا مطلب هر گز نه دي چه لفظ که د ټولو وضعو په اعتبار سره موضوع نه وي نو مجاز به ورته وائي مثلاً لفظ د صلوة د دعا په معنی کښې د اهل لغت په نزد حقیقت دي او د ارکان مخصوصه په معنی کښې مجاز دي او د اهل شرعه په نزد ارکان مخصوصه په معنی کښې حقیقت دي او د دعا په معنی کښې مجاز دي او گورئ لفظ د صلوة ته د ارکان مخصوصه په معنی کښې د اهل لغت په نزد صرف په دې وجه مجاز ویلې شوې دي چه دا د واضع لغت د جانبه د ارکان مخصوصه په معنی کښې موضوع نه دي اگر که د واضع شرع د جانبه د ارکان مخصوصه لپاره موضوع دي: بهرحال دا خبره ثابته شوه چه د مجاز لپاره د یوې معنی په اعتبار سره موضوع نه کېدل کافي دي: د ټولو اوضاعو په اعتبار موضوع نه کېدل ضروري نه دي: د دي نه دا خبره هم معلومه شوه چه د یو لفظ یوې معنی ته نسبت کولو سره حقیقت او مجاز دواړه کېدې شي لیکن د دوه جهتونو نه لکه لفظ د صلوة په معنی د دعا سره په جهت د لغت سره حقیقت دي او په جهت د شرع سره مجاز دي او صلوة په معنی د مونځ سره د دې برعکس دي بلکه د دې نه زیات موندې دا وایو چه یو لفظ د یوې معنی طرف ته په نسبت کولو سره صرف د یو جهت نه حقیقت او مجاز دواړه کېدې شي لیکن په دوه اعتبارونو سره لکه لفظ د دابه په معنی د اس د اهل لغت په نزد په دې اعتبار سره خو حقیقت دي چه اس د ما یدب علی الارض په افرادو کښې یو فرد دي او په دې اعتبار سره مجاز دي چه دا د ذات قوائم الاربعه (څاروی) په افرادو کښې یو فرد دي د حقیقت او مجاز د تعریفونو د جامع او مانع کولو لپاره د دواړو په تعریفونو کښې د حیثیت قید ذکر کول ضروري دي، یعنې داسې دي او ویلې شي چه حقیقت هغه لفظ دي چه د هغې نه معنی موضوع له مراد وي په دې حیثیت سره چه هغه معنی موضوع له ده او مجاز هغه لفظ دي چه په هغې سره معنی غیر موضوع له مراد وي په دې حیثیت سره چه هغه معنی غیر موضوع له ده او د دې وجه دا ده که د حیثیت د لفظ لحاظ او نه ساتلې شي نو د دواړو تعریفونه به نه جامع پاتې شي او نه به مانع پاتې شي: ځکه چه لفظ د صلوة که د شرع په اصطلاح کښې د دعا لپاره استعمال شي نو دا مجاز دي ځکه چه د شرعي په اصطلاح کښې د دعا په معنی باندې د صلوة لفظ غیر موضوع له دي لیکن په دې باندې به د حقیقت تعریف صادق راشي په دې طور سره چه د دعا په معنی لفظ د صلوة في الجمله موضوع له هم دي نو په دې صورت کښې د مجاز تعریف د خپلو ټولو افرادو لپاره جامع نه شو او د حقیقت تعریف د دخول د غیر نه مانع نه شو او هم دا لفظ صلوة که د شریعت په اصطلاح کښې ارکان مخصوصه لپاره استعمال شي نو دا به حقیقت وي ځکه ارکان مخصوصه د لفظ صلوة موضوع له دي لیکن په دې به د مجاز تعریف صادق شي: ځکه چه ارکان مخصوصه د صلوة د لفظ في الجمله غیر موضوع له هم

دی پس په صورت کښې تعریف دحقیقت او مجاز جامع او مانع نشول نو که ددواړو په تعریفونو کښې د حیثیت قید ملحوظ او ساتلي شي نو د دواړو تعریفونه به جامع هم شي او د غیر د دخول نه به مانع هم شي په دې طور سره چه لفظ د صلوة په لغت کښې د دعا لپاره وضع دی او په شریعت کښې د ارکان مخصوصه لپاره وضع دی پس لفظ صلوة من حیث لغت په دعا کښې حقیقت دی ځکه په دی باندی صادقیږی چه لفظ دصلوة د دعا لپاره وضع کړې شوې دې په دې حیثیت سره چه هغه د دې لپاره موضوع دې. د دې نه علاوه د بلې معنی لپاره موضوع نه دې او په معنی د ارکان معلومه که مجاز دی ځکه چه من حیث اللغة ارکان معلومه دَ لفظ صلوة موضوع له نه دې په دی حیثیت سره چه هغه د دې معنی لپاره موضوع نه دې او لفظ د صلوة په اصطلاح د شرعي کښې په ارکان مخصوصه کښې حقیقت دې، ځکه چه ارکان مخصوصه من حیث الشرع د صلوة د لفظ موضوع له دی په دې حیثیت سره چه لفظ د صلوة صرف د ارکان مخصوصؤ لپاره موضوع ې. د دې نه علاوه د بلې معنی لپاره موضوع نه دې. او لفظ د صلوة من حیث الشرع د دعا لپاره مجاز دې ځکه چه لفظ د صلوة د شریعت په اصطلاح دشرع کښې د دعا په معنی کښې موضوع نه دې په دې حیثیت سره چه دا د دې لپاره موضوع نه دې بلکه د بلې معنی لپاره موضوع دې.

د مجاز تعریف

وَالْمَجَازُ اِسْمٌ لِمَا أُرِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ لِاتِصَالٍ بَيْنَهُمَا مَعْنًى كَمَا فِى التَسْمِيَةِ الشُجَاعِ اَسَدً اَوِالْبَلِيْدِ حِمَارًا اَوْ ذَاتًا كَمَا فِى تَسْمِيَةِ الْمُطَرِ سَمَاءً وَالاتِصَالُ سَبَبًا مِنْ هَذَا الْقَبِيْلِ

ترجمه: او مجاز د هر هغه لفظ نوم دې چه د هغې معنی نه علاوه اراده کړې شوې وی د کومې لپاره چه هغه لفظ وضع شوې وی د دې دواړو په مینځ کښې د معنوی اتصال د وجې نه لکه شجاع په اسد سره او بې وقوف په خرسره موسوم کولو کښې یاد اتصال ذاتی (صوری) د وجې نه لکه باران په اسمان سره موسوم کولو کښې او اتصال سببی د دې قبیل نه دې.

تشریح: د مجاز د لفظ لغوی تحقیق حاصل دا دې چه مجاز د مفعل په وزن مصدر میمی دې خو د فاعل په معنی دې لکه چه "مولی" د "والی" اسم فاعل په معنی کښې دې او دَ جازیجوز (تجاوز کولو نه ماخوذ دې) مجاز ته مجاز د دې وجې نه وائی چه لفظ کله بغیر موضوع له کښې استعمال شي نو هغه د خپل اصلی مکان یعنی د معنی موضوع له نه تجاوز کوی د دې تجاوز کولو د وجې دې ته مجاز(تجاوز کونکې وئیلې شوې دې) حقیقت (ثابت) او مجاز (متجاوز) د لغوی معنی په معتبرولو سره وئیلې شي "حُبُ فُلانٍ حقیقة" د فلانی محبت ثابت دې یعنی په خپل موضوع له محل (زړه) کښې ثابت دې او حُبُّ فُلان مجاز یعنی د فلانی محبت دَ محل موضوع له (زړه) نه ژبې طرف ته تجاوز کړې دې یعنی د فلان محبت صرف په ژبه دې. په زړه کښې ئې مینه نشته. مصنف علیه الرحمة د مجاز اصطلاحی تعریف بیانولو کښې اوفرمائیل چه مجاز هغه لفظ دې [illegible] معنی نه معنی. غیرموضوع له مراد وی. او د

معنی موضوع له او غیر موضوع له په مینځ کښي معنی اتصال وی. یا ذاتاً او صورتاً اتصال وی یعنی چه د دواړو په مینځ کښي علاقه او مناسبت موجود وی د **غیر ماوضع له** قیدلګولو سره ئي د تعریف نه حقیقت خارج کړو او د موضوع له او غیر موضوع له په مینځ کښي ئي د اتصال یعنی علاقي او مناسبت قیدلګولو سره هغه ټول مثالونه د مجاز کیدو نه خارج کړل په کومو کښي چه د لفظ نه غیر موضوع له معنی اراده شوي ده خو د موضوع له او غیر موضوع له په مینځ کښي اتصال یعنی مناسبت موجود نه وی لکه لفظ د ارض (زمکه) اوائی او مراد تري اسمان واخستي شی نو اسمان اګر که د لفظ ارضی لپاره غیر موضوع له دی لیکن د اسمان او زمکی ترمینځ څه مناسبت نشته ددی لپاره دارضی نه د لفظ نه اسمان مراد اخستل مجاز نه شی کیدي او که دا اعتراض اوکړي شی چه د اسمان او زمکي په مینځ کښي د تقابل نسبت موجود دي په دي وجه مجازاً د ارض نه اسمان مراد اخستل صحیح کیدل پکار دی نو د دي جواب دا دی د زمکي او اسمان په مینځ کښي تقابل غیر مشهور دي ځکه ورله څه اعتبار نشته او د اتصال (مناسبت) په قید سره ئي د هزل (ټوقو) نه هم احتراز اوکړو ځکه چه هزل وائی چه د لفظ نه نه د هغي حقیقی معنی مراد وی او نه مجازی معنی مراد وی بلکه د تفریح د طبعي او د معنی موضوع له په مینځ کښي خو هیڅ مناسبت نشته په دي وجه هزل (ټوقي) د مجاز نه بهر دی. د اتصال په قید سره مرتجل هم د مجاز نه اووتلو ځکه چه مرتجل هغه لفظ دي چه په بله معنی یعنی غیرموضوع له کښي بغیر د علاقي نه استعمالیږی، دا بله معنی اولي معنی طرف ته نذر کولو سره غیرموضوع له ده ګینی نو جدید وضعي په اعتبار سره موضوع له ده په دي وجه مرتجل د حقیقت په اقسامو کښي شمارلي شوي دي.

مصنف علیه الرحمة فرمائیلي دی چه د حقیقی معنی او مجازی معنی په مینځ کښي اتصال موندل، ضروری دی او د اتصال دوه اقسام دی (۱). اتصال صوری (۲). اتصال معنوی، تفصیل ئي دا دي چه د معنی حقیقي او مجازی په مینځ کښي که د تشبیه علاقه موجود وی نو هغي ته ستعاره وائی او که د تشبیه نه علاوه بله علاقه موجوده وی نو هغي ته مجاز مرسل وائی او د مجاز مرسل څلیریشت علاقي دي او یوه علاقه د استعاري ده په دي طریقي سره د علاقو تعداد پنځه ویشت شو چه هغه په تفصیل سره د مثالونو په قوت لاخیارجلد دوم ص ۱۱۰ کښي کتي شی. بعضي صاحبانو دغه پنځه ویشت علاقي په نهه (۹) کښي منحصر کړی دي او بعضو په پنځو کښي منحصر کړی دی بعضو په څلورو کښي منحصر کړي دی او مصنف علیه الرحمت صرف په دوه (اتصال صوری او اتصال معنوی) کښي منحصر کړی دی په دي طور سره چه د مجاز مرسل د ټولو علاقو تعبیرئي په لفظ "ذاتاً صورة" سره کړي دي او د استعاري د علاقي تشبیه نه ئي په لفظ د معناً سره تعبیر کړي دي ګویا که مصنف داسي وئیلی دی چه د مجاز طریقه دا ده چه د معنی حقیقی او معنی مجازی په مینځ کښي د مجاز مرسل په علاقو کښي څه علاقه موجوده وی یا د استعاري علاقه یعنی علاقه د تشبیه موجوده وی اول ته اتصال صوری او دویم ته اتصال معنوی وائی

د اتصال صوری نه د مصنف مراد دا دي چه د معنی مجازی صورت د معنی حقیقی دصورت سره د څه مجاورت په وجه سره متصل وی په دی طور باندی چه مجاز دحقیقی معنی لپاره یا علت وی یا شرط وی یا حال وی، د مصنف د قول "والاتصال سبباً من هذا القبيل" نه هم دا مراد دي یعنی د سبب او مسبب او د علت او معلول په مینځ کښې چه کوم اتصال وی هغې ته اتصال صوری وائی ځکه چه په سبب او مسبب او علت او معلول کښې هم یو د بل سره صورتاً متصل وی او د اتصال معنوی نه مراد دا دي چه معنی حقیقی او معنی مجازی دواړه چرته په یوه معنی کښې شریک وی چه د معنی مشبه به(معنی حقیقی) سره مختص وی او د دغې معنی په مشبه به کښې موجودیدل مشهور هم وی، مصنف علیه الرحمت د اتصال معنوی دوه مثالونه ذکر کړی دی (۱) د شجاع (بهادر) سړی نوم اسد ایښودل یعنی لفظ د اسد اوائی او رجل شجاع تري مراد واخلی (۲) بلید او کم ذهن(بې وقوف) سړی ته د حمار "خر" نوم اخستل یعنی لفظ د حمار واخلی او راده ئي احمق او بې وقوف سړې وی په رومبی مثال کښې هغه معنی چه په هغې کښې زمرې او شجاع سړې دواړه شریک دی، شجاعت او زړه ورتوب دي ځکه چه شجاعت او زړه ورتیا د زمری (مشبه به) سره مختص هم ده او په زمری کښې د دې موجودیدل په عوامو او خواصو کښې مشهور هم دی نو د دې اشتراک معنی د وجې رجل شجاع ته مجازاً د اسد نوم واخستې شو، حیوانیت خو د زمری سره خاص نه دي، بلکه په زمری او رجل شجاع دواړو کښې یو شان موجود دې نوځکه په حیوانیت کښې د شریکیدو د وجې رجل شجاع ته اسد (زمرې) نه وائی او احمق او بې وقوف سړې اګر که په خراب ذهنیت کښې او بې وقوفئ کښې د زمری سره شریک دی لیکن د دې باوجود کم ذهن او بې وقوف سړی ته د اسد (زمری) نوم نه شی اخستی ځکه چه زمری په خراب ذهنیت او بې وقوفئ کښې مشهور نه دي حالانکه د اتصال معنوی لپاره دا خبره ضروری ده چه په کومه معنی کښې معنی حقیقی او مجازی معنی شریکه وی، د هغې معنی په معنی حقیقی کښې موجودیدل مشهور وی، په دویم مثال کښې هغه معنی چه بې وقوف سړې او خرپه هغې کښې شریک وی هغه بلادت، حماقت او غباوت(بې وقوفی) ده ځکه چه بلادت او حماقت د خر سره مختص دي او په خر کښې د دې موجودیدل مشهور هم دی او اتصال صوری مثال دا دي چه لفظ د اسمان ذکر کړی او مراد تری باران واخلی ځکه چه د باران صورت د سماء (وریځ) د صورت سره متصل دي دلته په مثال کښې د سماء نه مراد وریځ ځکه اخستې شوې ده چه په عرف کښې هر پورته څیز ته سماء وئیلې کیږی او وریځ هم پورته وی ځکه هغې ته هم سماء اووئیلې شو لکه د الله تعالی فرمان "اوكصيب من السماء" کښې د سماء نه مراد وریځ ده بهرحال په مثال کښې د سماء نه مراد وریځ ده او د باران نزول خود وریځ نه کیږی ځکه د باران صورةً اتصال د وریځ سره اوشو او کله چه د باران د وریځې سره صورةً اتصال دي نو د دې صوری اتصال د وجې مجازاً باران ته د وریځې نوم واخستې شو د مجاز په تعریف باندې دا اعتراض کیدې شی چه د مجاز تعریف خپلو ټولو افرادو لپاره جامع نه دي ځکه چه د مجاز مذکوره تعریف په مجاز بالزیادت لکه "ليس كمثله شيئ"

باندې صادق نه راځي ځکه چه په دې آیت کریمه کښې کاف زائد دې د دې نه هیڅ څیز مراد نه دې نه ترې موضوع له او نه غیر موضوع له مراد دې نو د کاف نه چه کله غیر موضوع له مراد نه دې نو دا به مجاز هم نه شي حالانکه مجاز بالزیادت هر چاته مجاز منلې دې بهرحال ثابته شوه چه د مجاز تعریف خپلو افرادو له جامع نه دې د دې جواب دا دې چه په مجاز بالزیادت باندې د مجاز تعریف صادق راځي په دې طور سره چه په آیت کښې د کاف نه تاکید د تشبیه مراد دې او د کاف موضوع له تشبیه ده او پاتې شو تاکید د تشبیه او زیادت نو هغه د دې غیر موضوع له دې او د هر یو لفظ نه د هغه غیر موضوع له معنی اراده کولو ته مجاز وائی نو دلته چه زائد کاف د تاکید لپاره دې دا هم مجاز شو او کله چه دا مجاز دې نو د مجاز تعریف خپلو ټولو افرادو لپاره جامع شو لیکن په دې به دا اعتراض اوکړې شي چه مجاز لپاره دا شرط دې چه د معنی موضوع له او غیر موضوع له په مینځ کښې به علاقه موجوده وي او د تشبیه د تاکید سره هیڅ قسم له علاقه نشته .لهذا د کمثله په کاف باندې مجاز تعریف صادق نه راځي په نامي وغیره کښې خو ئې د دې څه جواب نه دې ورکړې خو مولانا یعقوب بناني حاشیه (چه په مولوی حسامی باندې مشهور ده) کښې ئې دا جواب ورکړې دې چه د مجاز تعریف به هغه نه شي کولې کوم چه د حسامی مصنف وغیره کړې دې بلکه تعریف به دا کولې شي چه مجاز د داسې څیز نوم دې چه د اصل نه خلاف وي یا د داسې اووئیلې شي چه مجاز هغه دې چه په هغې کښې صفت د اعراب بدل شي او دا دواړه تعریفونه د کمثله په زاید کاف باندې صادقیږي ځکه چه د کاف د تشبیه لپاره استعمالیدل خو اصل دې او د تاکید او زیادت لپاره استعمالیدل خلاف اصل دی او د کوم نه چه د خلاف اصل مراد اخستې شوې وي هغه مجاز وي او د مجاز دویم تعریف هم صادقیږي په دې طور سره چه "مثله" د لیس د خبر کیدو د وجې منصوب وو لیکن د کاف د داخلیدو نه پس "مثله" مجرور شو ،او نصب جر طرف ته بدل شو او د څه د وجې چه صفت د اعراب بدلیږي نو هغه مجاز وي په دې وجه د کمثله د کاف استعمال هم په طریقه د مجاز شو .

د حکم اتصال د علت سره

وَهُوَ نَوعَانِ اَحَدُهُمَا اِتِصَالُ الحُكْمِ بِاالعِلَّةِ كَاتِصَالِ المِلْكِ بِالشَّرَاءِ وَاِنَّهُ يُوجِبُ الإِسْتِعَارَةُ مِنَ الطَّرَفَيْنِ لِاَنَّ العِلَّةَ لَمْ تُشْرَعْ اِلَّا لِحُكْمِهَا وَالحُكْمُ لَايَثْبُتُ اِلَا بِعِلَّةٍ فَاسْتَوَى الْاِتِصَالُ فَعَمَتْ اَلْاِسْتِعَارَةُ

ترجمه: او د اتصال سببی دوه اقسام دی په دې دواړو کښې د یو حکم د علت سره متصل کیدل دی لکه څنګه چه ملک د شراء سره متصل وی،او حکم د علت سره متصل کیدل د واړه طرفونو نه استعاره واجبوی،ځکه چه علت نه دې،مشروع شوې مګر د دې دواړو د حکم لپاره او حکم نه ثابتیږی .مګر په علت سره نو اتصال برابر شو او استعاره عامه شوه.

تشريح: د دي عبارت د تشريح نه مخکښې دوه خبرې ذهن نشين کړئ يوه خبره خو دا چه "**والاتصال سببا**" چه په "**هو نوعان**" کښې د هو ضمير مرجع دې په دې کښې د سبب لغوی معنی مراد ده او سبب په اعتبار دمعنی لغوی سره علت ته هم شامل کيږی ځکه لغت کښې سبب هغه وی چه بل شي ورسره متصل وی، او دغه شي ته مفضي (رسونکې) وی نو ځنګه چه سبب **مفضي الی الشئ** وی او هغه شي (مسبب) د ده سره متصل وی نو دغه شان علت هم **مفضي الی الحکم** وی، او حکم د هغه سره متصل وی او دا د دې لپاره وئيلې شوې دی چه سبب علت ته هم شامل شي او په "**هو نوعان**" سره د اتصال سببی تقسيم کول صحيح شي دويمه خبره دا ده چه په اسلامی شريعت کښې علت د هغه څيز نوم دې چه د يو مطلوب حکم لپاره وضع شوې وی نو په کوم ځائې کښې چه حکم متصور نه وی نو هلته به علت هم مشروع نه وی نو علت ته د حکم وجود او وجوب دواړه منسوب وی يعنی د علت د وجې حکم موجوديږی هم او واجبيږی هم او د علت او حکم په مينځ کښې داسې هيڅ امر نه وی، چه هغې ته دَحکم نسبت کيږی لکه نکاح چه د ملک متعی د افادې لپاره وضع شوې دې او دې لفظ د نکاح ته د ملک متعه وجود او وجوب دَواړه منسوب دی يعنی د نکاح د وجې د خاوند لپاره ملک متعه موجوداوثابتيږی او په ښځه باندې د بضعې سپارل(خاوندته) واجبيږی او دلته د نکاح او د ملک متعه په مينځ کښې داسې څه امر هم نشته چه هغې ته ملک متعه منسوب کيږی، بهرحال دا خبره ثابته شوه چه نکاح د ملک متعه علت دې او سبب هغه دې چه د علت په شان مشروع نه وی بلکه سبب **مفضي الی الحکم** وی او د سبب او حکم په مينځ کښې يو داسې امر وی چه هغې ته د حکم نسبت کيږی نو سبب طرف ته نه د حکم وجود منسوب کيږی او نه د حکم وجوب منسوب کيږی، لکه شراء د ملک متعه سبب دې ځکه چه شراء ملک متعه طرف ته مفضي دې او شراء طرف ته د ملک متعه نه وجود منسوب وی او نه وجوب منسوب وی بلکه د شراء او ملک متعه په مينځ کښې چه کوم ملک رقبه دې هغې ته د ملک متعه وجود او وجوب منسوب دې هم دا وجه ده چه په بعضې صورتونو کښې شراء متصور وی خو ملک متعه متصور نه وی لکه چا چه خپله رضاعی خور په پيسو واخسته نو دلته شراء موجودَ ده ليکن د مشتری لپاره د ملک متعه حصول نشته او په بعضې صورتونو کښې شراء هم متصور وی او ملک متعه هم حاصليږی لکه چا چه پردئ وينځه واخستله نو دلته د شراء سره د وينځې ملک متعه هم مشتری لپاره حاصليږی او دغسې د سبب وی نو ثابته شوه چه شراء د ملک متعه سبب دې او علت نه دې.

د دې دوه خبرونه پس د عبارت د تشريح په طور عرض دې چه د اتصال سببی (يعنی د حقيقی معنی او د مجازی معنی په مينځ کښې داسې طريقې سره اتصال چه په دواړو کښې يو سبب او بل مسبب وی يا په دواړو کښې يو علت او بل معلول وی) د اتصال صوری د قبيلې نه دې د اتصال معنوی د قبيلې نه نه دې ځکه چه په علت او معلول کښې معلول د علت سره صورتاً متصل وی اودغه شان په سبب او مسبب کښې مسبب د سبب سره صورتاً

متصل وي او سبب او مسبب او دغه شان علت او معلول خو چرته په معنی کښې شریک نه وي
په دې وجه د دوئ په مینځ کښې چه کوم اتصال دې هغه د اتصال معنوی د قبیلې نه دې
مصنف علیه الرحمت د اتصال په مذکوره دوه اقسامو (اتصال صوری او اتصال
معنوی) کښې د اتصال معنوی تفصیل خو بالکل پرینښې دی. او د اتصال صوری په دیرو
اقسام یعنی په څلیریشت قسمونو کښې ئې دوه ویشت پرینښې دی خو دومره ده چه د اتصال
صوری په دوه قسمونو (**اتصال بین العلة والمعلول او اتصال بین السبب والمسبب**) باندې
چونکه د ډیرو اختلافی مسئلو بنیاد دې ،دې وجې نه ئې د دې دواړو په مینځ کښې د فرق
کولو لپاره د دې دواړو څه قدرې تفصیل سره ذکر کړې دې لکه چه وې فرمائیل چه اتصال
سببی چه د اتصال صوری د قبیلې نه دې د دې دوه اقسام دی، (۱) حکم (معلول) اتصال
علت سره (۲) د فرعي (مسبب) اتصال د سبب محض سره .د تعلیل علاقه یعنی د معلول
اتصال د علت سره چونکه اقوی او اشرف دې څکه ئې دا مخکښې ذکر کړو او د سببیت
علاقه یعنی د مسبب اتصال د سبب سره ئې وروسته بیان کړه او د تعلیل علاقه اقوی او
اشرفه په دې وجه ده چه حکم علت ته وجوداً او عدماً دواړه طریقو سره منسوب وی یعنی
علت د وجود په وخت حکم موجودیږی او د علت معدوم کیدو په وخت حکم معدوم وی
دې برعکس سبب دې چه حکم ورته نه وجوداً منسوب وی او نه ورته عدماً منسوب وی
بهرحال د دې شرافت او قوت د وجې ئې د تعلیل علاقه مخکښې ذکر کړه لکه چه فرمائی چه
اتصال سببی چه د اتصال صوری د قبیلې نه دې د دې په دوه قسمونو کښې یو قسم دا دې چه
حکم (معلول) به د علت سره متصل وی لکه چه ملک د شراء سره متصل وی او ملک د شراء
حکم دې څکه چه حکم هغه اثر ته وائی چه په څه شَی باندې مرتب وی، او علت هغه وی چه
په هغې باندې حکم مرتب وی نو شراء علت دې څکه چه شراء د دې مقصد لپاره موضوع ده
چه په دې باندې ملک مرتب شی .
غرض دا چه د ملک د شراء سره متصل کیدل د حکم د علت سره متصل کیدل دی
فاضل مصنف علیه الرحمت او فرمائیل چه په دې قسم کښې استعاره (مجاز) د دواړو طرفو
نه جائزه ده یعنی دا هم جائز دی چه علت ذکر کړې شی او مراد ترې مجازاً معلول (حکم)
واخستې شی او دا هم جائز دی چه حکم ذکر کړې شی او مجازاً ترې علت مراد واخستې شی
څکه چه په استعاره کښې قاعده دا ده چه محتاج الیه ذکر کړې شی نو مراد ترې محتاج
واخستې شی، څکه چه محتاج الیه ملزوم او محتاج لازم وی او استعاره (مجاز) هم د دې نوم
دې چه ملزوم یاد کړې شی او لازم ترې مراد واخستې شی، نو دلته حکم (معلول) او علت
دواړو کښې هر یو محتاج الیه هم دې، او محتاج هم دې څکه چه حکم په خپل وجود او ثبوت
کښې د علت محتاج وی یعنی حکم بغیر دعلت نه موجودیږی څکه چه حکم دعلت اثر دې، او
اثر په خپل وجود کښې مؤثر ته محتاج وی نو ثابته شوه چه حکم په خپل وجود او ثبوت
کښې علت ته محتاج دې او کله چه خبره داسې ده نو حکم محتاج او علت محتاج الیه شو، او
علت د مشروع کیدو په لحاظ سره د حکم محتاج وی څکه چه علت لذاتها مطلوب نه وی

بلکه ددې لپاره مطلوب وی چه د دې په ذریعه حکم ثابتیږی.لکه چه کوم ځائي کښې د حکم ثابتول ممکن نه وی هغه ځائي علت لغو او بې کاره وی مثلاً چا یو ازاد سړي په قیمت واخستونودده دا شراء لغوده ځکه چه دلته حکم یعنی په ازادباندې ملکیت ثابتول ممکن نه دی

غرض داچه علتونه بذات خود مطلوب نه وی بلکه د هغې احکام مقصود وی نو کوم ځائي چه علت مفید د حکم نه وی هغه ځائي به علت لغو وی او کله چه خبره داسې ده نو علت په خپل مشروع کیدو کښې محتاج او حکم محتاج الیه شی بهرحال علت او حکم دواړو کښې هریو محتاج هم دې او محتاج الیه هم دې،اوکله چه خبره داسې ده نو په دواړو کښې به هر یو د بل سره لازم کیدو سره متصل وی ځکه چه محتاج د محتاج الیه سره لازم او متصل وی او کله چه علت او معلول دواړو کښې هر یو د بل سره متصل وی او دا اتصال معتبر وی نو د دې دواړو په مینځ کښې به اتصال برابر لازم کیدل (عام) و ی یعنی حکم به د علت سره دلازم کیدوسره متصل وی او علت به دحکم سره دلازم کیدو سره متصل او کله چه په دواړو کښې د هر یو د بل سره اتصال عام دې نو استعاره هم عامه شوه یعنی چه علت ذکر کړی نو مجازاً ترې حکم مراد اخستل جائز شول او چه حکم ذکر کړی نو علت ترې مراد اخستل جائز شول،ځکه چه استعاره (مجاز) په اتصال باندې موقوف ده لهذا کله چه اتصال عام دې نو استعاره هم عامه شوه یعنی د طرفینو نه استعاره جائزه شوه.

وَلِهٰذَا قُلْنَا فِي مَنْ قَالَ اِنْ اِشْتَرَيْتَ عَبْدًافَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرٰى نِصْفَ عَبْدٍ وَبَاعَهُ ثُمَّ اِشْتَرَى النِصْفَ الْاٰخَرَيَعْتِقُ هٰذَا النِّصْفُ الاٰخِرِ وَلَوْقَالَ اِنْ مَلَكْتُ لَايَعْتِقُ مَالَمْ يَجْتَمِعَ الْكُلُّ فِي مِلْكِهِ فِاِنْ عَنَى بِاَحَدِهِمَا الْاٰخَرَ تُعْمَلُ نِيَّتُهُ فِي الْمَوْضِعَيْنِ لٰكِنْ فِيْمَافِيْهِ تَخْفِيْفٌ عَلَيْهِ لَايُصَدَّقُ فِي الْقَضَاءِ وَيُصَدَّقُ دِيَانَةً

ترجمه: د دې وجې نه مونږه د هغه سړی په حقله او ویل چه وائی که مامرئي واخستو نو هغه به ازاد وی نو ده نیم مرئي واخستو او هغه ئې خرڅ کړو بیا ئې هغه بل نیم واخستو نو دا دویم نیم به ازادیږی او که ده اوویل که زه د مریئ مالک شوم نو بیا نه ازادیږی څو پورې چه پوره مرئي د ده په ملک کښې جمع شوې نه دې نو که ده په دې دواړو کښې د یو نه د بل نیت اوکړو نو په دواړو ځایونو کښې به د ده د نیت مطابق عمل کیږی لیکن په هغه ځائي کښې په کوم کښې چه په ده باندې تخفیف وی نو قضاء به د ده تصدیق نه شی کولې او د یانه به ئې تصدیق کولې شی.

تشریح مصنف په سابقه اصولو :دعلت او معلولو په مینځ دطرفینو نه استعاره جائز ده :یوه تفریقی مسئله ذکر کړې ده لیکن له دی نه مخکښی ئی دتمهید په طور باندی فرمائلی دی چه که چا **اِنْ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ** اوونیل بیا ئی نیم غلام واخیستو او هغه ئی خرڅ کړو او بیا ئی ورسته نیم نور واخستو نودا نیم ازادیږی اوکه ئی اوونیل **اِنْ مَلَكْتُ عَبْدًافَهُوَ حُرٌّ** که زه مالك دیو غلام شوم نوهغه دی ازاد وی بیائی نیم غلام واخستو او هغه ئی خرڅ کړو

ورسته ئې نیم نور هم واخستو نو دا نصف آخر نه ازادیږی ددې دواړو په مینځ کښې وجه دفرق داده چه عرفاً د شراء متحقق کیدو لپاره مشتری (اخستل شوی شئ) ټول اجزاء د مشتری په ملک کښې جمع کیدل شرط نه دی .مثلاً د دغه څیز یو جزء ئې واخستو او خرڅ ئې کړو بیا ئې دویم جز واخستو خرڅ ئې کړو بیا ئې دریم جز واخستو نو د دې سړی په باره کښې به دا ویلې شی چه دا سړې د دې شی مشتری دې او ده دغه شې اخستې دې او عرفاً په څه شی باندې د ملک متحقق کیدو لپاره د دغه شی ټول اجزاء په ملک کښې جمع کیدل شرط دی لکه چه یو سړې د یو شی د یو جز مالک شو او هغه ئې خرڅ کړو بیا د دویم جز مالک شو او هغه ئې خرڅ کړو بیا د دریم جز مالک شو نو د ده په باره کښې دا نه شی وئیلې کیدوې چه دا سړې د دې شی مالک دې هم د دې فرق بیانولو لپاره ابوبکراسکاف چه د بلخ په کبارو ائمهٔ کښې دې د چلپې په حوالې سره د ده واقعه ذکر کیږی واقعه دا ده چه یو سړې اسحاق نومې د ابوبکراسکاف دربان وو کله به چه ابوبکراسکاف خپلو شاګردانو ته د شراء او د ملک په مینځ کښې فرق خودل غوښتل نو دغه دربان به ئې را اوغوښتلو تپوس به ئې ترې اوکړو "**هل اشتریت بمائتی درهم**" آیا تا د دوه سوه روپو اخسته کړی هغه به په جواب کښې اووئیل هو "بیا به ابو بکر اسکاف ورته اووئیل" **هل ملکت مائتی درهم**" آیا ته د دوه سوه روپو مالک شوې یې" هغه به په جواب کښې اووئیل "**والله ماملکتها قط**" په خدائې قسم زه د دوه سوه روپو هیڅکله مالک شوې نه یم" اوګورئ دیخوا دا دربان وائی چه زه د دوه سوه روپو هیڅکله مالک شوې نه یم او بل خوا وائی چه ما د دوه سوه روپو په عوض خریداری کړې ده د دې مطلب هم دا دې چه ما لږ لږ طریقې سره د دوه سوه روپو په عوض کښې خریداری کړې ده.لیکن زما په ملک کښې په دوه سوه روپې په یو ځل هیڅ کله نه دی جمع شوې خو دومره ده چه لږې لږې دا دوه سوه روپئ زما په ملک کښې تلې راتلې،او دربان عام سړې وی لهذا د ده چه کومه خبره هم وی هغه په عرف مبنی وی،نو د دربان د دې جواب نه معلومه شوه چه په عرف کښې د شراء متحقق کیدو لپاره د مشتری یعنی (اخستې شوې) څیز ټول اجزاء جمع کیدل شرط نه دی او په څه څیز باندې د ملک متحقق کیدو لپاره د مملوک ټول اجزاء د مالک په ملک کښې جمع کیدل شرط دی.ابوبکراسکاف به خپلو شاګردانو ته د شراء او د ملک په مینځ کښې فرق د عرف په ذریعه د اسحاق نومې دربان په دې قول سره خودلو او دوئ به ئې د ده په دې قول پوهول په دې وجه علماؤ د دې مسئلې نوم مسئله اسحاقیه کیښودلو او اوس دا مسئله په مسئله اسحاقیه سره مشهوره ده.

بهرحال د دې ضابطې د لاندې که چا ان اشتریت عبداً فهوحر اووئیلو او بیائې د یو مرئی نیمه حصه واخستله هغه ئې خرڅه کړه بیائې د هغه دویمه نیمه حصه واخستله نو دا دویمه نیمه حصه به ازادیږی ځکه چه دازادولو شرط یعنی غلام اخستل اوموندی شو اګر که جداجدا طور باندې اوموندی شو اوکله چه شرط اوموندی شی نو دغلام هغه حصه به ازادیږی کومه حصه چه د شرط متحقق کیدو په وخت کښې دده په ملک کښې موجوده وی اوکومه نیمه حصه چه وړاندې دخرڅولو په وجه دده دملک نه وتلې هغه به نه ازادیږی ځکه

چه د صاحب شریعت رسول الله ﷺ دا ارشاد مبارک دي لا عتق فیما لایملکه ابن ادم.او که ان ملکتُ عبَدًا فهو حر ئي اووئیلو اوبیائي د غلام نیمه حصه واخسته او خرڅه ئي کړه.بیائي بله نیمه حصه واخسته نو دا دویمه نیمه حصه به نه ازادیږی ځکه چه دا ازادیدو شرط دا دي چه متکلم به د غلام مالک وی او د ملک متحقق کیدو لپاره د مملوک څیز د ټولو اجزاؤ د مالک په ملک کښې جمع کیدل شرط دی او دا شرط یعنی د مملوک څیز د ټولو اجزاؤ په ملک کښې دنه جمع کیدل اونه موندل شول.لهذا د شرط نه موجودیدو د وجې غلام هم نه شی ازادیدې نو دا خیال ساتئ چه د شراء او د ملک په مینځ کښې مذکوره فرق به په دې صورت کښې وی کله چه د دې دواړو مفعول (عبداً) نکره مذکور وی که نه وی نو که مفعول معین وی لکه ان اشتریت هذا العبد او ان ملکت هذا العبد ئي وئیلي وی نو په دې صورت کښې شراء او ملک دواړه په دې خبره کښې برابر وی چه اجتماع شرط نه ده یعنی نه د شراء متحقق کیدو لپاره د مشتری څیز ټول اجزاء د مشتری په ملک کښې جمع کیدل شرط دی اونه د ملک متحقق کیدو لپاره د مملوک څیز دټول اجزاؤ د مالک په ملک کښې جمع کیدل شرط دی او وجه د دې دا ده چه تفریق او اجتماع وصفونه دی او اوصاف په غائب کښې خو معتبر وی لیکن په حاضر معتبر نه وی او هذا العبد خو حاضر معین دې ځکه چه په دې کښې د تفریق او اجتماع اعتبار نه وی د دې تمهید نه پس ئي د طرفینو نه د استعارې په جواز باندې تفریعی مسئله مخکښې کړه او وې فرمائیل چه که چا ان اشتریت عبداً فهو حر اووئیلو او اووئیلو او د ان ملکت عبداً فهوحر اراده ئي اوکړه یا ئي ان ملکت عبداً فهو حر اووئیلو او ان اشتریت عبداً فهوحر ئي اراده کړې وه نو په دې دواړو صورتونو کښې به دیانه د قائل تصدیق کولې شی او په دواړو صورتونو کښې به د ده د نیت مطابق عمل کولې شی یعنی په ړومبی صورت کښې به اجتماع شرط وی او د غلام دویمه حصه به نه ازادیږی ،او په دویم صورت کښې به اجتماع شرط نه وی،او د غلام دویمه نیمه حصه به ازاده وی خو دومره ده چه په اول صورت کښې به قضاء د ده تصدیق نه شی کولې، حاصلٍ دا چه په دویم صورت کښې یعنی د ملک نه شراء مراد اخستوپه صورت کښې به دیانةً او قضاءً دواړه طریقو سره د ده تصدیق کولې شی او په ړومبی صورت کښې یعنیٍ د شراء نه ملک مراد اخستو په صورت کښې به صرف دیانةً د ده تصدیق کولې شی او قضاء به ئي تصدیق نه شی کولې په دواړو صورتونو کښې به دیانةً تصدیق ځکه کولې شی چه شراء علت او ملک ئي معلول دې او د علت او معلول د علاقې په صورت کښې استعاره د طرفینو نه جائز وی په دې وجه د ملک نه شراء او د شراء نه ملک مراد اخستل جائز دی یعنی **فیمابینه.وبین الله** د ده قول به معتبر وی مطلب دا دې چه کله د مفتی نه متکلم د دې مسئلې د حکم تپوس اوکړی نو مفتی به د ده دنیت مطابق فتوی صادره کړی او په اولنی صورت کښې یعنی چه شراء یاده کړی او ملک ترې مراد واخلی په دې صورت کښې به قاضی د ده تصدیق ځکه نه کوی چه متکلم په خپل ذات باندې د تخفیف او د اسانئ نیت کړې دې یعنی په دې صورت کښې د متکلم مفاد پراته دی په دې طور سره چه د نیت معتبر کیدو په صورت نه د غلام به

حصه هم ازاده نه شي، او د نیت نه معتبر کیدو په صورت کښي د غلام دویمه حصه ازادیږي غرض داچه د شراء نه د ملک مراد اخستو په نیت کولو کښي سراسر د متکلم مفاد دی او د غلام نقصان دي او کله چه په دې نیت کښي د متکلم مفاد وی نو متکلم به متهم بالکذب وی او د ده د متهم بالکذب کیدو د وجې به قاضی د ده تصدیق نه کوی یاد لرئ چه د قاضی تصدیق نه کول په دې وجه نه دی چه ګني استعاره صحیح نه ده(استعاره د شراء نه ملک مراد اخستل) خوصحیح ده خو.متکلم چونکه په دې خپل نیت کښي متهم بالکذب دې ځکه به قاضی د ده تصدیق نه کوی) او په دویم صورت کښي(یعنی چه أن ملکت اووائی او اشتریت تري مراد واخلی نو په دې صورت کښي) به قاضی د ده تصدیق ځکه او کړي چه په دې صورت کښي متکلم په خپل ذات باندې د تخفیف نیت نه دې کړې بلکه په خپل حق کښي ئې د تغلیظ او سختئ نیت کړې دې(په دې طورسره چه د ملک وئیلو شراء مراد اخستو کښي د غلام دوهمه حصه ازادیږی اوپه دی کښی دمتکلم نقصان دی دملك وئیلو نه شراء مراد نه اخیستو کښی دغلام هیڅ حصه نه ازادیږی او په دې کښي تولـه فائده د متکلم ده بهرحال کله چه متکلم په دې خپل نیت کښي متهم بالکذب نه دې نو په دې صورت کښي به د قاضی د طرفه د ده تصدیق اوکړې شی او په ان ملکت عبداً باندې به د ان شتریت عبداً حکم جاری کړې شی دلته دا اعتراض کیدې شی چه په دویم صورت کښي هم متکلم په خپل ځان باندې د تخفیف نیت کړې دې یعنی په دې صورت کښي هم د متکلم مفاد پراته دی،په دې طورسره چه ملک عام دې په شراء هبې،وصیت او میراث ټولو طریقوسره حاصلیږی یعنی د ان ملکت په صورت کښي د متکلم مالک کیدل به هغه وخت هم متحقق وی کله چه متکلم غلام اخستې وی او هغه وخت هم متحقق کیږی کله چه چا ورته هبه ورکړې وی او هغه وخت هم متحقق کیږی چه د متکلم لپاره چا د غلام وصیت کړې وی او هغه وخت هم متحقق کیږی کله چه متکلم ته په میراث کښي غلام میلاؤ شوې وی او شراء په دې اسبابو کښي د یو معین سبب سره خاصه ده نو که متکلم په ان ملکت سره د شراء نیت نه وې کړې نو په هبه وغیره ټولو طریقوسره په مالک کیدو سره غلام ازادیدلو او په دې صورت کښي د متکلم نقصان او د غلام فائده ظاهره ده او کله چه متکلم دان ملکت نه دشراء مراد اخیستو نیت اوکړو نو غلام بیا صرف دشراء په صورت کښی ازادیږی اوپه باقی ټو رو صورتونو کښی نه ازادیږی اوپه دی کښی سراسر دمتکلم فائده ده نو متکلم په خپل دې نیت کښي(په دروغو) تهمتی شو او کله چه متکلم په دې خپل نیت کښي متهم شو نو قضاء په دې صورت کښي هم د ده نیت له اعتبار ورکول پکار نه دی حالانکه تاپه دې صورت کښي قضاء دده نیت له اعتبار ورکړی ددی جواب دادی چه احکام دشرع کښی عموم اوغلبی ته اعتبار دی او دملك اغلبی او عمومی سبب شراء ده لهذا کله چه شراء د نورو اسبابو نه د ملک په نسبت عام او اغلب سبب دې نو متکلم د ملک د شراء مراد اخستو په صورت کښي متهم بالکذب نه شو او کله چه متکلم متهم نه دې نو د ده د دې نیت به قضاء تصدیق کولې شی.

د حکم اتصال د سبب سره

وَالثَّانِیْ اِتِّصَالُ الْفَرْعِ بِمَاهُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لَیْسَ بِعِلَّةٍ وُضِعَتْ لَهُ كَاِتِّصَالِ زَوَالِ الْمِلْكِ الْمُتْعَةِ بِاَلْفَاظِ الْعِتْقِ تَبْعًا لِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ

ترجمه: او د اتصال سببی دویم قسم د فرع د هغه ځیز سره متصل کیدل دی کوم چه سبب محض دې داسې علت نه دې چه د فرعې لپاره وضع کړې شوې وی لکه د ملک رقبی د زوال په تابع کیدو سره د ملک متعی زوال د عتق د الفاظو سره متصل کیدل.

تشریح: اتصال سببی چه د اتصال صوری د قبیلې نه دې د هغې دویم قسم دا دې چه فرعه به (چه حکم او مسبب ورته هم وائی) د سبب محض (چه اصل هم ورته وائی) سره متصل وی د سبب محض په تفسیر کولو کښې مصنف علیه الرحمة اوفرمائیل چه دغه سبب به داسې علت نه وی چه د فرعې او دحکم لپاره وضع کړې شوې وې حاصل دا چه علت د حکم لپاره موضوع وی او حکم ورته وجوداً هم منسوب وی او وجوباً ورته هم منسوب وې لکه عقد د بیع د ملک لپاره علت هم دې ځکه چه عقد د بیعې د ملک د ثبوت لپاره موضوع هم دې او ملک ورته وجوداً او وجوباً منسوب هم دې لکه چه عقد د بیعې سره د مشتری لپاره ملک د مبیعې موجود هم وی او واجب هم او سببِ محض (چه سبب حقیقی ورته هم وائی) داسې نه وی یعنی هغه **مفضی الی الحکم** خو وی لیکن هغه د حکم لپاره خو نه موضوع وی او نه ورته حکم وجوداً منسوب وی لکه مملوکه وینځې ته چه خطاب اوکړی او انت حُرة. ورته وائی، ځکه چه دا لفظ سبب محص دې او په دې لفظ سره د ملک متعی زائل کیدل حکم (مسبب) دې ځکه چه دا لفظ خو نه د ملک متعی لپاره موضوع دې بلکه د ملک رقبی د زوال لپاره موضوع دې او نه د ملک متعی زوال ده ته وجوداً او وجوباً منسوب دې خو دومره ده چه دا لفظ د ملک متعی زوال طرف ته مفضی دې یعنی په دې لفظ سره د ملک رقبی زوال خویقینی دې لیکن د ملک متعی زوال امراتفاقی دې کیدې هم شی او کیدې هم نه شی، نوکه په دې لفظ سره ئې خپلې وینځې ته خطاب اوکړو نو د ملک متعی زوال، متحقق شو لیکن که مرئی ته ئې خطاب اوکړو نو د ملک متعی زوال نه متحقق کیږی حالانکه د ملک رقبی زوال په دواړو صورتونو کښې موجود دې نو کله کله د سبب اطلاق په علت باندې هم کیږی ځکه مصنف علیه الرحمة ورسره د محض لفظ سوا کړو او د علت نه ئې احتزاز اوکړو لیکن که تاسو لږ شان غور اوکړئ نو معلومه به شی چه د لیس بعلة وضعت له عبارت راوړلو نه پس د محض قید لګولو ته دومره ضرورت نه وو ځکه چه سببٌ چه کله د علت په معنی نه وی نو هغه هم صرف سبب محص وی.

بهرحال د اتصال سببی دویم قسم دا دې چه فرعه یعنی حکم (مسبب) به د سبب سره متصل وی یعنی د دواړو ځیزونو ترمینځه به د سببیت علاقه وی چه په دغه دواړو کښې به یو سبب اوبل به مسبب وی ددی اتصال مثال لکه دملك رقبی د زوال په تابع کیدو سره

دملك متعی زوال د الفاظ عتق سره متصل کیدل یعنی که یو سړی خپلې وینځې ته اووئیل انت حرة ته ازاد ئې یا حررتک یا اعتقتک ئې اووئیل ماته ازاده کړې ئې. نو په دې الفاظو: عتق سره به د وینځې ملک متعی زائل شی او د مولی (مالک) لپاره به د دغې وینځې سره بغیر د نکاح نه وطی کول حلال پاتې نه شی په مذکوره الفاظو د عتق سره اولاً او بالذات خو د وینځې ملک رقبی زائله شی او متعی د زوال لپاره علت شو ځکه چه د ملک متعی زوال د ملک رقبی د زوال طرف ته وجوداً او وجوباً دواړه طریقو سره منسوب دي او مذکوره الفاظ د عتق د ملک متعی د زوال لپاره سبب محض دي ځکه چه دا الفاظ د ملک متعی زوال طرف ته مفضی خو دي لیکن په شریعت اسلام کښې دا الفاظ د ملک متعی لپاره وضع شوی نه دی بلکه دا الفاظ د ملک رقبی د زوال لپاره موضوع دی حاصل دا شو چه مذکوره الفاظ د عتق علت د ملک رقبی دَ زوال لپاره او زوال د ملک رقبی علت دي د ملک متعی د زوال لپاره او زوال د ملک متعی د ملک رقبی د زوال په واسطه چونکه دغې الفاظو طرف ته مفضی دي نو ځکه دا الفاظ د ملک متعی د زوال لپاره سبب شو او د سبب کیدو د وجې نه د ملک متعی زوال د ملک رقبی د زوال په واسطه هغې الفاظو سره متصل شو ځکه چه مسبب د خپل سبب سره صورتاً متصل وی.

وَاِنَّهُ يُوْجِبُ اِسْتِعَارَةَ الْاَصْلِ لِلْفَرْعِ وَالسَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُوْنَ عَكْسِهِ لِاَنَّ اِتِّصَالَ الْفَرْعِ بِالْاَصْلِ فِىْ حَقِّ الْاَصْلِ فِىْ حُكْمِ الْعَدَمِ لِاسْتِغْنَائِهِ عَنِ الْفَرْعِ وَهُوَ نَظِيْرُ الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ اِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ تَوَقَّفُ اَوَّلُ الْكَلَامِ عَلٰى اٰخِرِهِ لِصِحَّتِهِ وَافْتِقَارِهِ اِلَيْهِ فَاَمَّا الْاَوَّلُ فَتَامٌّ فِىْ نَفْسِهِ لِاسْتِغْنَائِهِ عَنْهُ

ترجمه: او د اتصال دا دویم قسم د فرعې لپاره د اصل استعاره او د حکم لپاره د سبب استعاره ثابتوی ددی عکس نه ثابتوی ځکه چه دفرعی اتصال داصل سره داصل مراد اخستو په حق کښې د معدوم په حکم کښې دي ځکه اصل د فرعې نه مستغنی دي او د سبب اومسبب په مینځ کښې اتصال نظیر دې د جمله ناقصې کله چه په جمله کامله باندې معطوفه شي اول د کلام به په اخر د کلام باندې موقوف وی دا خر کلام د صحت او هغې د اول کلام طرف ته دَ محتاج کیدو د وجې بهرحال اول کلام بذاته تام دي ځکه چه اول کلام داخر کلام نه مستغنی دي.

تشریح: مصنف علیه الرحمة اوفرمائیل چه د اتصال سببی دا دویم قسم یعنی اتصال بین السبب والمسبب کښې صرف د یو طرفه استعاره جائزه ده او دَ اول قسم په شان د دواړو طرفونو نه جائزه نه ده یعنی د اصل (سبب) استعاره د فرعې (حکم مسبب) لپاره خو جائز ده لیکن د دې برعکس یعنی د فرعې استعاره د اصل لپاره جائز نه ده حاصل دا چه سبب ذکر کړی او مسبب ترې مراد واخلی نو دا خو جائز دی لیکن د مسبب ذکر کولو نه سبب مراد

اخـتـل جائز نه دی لکه چا چه خپلې ښځې ته انت حر اووی او انت طالق ئی ترینه مراد واخیـستونودا جائز ده ځکه چه انت حرة سبب دې او انت لطالق چه په دې سره ملک متعی زائله کیږی،مسبب دې او د سبب نه مسبب مراد اخـتـل جائز دی په دې وجه د انت حرة نه انت طالق مراد اخـتـل جائز شول او د انت حرة او نورو الفاظو د عتق سره په ښځې باندې طلاق واقع کیږی لیکن که چا خپلې وینځې ته انت طالق اووئیلو او انت حرة ئې ترې مراد واخستو نو دا صحیح نه وی او وینځه نه ازادیږی.ځکه چه انت طالق چه د ملک متعی په زائله کیدو د لالت کوی مسبب دې او انت حرة د دې سبب دې او زمونږ په نزد مسبب نه سبب مراد اخـتـل جائز نه دی نو ځکه د انت طالق نه انت حرة مراد اخـتـل جائز نه شول او وینځه ازاده نه شوه دا یاد لرئ چه د مسبب نه سبب مراد اخـتـل هغه وخت ناجائز دی کله چه مسبب د سبب سره خاص نه وی لیکن که مسبب د سبب سره خاص وی نو په دې صورت کښې د مسبب نه سبب مراد اخـتـل هم جائز دی ځکه چه په دې صورت بیا سبب د علت په معنی کښې دې او سبب به د دې مسبب لپاره مشروع وی او کله چه سبب د علت په معنی کښې دې نو مسبب به د معلول په معنی وی او مخکښې تیر شوی دی چه د معلول نه علت مراد اخـتـل جائز دی لهذا په مذکوره صورت کښې دمسبب نه سبب مراد اخـتـل شو لکه په جیل کښې د حضرت یوسف(علیه السلام) د ملگری قول **انی ارانی اعصر خمرًا** دې ځکه چه دلته د خمر نه مرادانگور او انگور د خمروسبب دې او خمر د دې مسبب دې خو دا مسبب داسې دې چه د سبب سره خاص دې ځکه چه د احنافو په نزد خمر صرف د انگورو نه تیاریږی.او د انگور نه علاوه د نورو څیزونو نه چه کوم نشائی شراب تیاریږی هغې ته د احنافو په نزد خمر نه وائی نو کله چه په دې مثال کښې مسبب د سبب سره خاص دې نو احتیاج د دواړو طرفونه راغې یعنی سبب به د مسبب او مسبب به د سبب محتاج وی او کله چه خبره داسې ده نو په دواړو کښې هر یو محتاج او هر یو محتاج الیه شو او کله چه هر یو محتاج او محتاج الیه دې او د محتاج الیه نه محتاج مراد اخستې شی نو په دواړو کښې د هر یو نه دویم مراد اخـتـل مجازًا صحیح دی،غرض داچه که مسبب د سبب سره خاص وی نو د مسبب نه سبب مراد اخـتـل جائز دی.

امام شافعی رحمه الله فرمائی چه څنگه د سبب استعاره د مسبب لپاره جائز ده نو دغه شان د مسبب استعاره د سبب لپاره هم جائز ده یعنی څنگه چه د سبب نه مراد مسبب اخـتـل جائز دی نو دغه شان دمسبب استعاره دسبب لپاره هم جائز ده یعنی څرنکه چه دسبب نه مراد مسبب اخـتـل جائز دی نو امام شافعی صاحب دشان وینځې ته **انت طالق** وئیلو سره **انت حرة** مراد اخـتـل هم صحیح دی،نو په ړومبی صورت کښې ښځه مطلقه کیږی او په دویم صورت کښې وینځه ازادیږی د امام شافعی رحمه الله دلیل دا دې چه د طلاق او د عتاق په مینځ کښې معنوی اتصال موجود دې په دې طور سره چه په دې دواړو کښې هر یو د اسقاط د قبیلې نه دې یعنی د عتاق په ذریعه د ملک رقبی اسقاط کیږی.او د طلاق په ذریعه د ملک متعی اسقاط کیږی.بهرحال د دواړو په ذریعه اسقاط کیږی او د دواړو بنیاد په سرایت

اولزوم باندې دې د سرآيت مطلب دا دې چه بعض شي کښې حکم ثابتيدلو سره دې په کل شي کښې حکم ثابت شي حاصل دا چه طلاق او عتاق دواړه سرآيت کوی لکه چا چه د خپلې بی بی په يوه حصه مثلاً په مخ باندې يا په نيمې حصې باندې طلاق واقع کړل نو دا طلاق به د بی بی په کل بدن کښې سرايت کوی او په کل به طلاق واقع شي.دغه سان که د غلام په مخ باندې ئې ازادی واقع کړه نو دا ازادی به سرآيت کوی او پوره غلام به ازاد شي او د لزوم نه مراد فسخ نه قبلول دی يعني طلاق او عتاق دواړه فسخ نه قبلوی او دواړه د تعليق بالشرط احتمال لري يعني په طلاق او عتاق دواړو کښې هر يو په شرط پورې معلق کول جائز دی حاصل داچه په طلاق او عتاق دواړو کښې معنوی اتصال موجود دې يعنی دواړه په اسقاط د ملک سرايت لزوم او تعليق بالشرط په معنی کښې شريک دی او کله چه په دوئ دواړو کښې معنوی اتصال موجود دې نو په دې دواړو کښې هر يو د بل لپاره مستعار اخستل هم جائز دی لکه داسد اود رجل شجاع ترمينځ داتصال معنوی موجوديدوپه وجه په دواړو کښې هريو دبل لپاره مستعار اخستل کيدې شي يعنی د ا سد نه رجل شجاع او د رجل شجاع نه اسد مراد اخستې شي

د احنافو د طرفه د دې جواب دا دې چه د طلاق او د عتاق په مينځ اتصال معنوی موجود نه دې ځکه چه طلاق د قيد نکاحی ختمولو لپاره وضع شوې دی يعنی د نکاح د وجې چه په ښځې باندې کوم قيدونه او پابندئ لګيدلې وی د طلاق په ذريعه دغه قيدونه ختمولې شی او عتاق د قوت ثابتولو لپاره وضع کړې شوې دې يعنی په غلام کښې دننه حکماً ضعف وی په دې طور سره چه هغه د بل مملوک وی د هغه لپاره په خپل ذات باندې هيڅ قسم له قدرت حاصل نه وی تر دې چه نه خو د مولا د اجازت نه بغير د نکاح اهل دې او نه د هغه تصرف له شرعاً څه اعتبار شته ليکن چه کله دې ازاد شی نو دې مالک شی مملوک نه پاتې کيږی او د مذکوره ټول تصرفاتو شرعاً اهل شو،نو د عتاق په ذريعه هغه قوت ثابت شو کوم قوت چه د عتاق نه مخکښې ثابت نه وو.

غرض داچه کله چه طلاق د نکاح د قيد ختمولو لپاره موضوع دې او عتاق د قوت د اثبات لپاره موضوع دې نو د دواړو په مينځ په هيڅ معنی کښې شرکت رانغلو او کله چه د دې دواړو په مينځ په هيڅ معنی کښې اشتراک نشته نو د دواړو په مينځ اتصال معنوی موجود نه دې او کله چه اتصال معنوی موجود نه شو نو طلاق او عتاق دواړو کښې هر يو د بل لپاره مستعاراخستل هم صحيح نه دی.د امام شافعي رحمه الله د طرفه د دې جواب دا ورکړې شوې دې چه شرعاً او عرفاً هم دا ګڼړلې شی چه عتاق د رقيت او د ملک زائله کولو لپاره دې لهذا اعتاق د ملک د ازالې لپاره موضوع دقوت داثبات لپاره موضوع ندی نوپه دی صورت کښی هم دطلاق او عتاق په مينځ کښی اتصال معنوی بيامونده‌ې شو ځکه چه دې دواړو کښې هر يو د ازالې لپاره موضوع دې طلاق د قيد نکاحی د ازالې لپاره،موضوع دې او عتاق د رقيت او د ملک د ازالې لپاره موضوع دې،اوکه دا تسليم هم کړې شی چه عتاق د قوت د اثبات لپاره م وضوع دې نو بيا به هم مونږه دا وايو چه د قوت اثبات هم ملک د ازالې

له مستلزم ده یعنی دعتاق په زیریعه یې شکه چه غلام کښې قوت ثابتیږی لکن ملکیت او رقیت چه ضعف حکمی ورته وائی هغه هم زائله کیږی

غرض داچه په ازاله کښې دواړه شریک دی او کله چه په ازاله کښې عتاق او طلاق دواړه شریک وی نو اتصال معنوی اوموندې شو او کله چه اتصال معنوی موجود شو نو په طلاق او عتاق کښې د دواړو نه هر یو د بل لپاره مستعار اخستل هم صحیح شول ددی جواب داده چه اتصال معنوی لپاره په هیڅ یوه معنی کښې شریکدل کافی ندی بلکه په دی معنی کښې شریکیدل ضروری دی چه د معنی مشتبه به سره مختص وی او په دغه معنی مشبه به کښې موندل مشهور وی لکه د اتصال معنوی د لاندې تیر شوې دی او دلته طلاق او عتاق اګر که د ازالې په معنی کښې شریک دی لیکن دا معنی په دواړو کښې چرته د یو سره خاص او مشهورنه ده بلکه په دواړو کښې یو شان موندې شی او کله چه خبره داسې ده نو د طلاق او عتاق په مینځ اتصال معنوی موجود نه شو او کله چه د دوئ په مینځ اتصال معنوی اونه موندې شو د امام شافعی رحمه الله اتصال معنوی او طلاق او عتاق دواړو کښې یو د بل لپاره مستعار اخستلوباندې استدلال کول هم صحیح نه شول.

لان اتصال الفرع بالاصل ....الخ، سره مصنف علیه الرحمة د احنافو مذهب باندې دلیل بیان کړې دې د دلیل حاصل دا دې چه استعاره (مجاز) صحیح کیدو لپاره دا خبره شرط ګرځولې شوې ده چه مستعارله (د څه چه ازاده شوې وی) یعنی معنی مجازی مستعار منه (کوم چه ذکر شوې دې یعنی د معنی حقیقی سره به لازم کیدو متصل وی چه د دې اتصال د وجې مستعار له لازم او مستعار منه ملزوم واقع کړې شی، څکه چه د کوم څیز اتصال راشی هغې ته لازم وائی او د څه سره چه متصل شی هغې ته ملزوم وائی او بیا د ملزوم (مستعامرنه) نه لازم (مستعارله) مراد واخستې شی.نو د سبب او د مسبب په مینځ کښې د دې قسم اتصال د یو جانب نه یعنی د مسبب د طرفه خو موجود دې لیکن د بل جانب (سبب) نه معدوم دې یعنی مسبب په خپل ثبوت کښې خو دَ سبب محتاج وی او محتاج د محتاج الیه سره لازم او متصل وی دې وجې نه مسبب به د خپل سبب سره په خپل ثبوت کښې لازم او متصل وی یعنی مسبب به لازم او سبب به د هغې ملزوم وی او ملزوم نه خو مجازاً لازم مراد اخستې شی دې وجه نه د سبب نه مجازاً مسبب مراد اخستل صحیح شول او سبب په خپل مشروعیت کښې دَمسبب محتاج نه وی یعنی داسې کیدې شی چه سبب مشروع وی او مسبب موجود نه وی لکه دَ عتاق حکم د ملک متعی د زوال سبب دې لیکن که په دې حکم سره غلام ته خطاب اوشی او انتَ حرُ اووئیلې شی،نو سبب یعنی انت حر موجود ا و مشروع شو حتی چه غلام ازاد شو ،لیکن مسبب یعنی د ملک متعی زوال موجود نه شو حاصل داچه سبب د مسبب محتاج نه وی او کله چه سبب د مسبب محتاج نه دې بلکه سبب دمسبب نه مستغنی دی نو سبب دمسبب سره لازم او مسبب ملزوم نه شو نو د مسبب نه مجازاً سبب مراد اخستل

هم صحیح نه شول، مصنف علیه السلام فرمائیلی دی چه د فرعي یعنی د مسبب اتصال د اصل یعنی د سبب سره د سبب مراد اخستو په حق د معدوم په حکم کښې دې یعنی دا اتصال غیر معتبر دې ځکه چه سبب د مسبب نه مستغنی وی د هغې محتاج نه وی دا خبره په مختصرو الفاظو کښې داسې هم وئیلې شی چه مسبب په خپل ثبوت کښې د سبب محتاج وی ځکه چه مسبب اثر د سبب او سبب د هغې مؤثر دې او اثر په خپل ثبوت کښې د مؤثر محتاج وی نو ثابته شوه چه مسبب محتاج او سبب، محتاج الیه دې او مخکښې تیر شوی دی چه د محتاج الیه نه محتاج مراد اخستې شی لهذا د سبب نه مسبب مراد اخستل جائز شول او پاتې شو سبب نو هغه خو په خپل مشروعیت کښې د مسبب محتاج نه وې دې وجه نه مسبب محتاج الیه نه شو او کله چه مسبب محتاج الیه نه شو نو د مسبب نه سبب مراد اخستل هم صحیح نه شول مخکښې وئیلې شوی دی چه د سبب او مسبب په مینځ کښې چه کوم اتصال دې هغه د یو جانب یعنی د مسبب د جانب نه خو معتبر دې لیکن د سبب د جانب نه معتبر نه دې مصنف علیه الرحمت د دې نظیر دا بیان کړې دې چه کله جمله ناقصه په جمله کامله باندې معطوف کړې شی لکه داسې اووئیلې شی، **سالم حر وغانم**، نو ړومبئ جمله (یعنی سالم حر) خو په مبتداء او خبر دواړو باندې مشتمل ده دې وجه نه دا جمله تامه ده او دویمه جمله (غانم) خو د خبر محتاجه ده د دې لپاره جمله ناقصه ده لیکن د واو عاطفه په واسطه به دویمه جمله د ړومبئ جملې سره متعلق وی او د ړومبئ جملې حکم به په دویمې جملې باندې موقوف وی د دې لپاره چه د دواړو جملو د مبتداء خبر سره شریکیدل صحیح شی، او د ړومبئ جملې په شان دویمه جمله هم د معنی مفیده شی نو کله چه دواړه جملې د معنی لپاره مفیدې شوې نو په سالما و غانم باندې به ازادی واقع شی لیکن د ړومبئ جملې په دویمه جمله باندې موقوف کیدل د دې وجې نه نه دی چه ړومبئ جمله غیر تامه ده بلکه د دې وجې نه ده چه دویمه جمله صحیح او د معنی مفیده شی ځکه چه که د اولې جملې حکم په دویمه جمله باندې موقوف نه کړې شو بلکه ړومبئ جمله د دویمې جملې نه جدا کړې شوه نو نو دویمه جمله د خبر نه موجودیدو په جه غیر صحیح او غیر مفیده شوه نو دویمه جمله د ړومبئ جملې محتاجه ده نو ځکه د دویمې جملې د تامې او معنی لپاره د مفیدې کولو لپاره د اولې جملې حکم په دویمه جمله باندې موقوف کیښودې شو او پاتې شوه ړومبئ جمله نو هغه بذاته تامه ده او د معنی په مقید کیدو کښې د دویمې جملې نه مستغنی ده حاصل دا دې چه دا توقف یعنی د ړومبئ جملې حکم په دویمې جملې موقوف کیدل د دویمې جملې په اعتبار سره خو ثابت دې ځکه چه د دویمې جملې د حکم مفیده کیدل هم په دې باندې موقوف دی لیکن د ړومبئ جملې په اعتبار سره معدوم دې ځکه چه د ړومبئ جملې حکم مفید کیدل په دې باندې موقوف نه دی بهرحال څنګه چه دلته توقف د یو طرفه یعنی د جمله ناقصې تر مینځ چه کوم اتصال ده هغه هم دیو جانب یعنی مسبب د طرفه ثابت او معتبر دې او د یو طرفه معدوم او غیر معتبر دې.

د مجاز حکم

وَحُكْمُ الْمَجَازِ وُجُودُ مَا اُسْتُعِيْرَ لَهُ خَاصًا كَانَ أَوْ عَامًا كَمَاهُوَ حُكْمُ الْحَقِيْقَةِ وَلِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيثِ اِبْنِ عُمَرَ لَاتَبِيْعُوْا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَالصَّاعُ بِالصَّاعَيْنِ عَاماً فِيمَاتَنَاوَلَهُ يَحِلُّهُ ويُجَاوِرُهُ وابَى الشَّافِعِيُّ رحمه الله ذَالِكَ وَقَالَ لَاعُمُوْمَ لِلْمَجَازِ لاَنَّهُ ضَرُوْرِيٌّ يُصَارَ اِلَيْهِ تَوْسِعَةً لِلْكَلَامِ وَهٰذَا بَاطِلٌ لاَنَّ الْمَجَازَ مَوْجُوْدٌ فِيْ كِتَابِ اللهِ تَعَالٰى وَاللهُ تَعَالٰى يَتَعَالٰى عَنِ الْعُجْزِ وَالضَّرُوْرَاتِ

ترجمه: او د مجاز حکم هغه معنی ثابتیدل دی کومه معنی مجازی چه د لفظ نه مراد وی که هغه مجاز خاص وی او که عام وی لکه چه دا د حقیقت حکم دي د دې وجې نه مونږه حضرت عبدالله بن عمر رضي الله عنه په حدیث **لاتبیعو الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین** کښې لفظ د صاع هغه ټولو څیزونو کښې عام کړوکوم څیزونه چه په دې کښې ځائیدل او د دې مجاورو او امام شافعی رحمه الله د دې عموم نه انکار کړې دي او فرمائیل ئې دی چه د مجاز لپاره عموم نشته ځکه چه مجاز ضرورتاً ثابت دي هغه طرف ته په کلام کښې د وسعت پیدا کولو لپاره رجوع کیږی، او امام شافعی رحمه الله طرفته نسبت کړې شوې دا قول باطل دي ځکه چه مجاز په کتاب الله کښې موجود دي او الله تعالی د عجز او ضرورتونو نه منزه او پاک دي

تشریح: د حقیقت او مجاز د تعریف کولو نه پس مصنف رحمه الله د دې ځائې نه د دې دواړو حکم بیانوی مصنف رحمه الله د اختصار ترمخه د مجاز حکم خوښه په مقصدی طور سره ذکر کړې دې او د حقیقت حکم ئې مشبه به جوړ کړې دي او ضمناًئې د هغې ذکر کړې دې ګویا که داسې ئې اووئیل چه د مجاز حکم د حقیقت په شان دي ځکه چه د کلام دوه اقسام دی حقیقت او مجاز لهذا مجاز په عموم او خصوص او نورو احکامو کښې د حقیقت په شان وی لیکن خادم د حقیقت حکم قدرې تفصیل سره ذکر کوی نو عرض دي چه د حقیقت حکم دا دې چه هغه لفظ چه موضوع له معنی کښې مستعمل وی د هغې نه هغه ټول افراد مراد واخستې شی کوموته چه معنی موضوع له شامل وی هغه لفظ عام وی او که خاص وی دغه شان دغه لفظ د امر په صورت کښې وی یا د نهی په صورت کښې وی ځکه چه حقیقت دخاص سره هم جمع کیږی او دعام سره هم دامر په صورت کښی هم متحقق کیږی او دنهی په صورت کښی هم دامر مثال **یا ایها الذین آمنو ارکعوا** او د نهی مثال **ولا تقربوالزنی** ځکه چه په رومبی صورت کښې د رکوع حقیقت یعنی ټیټیدل په صورت د امر متحقق دی او په دویم مثال کښې د زنا حقیقت یعنی ادخال د فرج فی الفرج په صورت د نهی متحقق دی او د فعل یعنی د رکوع او زنا په اعتبار سره د دې ادواړو حقیقت خاص دې او د فاعل یعنی د مکلف په

اعتبار سره د دواړو حقیقت عام دي بهرحال د رکوع او د زنا حقیقت دخاص سره هم جمع دي او د عام سره هم جمع دي
د مجاز حکم دا دي چه هغه لفظ چه دخه علاقي د وجي په معنی غیر موضوع له کښي مستعمل دي په هغي سره د هغه ټولو افرادو اراده اوکړي شی کومو ته چه معنی غیر موضوع له شامله وی هغه مجازی لفظ خاص وي او که عام وی یعنی لفظ که خاص وی نو مجاز به هم خاص وی او که لفظ عام نو مجاز به هم عام وی د خاص مثال لکه اسد چه دا پخپله هم خاص دي او مجاز یعنی معنی غیر موضوع له رجل شجاع هم خاص دي او لکه د الله تعالی په قول اولا مستم النساءَ کښي د ملامست نساء نه مجازاً جماع مراد ده او دا خاص ده او د عام مثال د حضرت عبدالله ابن عمر رضي الله عنه دا حدیث دي **لاتبیعوالدرهم بالدرهمین ولاالصاع بالصاعین** یعنی یوه درهم د دوه درهمو او یو صاع د دوه صاعونو په عوض کښي مه خرڅوئ د صاع حقیقی معنی د لرګی هغه طرف او لوښي دي چه د اشیاء اندازه پري لګولي شی او مجازی معنی ئي هغه مظروف دي چه په صاع کښي اچولي شی او د صاع په ذریعه د هغي اندازه لګولي شی په دي ځائي کښي په حدیث کښي د صاع حقیقی معنی بالاجماع مراد نه ده ځکه چه د لرګی یو صاع (ظرف) د دوه صاعونو په عوض خرڅول بالاجماع جائز دی په دې کښي د هیڅا اختلاف نشته او کله چه دا جائز دی نو معلومه شوه چه دلته د صاع مجازی معنی مراد ده ګویا محل (د لرګی صاع) ئي ذکر کړو او حال (مایحل فی الصاع) ئي تري مراد واخستو او مطلب دا دي چه هغه څیز چه په یو صاع کښي ځائي شی هغه هم د هغه په جنس کښي د دغي څیز په عوض مه خرڅوئ کوم چه په دوه صاعونو کښي ځائي کیږي یعنی د یو صاع قدر څیز هم د هغي په همجنس د دوه صاعونو د قدر څیز په عوض مه خرڅوئ بهرحال په حدیث کښي د صاع مجازی معنی مراد ده او په صاع کښي الف لام خو د استغراق دی په دي وجه صاع هغه ټولو څیزونو ته عام او شامل دي کوم څیزونه چه په صاع سره اندازه کیدي شی تاسو اوګورئ دلته علاقه خویوه ده، د حال او د محل لیکن د هغي افراد غنم، اوربشي، وریجه، کجوري او چونه وغیره ډیر دی نو د دي افرادو په اعتبارسره مجاز عام دي.
حاصل داچه مجاز د حقیقت په شان خاص هم وی او عام هم وی هم د دي عموم مجاز د وجي مونږ احناف وایو چه ربا (سود) څنګه چه په مطعوف یعنی غنم وغیره کښي جاری کیږی دغه شان بغیر مطغوم یعنی چونه کښي هم جاری کیږی. فاضل مصنف رحمه الله اوفرمائیل چه امام شافعی رحمه الله د عموم مجاز نه انکار کوی یعنی د ده په نزد مجاز خاص خو وی لیکن عام نه وی او دلته په حدیث کښي د مایحل فی الصاع، نه صرف مطعوم مراد دي هر هغه څیز تري مراد نه دي چه په صاع سره اندازه کولي شی او په دي دلیل دا بیانوی چه مجاز ضرورتاً ثابتیږی، یعنی په کلام کښي اصل دا دي چه هغه به په معنی موضوع له کښي مستعمل وی او بغیر موضوع له کښي به مستعمل نه وی خو دومره ده چه که معنی موضوع له (حقیقت) مراد اخستل متعذرشی نو معنی غیر موضوع له (مجاز) طرف ته د خلقود اسانئ پیدا کولو

لپاره رجوع کیدې شی، غرض داچه مجازضرورتاً ثابت دې او کوم څیز چه ضرورتاً ثابت وی نو هغه په قدر د ضرورت ثابت وی او په حدیث کښې صرف په مطعوم(خصوص) مراد اخستو سره هم ضرورت پوره کیږی لهذا عموم په څه ضرورت سره مراد شی یعنی کله چه په مجاز کښې د خصوص مراد اخستو سره ضرورت پوره شو نوعموم مراد اخستل صحیح نه شول، زمونږ د طرفه د امام شافعی رحمه الله د بیان شوی دلیل دوه جوابونه دی ړومبې جواب کوم چه مصنف رحمه الله نه دې ذکر کړې دا دې چه مخکښې چه څه اوویلې شول چه حقیقت خاص هم وی او عام هم وی نو د حقیقت د عام کیدو مطلب دا هرګز نه دې چه حقیقت د حقیقت کیدو د وجې عام وی او په عام کیدو کښې دحقیقت څه دخل شته ځکه چه که داسې وې نوهر حقیقت به عام وې حالانکه هرحقیقت عام نه وی بلکه ډیرو وختونو کښې حقیقت خاص هم وی.

غرض داچه د حقیقت د عام کیدو وجه دا نه ده چه دا حقیقت دې بلکه په عموم باندې یو زیاتی څیز دلالت کوی او د دغې زائد څیز د دلالت کولو په وجه به حقیقت کښې عموم پیدا کیږی مثلا حقیقی لفظ که مفرد او غیر معین وو او په هغې باندې الف لام جنسی یا استغراقی داخل وی نو په دغه حقیقی لفظ کښې د الف لام د وجې عموم پیدا کیږی هم دغه شان که حقیقی لفظ نکره وی او د نفی د لاندې واقع وی نو په دې حقیقی لفظ کښې د نفی د وجې عموم پیدا کیږی هم دغه شان حقیقی لفظ که یو عام صفت سره موصوف وی نو په دې لفظ حقیقی کښې د صفت عام د وجې عموم پیدا کیږی دغه شان حقیقی لفظ که د جمعې صیغه وی نو په هغې کښې د جمعې د صیغې د وجې عام پیدا کیږی دغه شان که په حقیقی لفظ کښې جمعې معنی پرته وی لکه لفظ دَ قوم او رهط نو په دې حقیقی لفظ کښې د جمعې د معنی د وجې عموم پیدا کیږی، بهرحال دا خبره ثابته شوه چه حقیقت د حقیقت کیدو د وجې عام نه وی بلکه د مذکوره دلالتونو په وجه عام وی نو که دا دلالتونه په مجاز کښې اوموندې شی نو مجاز به هم عام شی یعنی په مجازی لفظ کښې که په مذکوره دلالتونو کښې یو دلالت او موندې شو نو په دغه مجازی لفظ کښې به عموم پیدا شی ځکه چه نه خو حقیقت دعموم لپاره شرط دې او نه مجاز د عموم نه مانع دې بلکه مذکوره دلالتونه چه کوم ځائې هم موجودشی نو هلته به خامخاعموم پیدا شی هغه لفظ حقیقی وی او که مجازی وی دویم جواب کوم چه مصنف رحمه الله هم ذکر کوی دا دې چه د مجاز د ضرورتاً ثابتیدو قائل کیدل باطل دی یعنی د مجاز ثبوت ضرورتاً څنګه کیدې شی حالانکه په کتاب الله کښې مجاز په کثرت سره موجود دې او الله د ضرورت نه مبرا او متره دې ځکه چه ضرورت د عجز او د نقصان نوم دې او الله تبارک و تعالی د عجز او نقصان نه بالکل پاک دې بهرحال کله چه مجاز ضرورتاً ثابت نه دې نو د امام شافعی رحمه الله قول هم صحیح نه شو کوم استدلال چه ئې په ضرورت سره کړې دې په کتاب الله کښې د مجاز مثال د الله تعالی دا قول دی، **انا لما طغی الماءُ حملنکم فی الجاریة اوفوجدافیها جدارًا یرید ان ینقضّ فاقامه،**

ړومبې آیت د طوفانَ نوح متعلق دې او لفظ د طغی چه مصدر ئې طغیان دې او د طغیان حقیقی معنی په ظلم او په ګناهونو کښې زیاتې کول دی خو دَ آیت نه دا معنی مراد نه

ده بلکه مجازی معنی یعنی د اوبو او وچیدل او د حد نه زیاتیدل مراد دی او ګوری د الله تعالی په دې قول کښې لفظ دَ طغی په خپله حقیقی معنی کښې مستعمل نه دې بلکه په مجازی معنی کښې مستعمل دې دویم آیت د حضرت موسی او حضرت خضر علیهما السلام د واقع متعلق دې او لفظ د یرید. چه مصدر ئې اراده ده ددې معنی غوښتل او نیت کول دی خودلته دا معنی مراد نه ده بلکه مجازی معنی یعنی مشارفت او قریب کیدل ترینه مراد دی او مطلب دا دې چه موسی او خضر علیهم السلام په دغه کلی (انطاکیه) کښې یو دیوال اوموندلو چه پریوتو ته نزدې و. اوګورئ دلته هم لفظ د ارادې په مجازی معنی کښې مستعمل دې، ددې دوه موقعونه علاوه په نورو ډیرو موقعو کښې د مجاز استعمال شوې دې د منتخب الحسامی مصنف د عموم مجاز نه قائل کیدل امام شافعی رحمه الله ته منسوب کړې دې حالانکه دا انتساب بالکل غلط دې بلکه امام شافعی رحمه الله د عموم مجاز داسې قائل دې څنګه چه احناف قائل دی او دلیل د دې دا دې چه د شوافعو په یو کتاب کښې هم د عدم عموم مجاز قول مذکور نه دې که امام شافعی رحمه الله د عموم مجاز قائل نه وی نو د دوئ چرته په یو کتاب کښې به دا مذهب خامخا منقول وې بهرحال امام شافعی رحمه الله ته د عدم عموم مجاز قول منسوب کول غلط دی بلکه امام شافعی رحمه الله هم د احنافو په شان د عموم مجاز قائل دې لیکن په دې دا سوال راځی چه کله امام شافعی رحمه الله هم دَعموم مجاز قائل دې نو په مذکور حدیث کښې د ده په نزد خاص طور سره د صاع نه مطعوم ولې اخستې شوې دې د عموم مجاز تقاضا خو دا ده چه د صاع نه کل مایحل فی الصاع مراد واخستې شي، یعنی هر هغه څیز ترې مراد واخستې شی چه د صاع په ذریعه هغه اندازه کولې شی هغه که طعام د قبیلې نه وی یا د غیر طعام د قبیلې نه وی، د دې جواب دا دې چه په حدیث کښې د صاع نه خاص طور سره مطعوم ځکه اخستې شوې دې چه د ده په نزد د ربا علت طعم دې نو په مطعوم کښې خو دا علت موجود دې نو ځکه ئې د یو صاع د دوه صاعونو طعام په عوض خرڅول منع کړل لیکن چرته چه دا علت موجود نه دې لکه چونه نو د امام شافعی رحمه الله په نزد د دې څیز په بیعه کښې تفاضل جائز دې یعنی د چونې د یو صاع د چونې د دوه صاعونو په عوض خرڅول جائز دی او چونه وغیره په حدیث لاتبیعوا کښې داخل نه ده ځنې حضرات وائی چه د عدم عموم مجاز قول د امام شافعی رحمه الله نه دې بلکه د امام شافعی رحمه الله د بعضې اصحابو قول دې لیکن مونږ وایو چه دا هم غلطه ده ځکه چه د عدم عموم مجاز قول نه د امام شافعی رحمه الله دې او نه د هغه د اصحابو دې.

د حقیقت او مجاز جمع کیدل محال دی

وَمِنْ حُكْمِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ اِسْتِحَالَةُ اِجْتِمَاعِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ كَمَا اِسْتَحَالَ اَنْ يَكُوْنَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مِلْكًا وَعَارِيَةً فِيْ زَمَانٍ وَاحِدٍ

ترجمه: او د حقیقت او مجاز حکم دا دې چه دواړو د اجتماع محال کیدو دی په دې حال

کښې چه دا دواړه د یو لفظ نه مراد دی وی ځنګه چه دا خبره محاله ده چه یوه جامه دې د اغوستونکی په بدن باندې په یو وخت کښې په طریقه د ملک او د عاریت دواړو سره وی

تشریح: مصنف علیه الرحمت چه د حقیقت او د مجاز د تعریف او حکم نه فارغ شو نو یوه مختلف فیه مسئله ئې ذکر کړه د هغې حاصل دا دې چه د یو لفظ نه حقیقی معنی او مجازی معنی په یو ځل په یو شان داسې مراد اخستل چه په دواړو کښې د هر یو سره مستقلاً حکم متعلق وی دا جائز ده او که ناجائز، د احنافو او د عامو متکلمینو په نزد دا اجتماع ناجائز او محاله ده او د امام شافعی رحمه الله او په معتزلو کښې د جبائی او د عبدالجبار په نزد دا دواړه معنی جمع کول جائز دی خو په دې شرط چه د دواړو جمع کیدل ممکن وی او که د دواړو جمع کیدل ناممکن وو نو د امام شافعی رحمه الله په نزد هم بیا د دواړو جمع کول ناجائز دی لکه صیغه د امر مثلاً اعملوا ماشئتم، د وجوب په معنی کښې حقیقت دې او د تهدید (ویرولو) په معنی کښې مجاز دې او د دې دواړو اجتماع ناممکنه ده ځکه چه د وجوب تقاضا خو دا ده چه د کوم کار حکم شوې دې د هغې کول ضروری وی او د هغې په کولو باندې د ثواب مستحق کیږی، او د تهدید تقاضا خو دا ده چه د هغې نه کول ضروری وی او د هغې په کولو باندې د عذاب مستحق کیږی، حاصل دا چه په داسې ځائې کښې د ده په نزد هم د حقیقت او مجاز دواړو اجتماع ناجائز ده خو دومره ده چه که د دواړو اجتماع ممکن وی نو د امام شافعی رحمه الله په نزد د یو لفظ نه د حقیقت او مجاز دواړو اراده کول جائز دی او د احنافو په نزد په دې صورت کښې هم ناجائز دی لکه د الله تعالی فرمان **اولامستم النساء** " حقیقی معنی لمس بالید او مجازی معنی ئې جماع ده او دا دواړه جمع کیدې شی، لهذا د امام شافعی رحمه الله په نزد د آیت نه دواړه معنی مراد دی او د احنافو په نزدصرف د جماع معنی مراد ده دغه شان د اسد حقیقی معنی زمرې او مجازی معنی ئې بهادرسړې دې او د دې دواړو اجتماع هم ممکنه ده لهذا به **"لاتقتل الاسد"** کښې د امام شافعی رحمه الله په نزد د اسد نه دواړه معنی اخستې شی لیکن د احنافو رحمهم الله په نزد د دواړو معنو اراده نه شی کیدې، بهرحال د احنافو په نزد د حقیقی معنی او د مجازی معنی د دواړو جمع کیدل مطلقاً ناجائز دی، د دواړو معنو جمع کول ممکن وی او که ناممکن وی او د امام شافعی رحمه الله په نزد د دواړو جمع کول جائز دی خو په دې شرط چه د دواړو اجتماع ممکنه وی.

مصنف علیه الرحمت د مرادین لفظ سوا کړو په دې کښې ئې دې ته اشاره کړې ده چه که د عموم مجاز په طور سره که چرته لفظ په داسې مجازی معنی کښې استعمال کړې شوې وی چه د هغې یو فرد حقیقی معنی هم وی نو بالاتفاق جائز دې اګر که په دې صورت کښې هم جمع بین الحقیقت والمجازلازم راځی ځکه چه په دې صورت کښې مراد خو صرف مجازی معنی ده لیکن حقیقی معنی ئې تبعاً مفهوم ده د هغې اراده نه ده شوې دغه شان دې طرف ته ئې اشاره کړې ده چه حقیقی معنی او مجازی معنی دواړه په نفس احتمال کښې جمع کیدې شی یعنی لفظ په یو وخت کښې د حقیقت او د مجاز دواړو احتمال لرلې شی، او دا خبره بالاتفاق جائز ده، دغه شان دې طرف ته ئې هم اشاره کړې ده چه حقیقی معنی او مجازی

معنی بغیر د ارادي نه محص د شبهې د وجې بالاتفاق دواړه جمع کیدې شي یعني داسې
کیدې شي چه متکلم د لفظ نه د حقیقت او مجاز دواړو اراده خونه ده کړې لیکن چرته د
شبهې د وجې نه ظاهر لفظ دواړو ته شامل دی لکه چه ددی وړاندی مثال راروان دی غرض
داچه: مرادین: قید لګولو سره مصنف د اختلافی مسئلې نه دا دواړه خارج کړی دی او
بلفظ واحد قید لګولو سره ئی هغه صورت خارج کړی دی چه کله د حقیقی معنی اراده د یو
لفظ نه شوی وی او د مجازی معنی اراده د بل لفظ نه شوې وی یعني دا صورت هم بالاتفاق
جائز دې البته د احنافو او د شوافعو اختلاف په دی صورت کښې دیٔ چه کله حقیقی معنی
اومجازی معنی دواړه دیولفظ نه په یو وخت کښې مستقلاً مراد وی، یعنی د حقیقی معنی
سره مستقلاً حکم متعلق وی او د مجازی معنی سره مستقلاًحکم متعلق وی نو دا صورت
امام شافعیؒ په نزد جائز دې او د احنافو په نزد ناجائز دې د احنافو د طرفه د دې صورت
ناجائز کیدو دا دلیل دې چه د مجاز لپاره داسې قرینه شرط ده چه کومه قرینه د حقیقی
معنی د ارادې نه مانعه وی او د حقیقی معنی لپاره د قرینې نه موجود یدل شرط
دی،نوحقیقی معنی او د مجازی معنی دواړو اراده کول اجتماع او متنافیینو ده او اجتماع
د متنافیینو باطله ده لهذا د حقیقی معنی او د مجازی معنی دواړو اراده کول هم باطل دی
دویم دلیل دا دې چه د حقیقی معنی او د مجازی معنی دواړو مستقلاً مراد کیدل د عرف
د استعمال نه هم خلاف وی ځکه چه عرف او استعمال د اهل زبانو په دې خبره باندې شاهد
دې چه لفظ کله بغیر د قرینې نه استعمال کړې شي نو د هغې نه صرف معنی موضوع له ته
ذهن منتقل کیږی او که قرینه وی نو معنی غیرموضوع له ته ذهن منتقل کیږی حاصل دا دی
چه د عرف او د اهل زبان د استعمال نه دا خبره ثابته شوه چه د لفظ نه په یو وخت کښې
صرف یوه معنی مراد کیدې شی که حقیقی مراد شی نو مجازی به نه مراد کیږی او که
مجازی مراد شی نو حقیقی به نه مراد کیږی او کله چه قاعده داسې ده نو د دواړو په یو
وخت مراد اخستل ناجائز دی.

دریم دلیل دا دې چه د معنی حقیقی او د معنی مجازی دواړو مستقلاً مراد کیدل
عقلاً محال دی په دې طور سره چه که حقیقی معنی او مجازی معنی دواړه مستقلاً مراد شي
نو لفظ به فقط حقیقت وی یا به فقط مجازی وی یا به نه حقیقت وی او نه به مجاز وی او یا
به حقیقت او مجاز دواړه وی دا څلور احتمالونه دی او څلور واړه باطل دی اول دوه احتماله
خو ځکه باطل دی چه په دې دواړو کښې ترجیح بلا مرجح راځی ځکه چه لفظ موضوع
له(حقیقی) او غیر موضوع له(معنی مجازی) د دې دواړو په هر یو کښې مستعمل دې ځکه
که لفظ ته حقیقت اووائې نو په معنی موضوع له کښې به استعمال له ترجیح ورکول لازم
راشی په معنی غیر موضوع له کښې په استعمالولو باندې او که لفظ ته مجاز اووائې نو په
معنی غیر موضوع له کښې به ترجیح ورکول لازم شی په معنی موضوع له کښې په
استعمالولو باندې بهرحال په دې دواړو احتمالاتو کښې ترجیح بلا مرجح ده او ترجیح بلا

مجاز باطل ده لهذا دا دواړه احتمالات هم باطل شول او دریم احتمال خو ځکه باطل دې چه لفظ مستعمل په حقیقت او مجاز کښې منحصر دې یعنی د لفظ مستعمل صرف هم دا دوه اقسام دی د دې نه علاوه بل هیڅ یو قسم نشته او کله چه د دریم هیڅ یو قسم نشته نو دا څنګه کیدې شی چه لفظ نه حقیقت وی او نه مجاز وی،
غرض داچه دا هم باطل دې او څلورم احتمال ځکه باطل دې چه د واحد لفظ په یو وخت کښې په معنی موضوع له او معنی غیر موضوع له دواړو کښې استعمالیدل محال دی او کله چه دا محال دی نو د واحد لفظ په یو وخت کښې حقیقت او مجاز کیدل هم محال شول.
غرض داچه د حقیقی معنی او مجازی معنی دواړو مستقلاً مراد اخستلو په صورت کښې عقلاً دا احتمالات راپیداکیدل او دا څلور واړه باطل دی او کوم څیز چه یو باطل لره مستلزم وی نو هغه خو پخپله باطل وی نو په دې وجه معنی حقیقی او معنی مجازی دواړه مستقلاً مراد اخستل هم باطل دی.
معنی حقیقی او معنی مجازی دواړه په یو ځائې مراد اخستل محال او ناممکن کیدل خو اوس یو معقول امر دې او د امر معقول ذهن نشین کولو لپاره د امر محسوس سره تشبیه ورکیږی ځکه مصنف علیه الرحمة د دې امر معقول د یو محسوس څیز سره تشبیه ورکړې ده او په دې سره ئې د پوهولو کوشش کړې دې لکه چه وې فرمائیل چه د یو لفظ نه په یو ځائې معنی حقیقی او معنی مجازی مراد اخستل داسې محال دې لکه چه په یو وخت کښې یوه جوړه جامې د یو بنیادم لپاره ملکاً او عاریةً دواړو حیثیتونو سره اغوستل محال دی په دې تشبیه کښې لفظ د لباس په درجه کښې دې او معنی د لابس (بنیادم) په درجه کښې ده،او مجاز د ثوب مستعار(په عاریت سره اخستې جامې) په درجه کښې دې او حقیقت د ثوب مملوک په درجه کښې دې نو څنګه چه دا خبره محاله ده چه یو سړې په یو وخت کښې یوه جوړه جامه د مالک کیدو په حیثیت هم استعمال کړی او د مستعیر کیدو په حیثیت ئې هم استعمال کړی دغه شان دا هم محاله ده چه په یو وخت کښې یو لفظ په طریقه د حقیقت هم مستعمل وی او په طریقه د مجاز هم مستعمل وی ځنې خلقو وئیلی دی چه لفظ د لباس په مرتبه کښې دې او معنی حقیقی او معنی مجازی د دوه اغوستونکو په مرتبه کښې دې،او حقیقت د ملک او مجاز د عاریت په مرتبه کښې دې یعنی څنګه چه یوه جوړه په یو وخت کښې په دوه سړو کښې د یو په طریقه د بل په طریقه د عاریت سره اغوستل محال دی نو دغه شان د یو لفظ په یو وخت کښې په طریقې د حقیقت او په طریقې د مجاز استعمالول هم محال دی په مذکوره تشبیه باندې دا اعتراض راتلې شی چه ستا دا وئیل چه یوه جوړه په یو وخت کښې د ملک او عاریت په طور نه شی اغوستې کیدې دا غلطه خبره ده ځکه چه که راهن خپله مرهونه جوړه د مرتهن نه په عاریت سره واخستله او وائی غوستله نو په ده باندې دا خبره صادقه راځی چه راهن دا جوړه په طریقه د ملک او په طریقې د عاریت دواړو سره اغوستلې ده په طریقه د ملک سره خو ئې ځکه اغوستلې ده چه مرهون څیز خو هم د راهن ملکیت وی د مرتهن ملکیت نه وی او په طریقې د عاریت سره ئې ځکه اغوستې ده

چه راهن ته په مرهون څيز کښې د تصرف کولو اجازت نشته ليکن که مستعارني واخلي نو بيا اجازت ورته شته نو دلته هم راهن مستعار طور سره دغه ثوب مرهون را واخستله او واني غوستله نو څکه عاريه اغوستل هم ثابت شول او کله چه د ثواب واحد ملکا او عاريه يو ځائي دواړو طريقو سره اغوستل ممکن وی نو د لفظ واحد نه حقيقي معنی او مجازی معنی دواړه په يو وخت يو ځائي مراد اخستل او لفظ په طريقه د حقيقت او په طريقه د مجاز په دواړو طريقو سره استعمالول هم صحيح شول او ممکن هم شول.د دې جواب دا دی چه راهن کومه مرهونه جامه اغوستې ده په طريقې د عاريت سره نه ده بلکه په طريقې د ملک ده په طريقې د عاريت خو څکه نه ده چه مرتهن د مرهون څيز مالک نه وی او کله چه مرتهن د مرهون شي مالک نه وی نو مرتهن ته راهن له د مرهون څيز په عاريت سره د ورکولو اجازت نشته او کله چه مرتهن ته د مرهون څيز په عاريت سره د ورکولو اجازت نشته نو راهن د مرهون څيز په عاريت سره اغوستونکي هم نه شولو او په طريقې د ملک سره څکه اغوستونکي دې چه کله مرتهن د مرهون څيز مالک نه شو نو راهن د هغې مالک شو څکه چه که راهن هم مالک نه وی نو لازمی خبره ده چه مرهون څيز به بغير د مالک نه پاتي شي حالانکه دا باطل دی،غرض دا چه راهن د مرهون څيز مالک وی خو دومره خبره ده چه د مرهون سره د مرتهن حق متعلق وی او هم دا د مرتهن حق د دې خبرې نه مانع دې چه راهن مرهون څيز استعمال کړی ليکن چه کله مرتهن راهن ته د مرهون څيز د استعمالولو اجازت ورکړو نو مرتهن خپل حق زائل کړو او کله چه مرتهن خپل حق زائل کړو نو د مالک يعنی د راهن حق خپل اصل طرف ته واپس راغې او کله چه د راهن حق خپل اصل طرف ته واپس راغې نو راهن دا جوړه چه واغوستله په طريقه د ملک شوله او په طريقه د عاريت نه شوله او کله چه قاعده داسې ده نو د ملک او د عاريت د جمع کيدو اعتراض هم واقع نه شو ،دويم جواب دا دې چه راهن اګرکه د مرهون څيز مالک دې خو دده د مالک کيدو ثمره نه ظاهريږي. داسې چه مالک ته د خپل مملوک څيز د خرڅولو هبه کولو او د صدقه کولو پوره پوره حق وی خو د مرهون څيز سره چونکه د مرتهن حق متعلق وی نو څکه راهن ته د خپل مرهون څيز د خرڅولو هبه کولو او د صدقه اختيار نه وی او د دې تصرفاتو اختيار نه راتلل د دې خبرې دليل دې چه راهن د خپل مرهون څيز مالک پاتې نه شو او کله چه راهن د مرهون څيز يا د مرهونې جامې مالک پاتې نه شو نو د مرتهن نه د مرهون جوړه اخستل او اغوستل په طريقه د عاريت سره شول او په طريقه د ملک سره نه شول او کله چه د مرهون جوړې اغوستل صرف په طريقې د عاريت سره وی نو د ملک او د عاريت د جمع کيدو اعتراض هم رانغلو.

وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ لَوْ اَنَّ عَرَبِيًّا لَاوِلَاءَ عَلَيْهِ اَوْصٰى بِثُلُثِ مَالِهٖ لِمَوَالِيْهِ وَلَهُ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ فَاسْتَحَقَّ النِّصْفَ كَانَ النِّصْفُ الْبَاقِي مَرْدُوْدًا اِلٰى وَرَثَةٍ وَلَايَكُوْنَ لِمَوَالِيْ مَوْلَاهُ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ اُرِيْدَتْ بِهٰذَا اللَّفْظِ فَبَطَلَ الْمَجَازُ

ترجمه: او د دي وجي نه امام محمدؒ په جامع کبیره کښې اوفرمائیل چه که یو عربی چه ولاء پرې نه وی خپلو موالیو لپاره ئې د خپلې دریمې حصې د مال وصیت اوکړو او د ده یو آزاد کړې مولا وو نو هغه د وصیت په مال کښې د نیمې مستحق شو او باقی نیم مال به وارثانو ته واپس ورکړې شی. او د ده د موالیو د موالیو لپاره هیڅ نشته، ځکه چه د دې لفظ نه حقیقت اراده شوې دې په دې وجه مجاز باطل شو.

تشریح: مصنفؒ مخکښې اوفرمائیل چه جمع بین الحقیقت والمجاز ناجائزه ده هم په دې اصولو باندې د یوې مسئلې تفریح کولو سره وائی چه که یو حر الاصل (پیدائشی ازاد بنیادم) د خپلو موالیانو لپاره د دریمې حصې د مال وصیت اوکړو او د دې حرالاصل صرف یو معتق (بفتح التاء) یعنی ازاد کړې شوې غلام وی نو هغه د دریمې حصې د نیمې مستحق دې او هغه نوره نیمه برخه به د موصی وارثانوله ورکړې شی. او د معتق المعتق (بفتح التائین) لپاره هیڅ نشته ځکه چه د حقیقت مراد کیدو نه پس مجاز باطلیږی.

دلته د عربی نه پس د "لا ولاءَ علیه" اضافه د محض تاکید لپاره ده ځکه چه ولاء د عتاقې په عربئ باندې نه ثابتیږی ځکه چه د ولاء عتاقې دا شرط دې چه په چا باندې ولاء ثابته شی هغه به رقیق او غلام پاتې شوې وی او عرب رقیق کیدې نه شی ځکه چه د عربو په حق کښې صرف دوه خبرې وې چه یا خو به اسلام قبلوی او یا به قتلولې شی، د دې دوه خبرونه علاوه د عربو نه رقیق جوړول جائز نه دی د دې خلاف د اهل کتابونه رقیق جوړول جائز وو او کله چه اهلِ کتابونه رقیق جوړول جائز وو نو په هغوئ باندې ولاء ثابتول هم صحیح وو، نو دلته په عَربیا لفظ ذکر کولو سره ئې د اهل کتابو نه احتراز کړې دې ځکه چه اهل کتاب څنګه چه د بل چا معتق (بکسرالتاء) کیدې شی نو دغه شان معتق (بفتح التاء) هم کیدې شی لیکن عرب معتق (بکسرالتاء) خو کیدې شی خو معتق (بفتح التاء) نه شی کیدې، نو دلته د عربیا لفظ ذکر کولو سره دې طرف ته ئې اشاره اوکړه چه وصیت کونکئ معتق یعنی ازادونکې دې او پخپله د چا معتق یعنی ازاد کړې شوې نه دې او د دې وئیلو ضرورت ځکه پیښ شو چه دا معلومه شی چه په "لموالیه" کښې د مولی نه معتق (بفتح التاء) مراد دې او بکسرالتاء ترې مراد نه دې ځکه چه لفظ د مولا دَ معتق (بفتح التاء) او معتق بکسرالتاء دواړو معنو په مینځ کښې مشترک دې نو کله چه ئې دَ "عربیا لا ولاءَ علیه" وَئیلو سره د موصی حرالاصل او معتق (بکسرالتاء) کیدل متعین کړل نو اوس به دَموالی نه مراد صرف معتق (بفتح التاء) وی او معتق (بکسرالتاء) ترې مراد نه دې او د مسئلې صورت دا شو چه که یو حرالاصل او پیدائشی آزاد بنیادم د خپلو موالیانو لپاره د خپلې دریمې حصې د مال وصیت اوکړو او د موصی لپاره یو معتق (بفتح التاء) دې او یو ئې د معتق (بفتح التاء) معتق (بفتح التاء) دې یعنی د موصی لپاره یو خو هغه دې کوم چه موصی آزاد کړې وو او یو هغه دې چه د موصی آزاد کړې شوې غلام آزاد کړې وو نو په دې صورت کښې معتق یعنی د موصی آزاد کړې شوې غلام په وصیت کړې شوی مال کښې د نیمې حقدار دې او باقی دویمه نیمه به د موصی وارثانو له ورکړې شی او پاتې شو د معتق، معتق نو هغه به محروم

وی هغه ته به د وصیت د مال نه هیڅ هم نه شي ورکیدې ځکه چه معتق (بفتح التاء) د مولی حقیقي معنی ده او د معتق، معتق د هغې مجازي معنی ده نو کله چه دلته د مولی حقیقي معنی یعنی معتق : بفتح التاء : مراد واخیستې شوه نو دهغې مجازي معنی یعنی معتق : معتق (بفتح التائین) به مراد نه وی ځکه چه که د معتق، معتق یعنی مجازي معنی هم مراد واخستې شی نو جمع بین الحقیقت والمجاز به لازمه شي حالانکه مخکښې تیر شوې دی چه جمع بین الحقیقت والمجاز نا جائزه ده پاتې شوه دا خبره چه که د موصی صرف یو معتق (بفتح التاء) وی نو هغه د وصیت د مال د دریمې حصې د مال نه د نیمې حصې حقدار دې د پوره مال مستحق ولې نه دې نو د دې جواب دا دې چه وصیت د موالیو لپاره شوې دې او موالی جمع ده او د میراث او وصیت په باب کښې اقل د جمعي دوه وی نو که معتقات (بفتح التاء) دوه وې نو هغوی دواړه به په دریمه برخه مال کښې برابر شریک وې خو کله چه صرف یو معتق دې نو د نیمې حقدار به وی او دویمه نیمه برخه د موصی وارثانو له ورکړې شی خو دومره دا چه که معتق (بفتح التاء) نه وی نو بیا معتق د المعتق د وصیت د مال مستحق دې ځکه چه کله په حقیقت باندې عمل کول ممکن نه وی نو په مجاز باندې عمل کول جائز کیږی.

د حقیقت او مجاز د اجتماع په محال کیدو باندې په ابناء او موالی باندې د امان د طلب په ذریعه یو اعتراض او د هغې جواب

وَاِنَّمَا عَمَّهُمُ الْاَمَانُ فِيْمَا اِذَا اِسْتَاْمَنُوْا عَلٰى اَبْنَائِهِمْ وَمَوَالِيْهِمْ لِاَنَّ اِسْمَ الْاَبْنَاءِ وَالْمَوَالِيْ ظَاهِرًا يَتَنَاوَلُ الْفُرُوْعَ لٰكِنْ بَطَلَ الْعَمَلُ بِهٖ لِتَقَدُّمِ الْحَقِيْقَةِ فَبَقِيَ مُجَرَّدُ الْاِسْمِ شُبْهَةً فِيْ حَقْنِ الدَّمِ وَصَارَ كَالْاِشَارَةِ اِذَا دَعَاهَا الْكَافِرُ اِلٰى نَفْسِهٖ يَثْبُتُ بِهَا الْاَمَانُ لِصُوْرَةِ الْمُسَالَمَةِ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ ذٰلِكَ حَقِيْقَةً

ترجمه: او په دې صورت کښې چه کله اهل حربو په خپلو ځامنو او موالیانو باندې امان طلب کړو نو امان د هغوئ لپاره عام دې ځکه چه لفظ د ابناء او لفظ د مولی ظاهراً فروعو ته شامل وی لیکن د حقیقت د مقدم کیدو د وجې په دې باندې عمل باطل شو نو لفظ محض شبهه د وینې په حفاظت کښې باقی پاتې شو او دا داسې شو لکه اشاره چه په اشارې سره یو کافر خپل ځان ته را اوغواړی نو د مصالحت دصورت د وجې په دې اشارې سره امان ثابتیږی، اګر که دا اشاره په حقیقت کښې مصالحت نه دې.

تشریح: دا عبارت د یو مقدر سوال جواب دې، سوال دا دې چه که یو حربی په خپلو ابناؤ د مسلمانانو نه امان طلب کړو او داسې ئې اووئیل **آمنونا علی ابنائنا** "زمونږ په ابناؤ باندې مونږ له امان راکړئ یا ئې په خپلو موالیو (آزاد کړې شوو غلامانو) باندې امان طلب کړو او دا ئې اووئیل **آمنونا علی موالینا** " زمونږه په موالیو باندې مونږ له امان راکړئ" نو په دې

امان کښې ابناء او ابناء الابناء دواړه داخليږي او دغه شان موالي او د موالي موالئ امان دواړه داخليږي يعنې په دې امان کښې دواړه راځي. حالانکه لفظ د ابناء د ابناؤ(ځامنو) لپاره حقيقت دې او د ابناء الابناء(نمسو) لپاره مجاز دې، دغه شان لفظ د مولي، دموالي(معتق بفتح التاء) لپاره حقيت دې، او موالي د موالي(يعني معتق المعتق بفتح التائين) لپاره مجاز دې نو ابناء او ابنالابناء (ځامن اونمسي) او د موالي او موالي الموالي دواړو په امان کښې داخليدو سره جمع بين الحقيقة والمجاز لازمه شوه حالانکه د احنافو په نزد جمع بين الحقيقة والمجاز ممنوع او ناجائزه ده.

دَ مصنف رحمه الله د بيان مطابق دَ دې جواب دا دې چه لفظ د ابناء. ابناؤ(ځامنو) لپاره اګر که حقيقتاً شامل دې ليکن عرفاً او ظاهراً فروع يعني ابناء الانباء(نمسو) ته هم شامل دې، ځکه چه که چا لفظ د ابن ذکر کړو او د هغې نه مراد ئې ابن الابن واخستو نو هغه ته غلط نه شي وئيلي کيدې لکه"يابني ادم" کښې د ادم عليه السلام نمسي هم داخل دی او په بنوهاشم کښې دَ هاشم ځامن، نمسي او د هغوی نه لاندې ټول خلق شامل دی دغه شان لفظ دَ موالي، موالي ته اګر چه حقيقةً شامل دې ليکن عرفاً او ظاهراً موالي المولي ته هم شامل دې نو حربي چه"امنوناعلی ابنائنا وموالينا" اووئيل او د دې نه ئې ابناء(ځامن) او موالي (معتقات) مراد واخستل نو په دې ظاهري تناول باندې عمل کول باطل شو، يعنې د ابناء الابناء او موالي المولي مراد کيدل باطل شول ځکه چه په اراده کښې حقيقت ته په مجاز باندې تقدم حاصل وی لهذا حقيقي معنی يعني ابناء او موالي به مراد وی او هم دوی له به امان ثابت وی او د جمع بين الحقيقة والمجاز اعتراض نه د بچ کيدو لپاره مجازی معنی ابناء الابناء او موالي الموالي به نه مراد کيږي، بالاراده به د دوئ لپاره امان نه ثابتيږي ځکه چه لفظ د ابن چونکه ظاهري او عرفي طور سره د ابن الابن او لفظ د مولي، د مولي، مولي ته هم شامل وی ځکه د ابناء الابناء او د موالي المولي د ځانونو د حفاظت په سلسله کښې شبه پيدا شوه يعنې د دې خبرې شُبه پيدا شوه چه شايد ابناء الابناء او موالي الموالي هم په دې امان کښې داخل وی او امان چه څنګه بالارده ثابتيږي نو دغه شان بلا اراده محض د شبهې د وجې نه هم ثابتيږي مثلاً د مسلمانانو لښکر په دارالحرب کښې داخل شو د هغوئ د قلعې محاصره ئې اوکړه د قلعې ته پاس ختلي يو حربي ته يو مسلمان فوجي په اشاره سره اووئيل چه که نرئې نو لاندې راشه، د مسلمان فوجي اراده د دې خبرې نه د قتال وه ليکن د حربي خيال دا راغې چه ماله امان راکړې شو، لاندې راغې، نو دلته د مسلمان فوجي اشاره کول اګر که حقيقةً امان او مصلحت نه دې ليکن د امان شبهه پکښې ضرور ده چه د هغې د وجې حربي د قلعې نه لاندې راغې نو د دې شبهة الا مان د وجې نه دغه حربي لپاره امان ثابتيږي.

بهرحال دا خبره ثابته شوه چه امان څنګه بالا اراده ثابتيږي نو دغه شان د شبهې د وجې نه بلا اراده هم ثابتيږي او کله چه قاعده داسې ده او ابناء او موالي لپاره بلا اراده امان ثابت دې او ابناء الابناء او موالي الموالي لپاره محض د شبهې د وجې نه احتياطاً امان ثابت دې او د حقيقت او د مجاز دواړو په اراده کښې جمع کول لازم نه شول او کله چه په

اراده کښې جمع کول لازم رانغلل نو د حقیقت او د مجاز دواړو اجتماع ناجائز نه شوله.ځکه چه د دي دواړو اجتماع هغه وخت ناجائز وی کله چه دَ دواړو اراده شوی وی حالانکه دلته د دواړو اراده نه ده شوي بلکه صرف د حقیقت یعنی دَ ابناؤ او د موالی اراده شوي ده او ابن الابناء او موالی الموالی بغیر د ارادي نه په دي کښي داخل شوی دی

دَ دي دویم جواب احقر په قوت الاخیار دویم جلد ص ۹۱ کښي دا هم ورکړي دی چه حربی کله په خپلو ابناؤ باندي امان اوغوښتو ،نو ګویا که ده د نسل باقی ساتلو لپاره امان طلب کړي وی او د نسل بقاء صرف په دي صورت کښې ده چه کله ابناؤ او ابناء الابناؤ ټولو له امان ورکړي شي نو دلته دا بقاء نسل د قرینې د وجې په طریقه د عموم مجاز د ابناؤ نه به مطلقاً فروع مراد وی او د امان درخواست کونکی مقصد به داشی چه زما فروعوله دي امان ورکړي شي او د فروعو لفظ ابناؤ او بناء الابناء دواړو ته شامل دي لهذا په دي امان کښي ابناء او ابناء الابنا ټول داخل دی خو د دواړو په امان کښي داخلیدل د جمع بين الحقيقة والمجاز په طریقه سره نه دی بلکه د عموم مجاز په طریقه سره وی.د عموم مجاز مطلب دادی چه دلفظ نه داسی عامه معنی مراد شي چه دهغی یو فرد حقیقی معنی هم وی او مجازی معنی هم د هغي فرد وی ځنګه چه دلته د ابناء نه فروع مراد وی او د فروعو یو فرد ابناء وی او یو فرد یي ابناءالابناء وی،دغه شان چه کله په موالی بانېد امان طلب کړي شو نو د دي مقصد هم د موالی باقی پاتي ساتل وی،او دا مقصد هله پوره کيدي شي چه کله موالی اومولی الموالی ته امان حاصل وی نودا بقائي نسل دقرينې دوجي نه په طريقي دعموم مجاز سره دلته هم دواړه په امان کښي داخل شول اوامان دواړوته به امان حاصل وي

وَاِنَّمَا تُرِكَ فِي الْاِسْتِئْمَانِ عَلَى الْاٰبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ اِعْتِبَارُ الصُّوْرَةِ فِي الْاَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ لِاَنَّ اِعْتِبَارَ الصُّوْرَةِ لِثُبُوْتِ الْحُكْمِ فِي مَحَلٍّ اٰخَرَ يَكُوْنُ بِطَرِيْقِ التَّبْعِيَّةِ وَذٰلِكَ اِنَّمَا يَلِيْقُ بِالْفُرُوْعِ دُوْنَ الْاُصُوْلِ

ترجمه: او په اباؤ او په امهاتو باندي په امان طلب کولو کښي د صورت(شبه) اعتبار پريښودي شوي دي ځکه چه د صورت(شبهي) اعتبار په دويم محل کښي د ثبوت د حکم لپاره په طريقه دَ تبعيت سره وی او دا دَ فروعو سره لائق دي دَ اصولو لپاره نه دي.

تشریح: مصنف رحمه الله دَ دي ځائي نه په سابقه جواب باندي دَ يو وارد شوی اعتراض جواب ورکړي دي اعتراض دا دي چه ځنګه د ابناء لفظ ظاهر او صورتاً ابناء الابناء ته شامل وی او دَ موالی لفظ موالی الموالی ته شامل وی دغه شان د اباء لفظ ظاهراً او صورتاً اجدادو ته او د امهات لفظ جداتو ته شامل وی نو ځنګه چه دَ ابنا او د موالی لپاره طلب کړی امان احتیاطاً د شبهي دَ اعتبار کولو په سبب ابناء الابناء او دَ موالی.موالی داخل کړي شوي دی دغه شان د مذکوره شبهي د وجي دَ اباؤ لپاره طلب کړی امان کښي اجداد او دَ امهاتو لپاره طلب کړی امان کښي جدات داخليدل پکار وو ،حالانکه ستاسو صاحبانو په نزد اباؤ لپاره

طلب کړی امان کښې اجداد نه داخلیږی او دَ امهاتو لپاره طلب کړی امان کښې جدات نه داخلیږی،دَ دې جواب دا دې چه ابناؤ لپاره طلب کړی امان کښې دَ ابناؤالابناء داخلیدل او د موالی لپاره طلب کړی امان کښې د موالی الموالی داخلیدل په طلب شوی امان کښې احتیاطاً د شبهې په اعتبارولو سره ا بناء الابناء او د موالیو موالی داخل شوی دی.دغه شان د مذکوره شبهې د وجې نه د اباء لپاره طلب شوی امان کښې اجداد لره او امهات لپاره طلب شوی امان کښې جدات لره داخلیدل پکار وو.حالانکه ستاسو په نزد اباؤ لپاره په طلب شوی امان کښې اجداد نه داخلیږی او دَ امهاتولپاره په طلب شوی امان کښې جدات نه داخلیږی. د دې جواب دا دې چه ابناؤ لپاره په طلب شوی مان کښې ابناء الابناء داخلیدل او دَ موالی لپاره طلب شوی امان کښې د موالیو موالی داخلیدل په طریقې د تبعیت سره دی یعنی اصلاً خو ابناء او موالی لپاره امان ثابت دي او ابناء الابناؤ لپاره د ابناؤ د تابع کیدو د وجې او د موالی،موالی لپاره د موالی د تابع کیدو د وجې امان ثابت دي او ابناء الابناء چونکه په اطلاق لفظ او خلقت (پیدائش) دواړو کښې د ابناؤ .فروع او تابع دی.دا رنګې چونکه د موالی،موالی د مواالی فروع او تابع دی په دې وجه ابناء الابناء.او د موالی، موالی د تابع کیدو په سبب امان داخلیدل درست وی په دې کښې هیڅ قسم حرج نشته لیکن اجدا او جدات اګر چه په اطلاق لفظ کښې د اباؤ او ا مهاتو فروع او تابع دی مګر په خلقت او پیدائش کښې اصل دی او اباء او امهات دَ دې تابع دی،پس کله چه اجداد او جدات په خلقت او پیدائش کښې اصلو دی نو دَ مذکوره شبهې اعتبارولو سره که په طریقې د تبعیت سره اجداد او جداتو لره دَ اباؤ او امهاتو لپاره په طلب شوی امان کښې داخل شی نو تابع (اباء او امهات) لره اصل او اصل (اجدا،اوجدات) لره تابع کول لازم راځی او دا خبره غیر معقول ده پس دَ دې غیرمعقول خبرې نه دَ بچ کیدو لپاره اباء او امهاتو لپاره په طلب شوی امان کښې اجداد او اجدات لره داخل نه کړې شول،او ابناء او موالیو لپاره په طلب شوی امان کښې ابناء الانباء او دَ موالی الموالی داخلولو سره چونکه دا خرابی نه راځی په دې وجه ابناء الابناء او د موالی موالی سره دا خرابی نه راځی په دې وجه چه ابناء الابناء او دموالی موالی لره ابناء او موالی لره طلب شوی امان کښی داخل دی حاصل داچه د دواړو مسئله په مینځ کښې فرق ظاهر دې په دې وجه یوه مسئله په بلې قیاس کول صحیح نه دی البته دلته دا سوال کیدې شی چه مکاتب کله خپل غلام پلار واخلی نو دا په خپل مکاتب ځوی باندې مکاتب کیږی یعنی پلار دخپل زوی مکاتب کیږی

پس په دې صورت کښې هم پلار چه اصل وو تابع شو او ځوی چه تابع وو اصل شو او ستا په قول دا خبره غیر معقول ده لهذا دا هم صحی کیدل نه وو پکار حالانکه دټولو فقهاؤ په نزد دا خبره صحیح ده دَ دې جواب دا دې چه انسان دَ دې خبرې مکلف دې چه هغه د خپل مورپلار سره احسان او د صله رحمئ معامله اوکړی او مورپلار دَ بد حال نه اوباسی او ښه حالت کښې ئې اووسوی،دا هم دَ هغوئ سره حسن سلوک دې او دلته څه داسې لفظ نشته چه د هغې د اطلاق د وجې نه پلار دَ ځوئ د تابع کیدو د وجې مکاتب شی بلکه پلار سره د

احسان او صله رحمئ ثابتولو لپاره حکماً پلار طرف ته کتابت سرآیت او کړو یعنی پلار مکاتب شو او هر کله چه داسي وه نو کتابت کښي پلار د خوی تابع کيدل لازم نه راځی؛ داسي صله رحمئ د متحقق کولو لپاره دَ اسلامی شریعت حکم دي چه کوم آزاد سړی خپل پلار واخستو نو پلار په خپل خوی باندې آزاديږی لکه په حدیث کښي دی **من ملك ذارحم محرم عتق علیه** دغه شان کله چه مکاتب خپل غلام پلار واخلی نو دا هم په خپل خوئ باندې مکاتب کيږی یعنی د هر سړی د طرفه دغه د حال مطابق صله او احسان به متحقق کيږی دلته يو سوال دا دي چه په آیت **حرمت علیکم امهاتکم** کښي جدات په امهاتو کښي داخل دی یعنی لکه څنګه چه انسان له دَ خپل امهاتو سره نکاح حرامه ده دغه شان؛ خپلو جداتو سره هم حرامه ده لهذا دلته هم اصول(جدات) دَ فروع(امهاتو) تابع شوي دی حالانکه تاسو فرمائيلی دی چه دَ اصولو تابع کيدل غير معقول خبره ده د دي جواب دا دي چه د جداتو دَ نکاح حرمت دَ دي آيت نه نه دي ثابت بلکه اجماع سره ثابت دي يا دلالة النص سره ثابت دي او کله چه د جداتو دَنکاح حرمت دَ دي آیت نه ثابت نه دي نو دَ نکاح په حرمت کښي جدات(اصول) دَ فروع(امهاتو) تابع کيدل هم لازم رانغلل دويم جواب دا دي چه آيت کښي د عموم مجاز په طورباندي دَامهاتو نه مراد اصول دي او مطلب دا دي چه انسان باندي د هغه دَاصولو سره نکاح کول حرام کړي شوي دی او دَ ده په اصولو کښي چونکه امهات او جدات دواړه دی په دي وجه جدات دَامهاتو تابع کيدل لازم رانغله، او کله چه جدات دَامهاتو تابع کيدل لازم رانغله نو هيڅ اشکال هغه نه واقع کيږی.

فَاِنْ قِيْلَ قَدْقَالُوْا فِيْمَنْ حَلَفَ لَايَضَعُ قَدَمَهُ فِيْ دَارِفُلَانٍ اِنَّهُ يَقَعُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ وَالْاِجَارَةِ جَمِيْعًا وَيَحْنَثُ اِذَا دَخَلَهَا رَاكِبًا اَوْمَاشِيًا وَكَذٰلِكَ قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٌ فِيْمَنْ قَالَ لِلّٰهِ عَلَيَّ اَنْ اَصُومَ رَجَبًا وَنَوٰى بِهِ الْيَمِيْنَ كَانَ نَذْرًا وَيَمِيْنًاوَفِيْهِ جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ

ترجمه: پس که اعتراض اوشی چه د دوئ د داسي سړی په باره کښي کوم چه قسم اوخوی چه دا به خپل قدم د فلانکی په کور کښي نه ږدی او اووائی چه دا قسم په امرمملوکه د امرمستعاره دار مستاجره ټولو واقع کيږی، او حانثيږی، کله چه دا په دارفلان کښي سور داخل شو يا خپي ايبلي خپی داخل شو او هم دغه شان امام ابو حنيفه رحمه الله او امام محمد رحمه الله د هغي سړی په باره کښي فرمائيلی دی کوم چه دا اووائی :دَ الله لپاره دي په ما باندي د رجب د مياشتي روژي وی، او په دي سره ئي د يمين نيت اوکړو نو دا قول نذر او يمين دواړه کيږی او په دي کښي د حقيقت او مجاز جمع کول دی.

تشریح: دلته نه مصنف په مخکښي بيان شوي قاعدي(چه جمع بين الحقيقة والمجازنا جائز ده) باندي دوه اعتراضونه او د هغي جوابونه نقل کوی اول اعتراض دا دي چه که چا قسم خوړلو سره اووئيل **والله لا اضع قدمی فی دارفلان** قسم په الله زه به دَ فلانی په کور کښي خپل قدم نه ږدم او دَ فلانی کوم کور اشاري وغيره ذريعي سره متعين نه کړو اونه ئی څه

نیت کړي نو په قول د علماؤ کرامو دا سړی به هغه وخت هم حانثیږی کله چه د فلان په دامرملوکه کښې داخل شی او په هغه وخت کښې به هم حانث یږی کله چه د فلان عاریةً یا په کرایه اخستي شوی کور کښې داخل شی حالانکه د فلانی مملوکه دار، حقیقت دې د دارِ فلان او د ده مستاجره او مستعاره دار دا معنی مجازی ده. بهر صورت د حانث کیدو د وجي نه جمع بین الحقیقة والمجاز لازم راځی. حالانکه د مخکښې بیان شوي قاعدې مطابق دا خبره ناجائز ده په دې کلام کښې دویمه وجه د اعتراض دا ده چه قسم خوړونکئ سړې په د فلانی په کور کښې که پیاده داخل شو نو هم حانثیږی. او که سور داخل شو نو هم حانثیږی، که څپل اغوستو سره داخل شو نو هم حانثیږی، او که څپې ابله څپې داخل شو نو هم حانثیږی، حالانکه څپې ابله څپې پیدل تلو سره داخلیدل د وضع قدم فی دار فلانٍ حقیقت دې او د دې نه علاوه صورتونو کښې داخلیدل د دې کلام مجازی معنی ده.

پس په ټولو صورتونو کښې د حانث کیدو سره جمع بین الحقیقة والمجاز لازم راځی، حالانکه ستا په نزد جمع بین الحقیقة والمجازناجائز ده. دویم اعتراض چه صرف د طرفینو په مذهب واقع کیږی، دا دې چه کوم سړی اووئیل "**لله علی ان اصوم رجباً**" په ما باندې د الله لپاره د میاشتې د رجب روژې لازمې وی او دې سړی په دې کلام سره صرف د یمین نیت کړې وی، او د نذر هیڅ خیال ئې په زړه کښې نه وی راغلې، نو د طرفینو په نزد دا کلام د نذر او یمین دواړو لپاره کیږی لکه د رجب میاشتې روژه نه نیولو په صورت کښې د دې کلام د نذر کیدو د وجې په ده باندې د یوې میاشتې د روژو قضا واجب شوه او د یمین کیدو د وجې په ده باندې کفاره واجب شوه او دا کلام د نذر لپاره حقیقت دې او د یمین لپاره مجاز دې ځکه د دې کلام نه ثبوت د نذر د متکلم په نیت باندې نه دی موقوف او ثبوت د یمین په قرینه د نیت باندې موقوف دې او د یو شی په قرینې پورې موقوف کیدل د دې د مجاز کیدو علامه ده، او په قرینه پورې نه موقوف کیدل د دغې شی د حقیقت کیدو علامه ده لهذا دا کلام د نذر لپاره حقیقت دې او د یمین لپاره مجاز کیږی او د طرفینو په نزد دا کلام چونکه نذر هم دې او یمین هم د دې وجې نه جمع بین الحقیقة والمجاز لازم راځی، حالانکه ستا په نذر جمع بین الحقیقة والمجاز ناجائز ده.

فائده: په عقلی طور باندې د دې مسئلې شپږ صورته دی: (۱):متکلم د مذکور کلام نه د نذر او یمین دواړو نیت کړې وی. (۲): د دواړو نیت ئی نه وی کړې. (۳): د نذر د نیت ئې کړې وی او د یمین خیال ئې هم په زړه کښې نه وی پیدا شوې. (۴): د یمین نیت ئې کړې وی او د نذر د نه کیدو نیت ئې کړې وی (۵) دیمین نیت ئی کړی وی او دنذر دنه کیدو نیت ئی کړی وی اول او څلورم صورت کښې دا کلام د طرفینو په نزد نذر او یمین دواړه کیږی او د امام ابو یوسف رحمه الله په نزد اول صورت کښې صرف نذر او څلورم صورت کښې صرف یمین کیږی او دویم، دریم، پنځم صورت کښې دا کلام بالاتفاق نذر کیږی او شپږم صورت کښې بالاتفاق یمین کیږی، دا خبره هم واضح کول ضروری دی چه فاضل مصنف رحمه الله رجب په تنوین سره ذکر کړې دې په دې و جه مذکور کلام کښې رجب د نکره کیدو د وجې غیر معین کیږی

او په قائل باندې په ژوند کښې د يو رجب روژې واجبيږي. او د دې ثمره به صرف د مرګ په وخت ظاهريږي، په دې شان که په ژوند کښې ئې د يو رجب روژې اونه نيولې نو د مرګ په وخت په ده باندې د فديې او کفارې وصيت کول لازميږي. يعنې د نذر د وجې نه د يو مياشتې روژو فديه ورکول وصيت کول ضروري کيږي. او د يمين د وجې نه د کفاره يمين ا کولو وصيت کول لازميږي. که فاضل مصنفؒ رجب بغير د تنوين نه فرمائيلې وي لکه علامه فخر الاسلام بغير د تنوين نه رجب ذکر کړې دې نو ډير بهتر به وو ځکه په دې صورت کښې رجب د علم کيدو د وجې متعين کيدلو او د دې کلام تلفظ کولو نه پس چه کوم رجب راتلو نو هم دا به مراد کيدلو او د دې معين رجب د روژو نه نيولو په صورت کښې به په ده باندې د روژو قضاء او د يمين کفاره واجب کيدله.

قُلْنَا وَضْعُ الْقَدَمِ صَارَ مَجَازًا عَنِ الدُّخُوْلِ وَإِضَافَةُ الدَّارِ يُرَادُبِهَا نِسْبَةُ السُّكْنٰى فَاُعْتُبِرَ عُمُوْمُ الْمَجَازِ

ترجمه: مونږ جواب ورکوو چه وضع قدم (قدم کيښودل) مجاز دې د دخول نه او د دار اضافه د دې نه د سکنٰى نسبت مراد دې پس د عموم مجاز اعتبار شوې دې.

تشريح: دلته نه مصنفؒ د مذکور اعتراضونو جوابونه نقل کوي لکه چه د اول اعتراض د دويم شق جواب ئې اولاً ذکر کړې دې چه د هغې حاصل دا دې چه د قائل په قول **والله لاضع قدمي في دار فلان** کښې په وضع د قدم کښې حقيقت لغويه دا دې چه حاف خپل قدم په دار فلان کښې کيدې او پخپله داخل نه شي ليکن دا حقيت مهجوره وې داسې کولو سره حالف نه حانثيږي او د دې حقيقت عرفيه دا دې چه حالف خپې ايبلې خپې تلو سره دار فلان کښې داخل شي او د حقيقت غير مهجوره دې او که حالف چرته د دې نيت او کړو نو سور داخليدو سره نه حانثيږي لکه چه د خپې ايبلې خپې داخليدو نيت ئې کړې وي نو څپلو سره داخليدو باندې نه حانثيږي او د دې مجازي معنى دا ده چه حالف په دارفلان کښې داخل شي يعنې د وضع قدم نه مطلقاً دخول مراد شي خواه که پيدل تلو سره وي يا سور وي يا خپې ايبلې خپې وي يا څپلو خپو کولو سره وي او مجاز د دې وجې نه دې چه وضع د قدم سبب دې او دخول مسبب دې پس ذکر د سبب او مراد ترينه مسبب اخستې شوې دې او سبب ذکر کول مراد ترينه مسبب اخستل مجاز دې لهذا وضع دقدم ذکرکول اومرادترينه دخول اخستل هم مجاز کيږي.

غرض دا چه دلته نه حقيقت لغويه مراد دې اونه حقيقت عرفيه مراد دې بلکه د وضع قدم نه د دې مجازي معنى يعنې مطلقاً دخول مراد دې او دا مجازي معنى عامه ده خپې ايبلې خپې داخليدو ته هم شامل ده او څپلو سره داخليدو ته هم شامل ده هم دغه شان پيدل تلو سره داخليدو ته هم شامل ده او سورتلوسره داخليدو ته هم شامل ده پس هر کله چه د وضع د قدم نه دلته مجازي معنى مراد ده او مجاز عام دې نو دا حالف خپې ايبلې خپې وي په څپلو کښې تلو سره يا پيدل تلو سره وي په هر صورت کښې داخليدوسره د عموم مجاز د وجې حانثيږي نه د جمع بين الحقيقة والمجاز د وجې او کله چه ټولو مذکوره صورتونو

کښې حانث کیدل دَ عموم مجاز د وجې دی نه دَ جمع بین الحقیقة والمجاز د وجې نو په احنافو باندې دَ جمع بین الحقیقة والمجاز اعتراض هم نه واردیږی او د اول اعتراض دَ اولنی شق نه جواب دا دې چه دَ دار فلان نه د عموم مجاز په طور باندې دار سکنی د فلان مراد دې یعنی زه دَ فلانی کس دامر مسکونه ته نه داخلیږم. برابره ده چه هغه دَ ده دامر مملوکه وی یا دار مستاجره وی یا دار مستعاره وی مطلب دا چه فلان په کوم کور کښې اوسیږی په هغې کښې به نه داخلیږم برابره ده چه دَ ده ذاتی مکان وی یا کرایه یا عاریة باندې ئې اخستې وی او دَ دار فلان نه مجازاً دَ دارسکنی مراد اِخستلو وجه دا ده چه دار او کور سره لذاته دشمنی او عداوت نه کیږی بلکه د هغې د اوسیدونکو سره عداوت کیږی او هر کله چه داسې ده نو حالف هر هغه کور کښې داخلیدو سره حانث کیږی په کوم کښې چه فلانې اوسیږی مګر حالف د فلان هر دامرسکونه کښې داخلیدو سره حانث کیدل دعموم مجاز د وجې نه ذی نه د جمع بین الحقیقة والمجاز د وجې او هر کله چه داسې ده نو په احنافو باندې د جمع بین الحقیقة والمجاز اعتراض نه واردیږی بعضې خلق په دې جواب باندې اعتراض کولو سره وائی چه په فتاوی قاضی خان کښې ذکر شوې دی چه حالف که داسې مکان ته داخل شی چه هغه مکان د فلان دامرسکونه او رهائشی خو نه وی لیکن د هغه مملوک وی نو حالف دغه مکان کښې هم داخلیدو سره حانثیږی حالانکه دغه مکان دَ فلان سکنی نه ده پس د فلان د نه سکنی کیدو د وجې نه په دغه مکان کښې داخلیدو سره د حالف نه حانث کیدل پکار وو دَ دې جواب دا دې چه سکنی عام ده تحقیقی وی یعنی بالفعل پکښې اوسیږی یا تقدیری وی یعنی فی الحال اګر چه پکښې نه اوسیږی لیکن د اوسیدو قدرت ئې پکښې وی پس فلان خپل مذکوره مملوک مکان کښې اګر چه فی الحال رهائش نه کوی لیکن ده ته دَ اوسیدو پوره قدرت حاصل دې، حاصل دا چه دلته تحقیقی سکنی اګر چه موجود نه ده لیکن تقدیری سکنی موجود ده لهذا حالف په دې مکان کښې د داخلیدو سره هم حانثیږی.

دا خیال ساته چه دا اعتراض صرف دَ فتاوی قاضیخان په بیان واردیږی ورنه دَشمس الائمه په نزد په داسې مکان کښې داخلیدو سره حالف نه حانث کیږی ځکه دَ دې مکان نه د فلان د سکنی نسبت منقطع دې حالانکه حالف سکنی دَ فلان په طرف منسوب کړې ده.

وَهُوَ نَظِيْرُ مَا لَوْ قَالَ عَبْدُهُ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدِمُ فُلَانٌ فَقَدِمَ لَيْلاً اَوْنَهَارًا عُتِقَ لِاَنَّ الْيَوْمَ مَتَى قُرِنَ بِفِعْلٍ لَايَمْتَدُّ حُمِلَ عَلٰى مُطْلَقِ الْوَقْتِ ثُمَّ الْوَقْتُ يَدْخُلُ فِيْهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ

ترجمه: او دا نظیر هغه دې چه چا اووئیل **"عبدُه حریوم یقدم فلان"** پس فلان په شپه یا په ورځ کښې راغې نو غلام آزادیږی ځکه چه یوم کله مقترن شی دَ فعل غیر ممتد شی سره نو هغه به په مطلق وخت محمولیږی بیا په وخت کښې ورځ او شپه دواړه داخلیږی.

تشریح: مخکښې وئیلي شوی وو چه په قدم او دار فلان کښې عموم مجاز مراد دې او جمع بین الحقیقة والمجاز مراد نه دی د دې عموم مجاز د نظیر په توګه مصنف رحمه الله فرمائیلی

دی چه کوم سړی عبدی حر یوم یقدم فلان " اووئیل او دَ شپې او دَ ورځې هیڅ نیت ئې نه وی کړې نو دَ سړی قدوم او راتلل که په ورځ کښې اوشو یا په شپه کښې اوشو په دواړو صورتونو کښې غلام آزادیږی په سر سړی نذر اچولو سره معلومیږی چه دلته هم جمع بین الحقیقة والمجاز ده ځکه لفظ یوم دَورځې په معنی کښې حقیقت او دَ شپې په معنی کښې مجاز دې او دلته د لفظ یوم نه دواړه مراد دی ځکه چه دَ فلان قدوم په ورځ کښې اوشی یا په شپه کښې په دواړو صورتونو کښې غلام آزادیږی او کله چه غلام په دواړو صورتونو کښې آزادیږی نو په ظاهر کښې جمع بین الحقیقة والمجاز یا موندې شوه لیکن دَ تحقیق نه پس معلومه شوه چه دلته هم دَ مخکښې مسئلې په شان عموم مجاز مراد دې ځکه لفظ یوم چه مقترن شی دَ فعل غیر ممتد سره یعنی دَ داسې فعل سره مقترن شی چه دَ هغې لپاره څه موده نه وی بیان شوې لکه قدوم وقوع طلاق او وقوع عتق نو د لفظ یوم نه عموم مجاز په طور باندې مطلق وخت مراد کیږی، پس د مطلق وخت چونکه یو فرد شپه وه او یو فرد ورځ ده په دې وجه که فلانې په شپه کښې راغې نو هم غلام آزادیږی او که په ورځ کښې راغې نو هم غلام آزادیږی لیکن په دواړو صورتونو کښې دَ غلام آزادیدل د جمع بین الحقیقة والمجاز په وجې نه دی بلکه دَ عموم مجاز د وجې دی.

غرض داچه لکه څنګه چه دلته عموم مجاز معتبر دې دغه شان په وضع قدم دار فلان کښې هم عموم مجاز معتبر دې بعضې حضرات د جمع بین الحقیقة والمجاز نه دَ بچ کیدو لپاره داسې تقریر کړې دې چه لفظ یوم دَ ورځ او مطلق وخت په مینځ کښې مشترک دې یعنی دَ یوم لفظ ورځ لپاره هم موضوع دې لکه چه "اذا نودی للصلوة من یوم الجمعة" کښې د یوې نه مراد ورځ ده او مطلق وخت لپاره هم موضوع دې لکه چه "ومن یولهم یومئذ دبره" کښې دَ یوم نه مراد مطلق وخت دې بهرحال لفظ یوم په دواړو کښې مشترک دې مګر دلته د مطلق وخت معنی مراد ده او مطلق وخت شپه او ورځ دواړو ته شامل دې لهذا دَ "یوم یقدم فلان" معنی کیږی "ای وقت یقدم فلان" یعنی فلانې سړې چه څه وخت راشی زما غلام دې آزاد وی پس د فلانی سړی راتلل که په شپه کښې اوشو یا ورځ کښې غلام به په دواړو صورتونو کښې آزادیږی ځکه چه مطلق وخت دواړو ته شامل دې په دې موقع باندې یو داسې ضابطې بیانول ضروری دی چه دَ هغې نه دا معلوم شی چه دَ یوم نه دَ ورځې معنی کله مراد کیږی او د مطلق وخت معنی کله مراد کیږی نو دې باره کښې ضابطه دا ده چه که فعل ممتد وو یعنی فعل داسې وو چه دَ هغې لپاره څه موده بیان شوی وی لکه رکوب لکه وئیلی شی "رکبت هذه الدابة یوماً" نو په دې صورت کښې دَ یوم نه به دَ ورځې معنی مراد وی ځکه چه ورځ داسې ممتد زمانه ده چه دَ فعل لپاره معیار جوړیدیشی، پس دَ فعل ممتد لپاره دَ معیار جوړیدلو لپاره ضروری دی، چه د یوم نه ورځ مراد کړې شی او که فعل غیر ممتد وو یعنی فعل داسې وو چه دَ هغې لپاره څه موده نه وی بیان شوې لکه قدوم، دخول، خروج نو په هغې صورت کښې به دیوم نه وخت مراد وی ځکه فعل غیر ممتد لپاره دَ وخت یو جز هم کافی وی دَ هغې لپاره طویل وخت نه وی پکار البته دا سوال دې چه د

یوم سره دوه فعلونه ذکر کیږی یو دَ یوم مضاف الیه دویم د یوم عامل نو په دې دواړو کښې به دَ کوم فعل اعتبار کیږی دې باره کښې ضابطه دا ده چه کله عامل او مضاف الیه دواړه فعل ممتد وو نو دَ دواړو اعتبار به کیږی او دَ یوم نه به مراد ورځ وی لکه چه چا خپلې بی بی ته اووئیل "امرک بیدک یوم یرکب خالد" یعنی کومه ورځ چه خالد سوریږی په هغه ورځ ستا معامله ستا په لاس کښې ده په دې مثال کښې امر بالید او رکوب خالد دواړه فعل ممتد وی او که دواړه غیر ممتد فعل وو نوم هم دَدواړو به اعتبار کیږی او دَ یوم نه به وخت مراد کیږی لکه "عبدی حر یوم یقدم فلان" کښې حریت دَعبد ،او قدوم فلان دواړه غیر ممتد فعل دې او که په دواړو کښې یو ممتد وو او بل غیر ممتد وو نو په دې صورت کښې بالاتفاق به فعل عامل معتبر کیږی او مضاف الیه به نه معتبر کیږی، یعنی عامل فعل که ممتد وی نو دَ یوم نه به ورځ مراد کیږی او که عامل فعل غیر ممتد وی نو د یوم نه به وخت مراد کیږی، مضاف الیه برابره ده که ممتد وی او که غیر ممتد وی لکه خاوند خپلې ښځې ته اووائی "امرک بیدک یوم یقدم فلان" پس په دې مثال کښې عامل یعنی امر بالید چونکه ممتد دې په دې وجه په دې مثال کښې به دَ یوم نه ورځ مراد کیږی او "انت طالق یوم یرکب خالد" کښې عامل یعنی طلاق چونکه غیر ممتد فعل دې په دې وجه په دې مثال کښې دَ یوم نه وخت مراد کیږی.

د امام ابوحنیفه اوامام محمد رحمه الله په قول

لله علی ان اصوم رجباً باندې یواعتراض او دهغې جواب

وَاَمَّامَسْئَلَةُ النَّذْرِ فَلَيْسَ بِجَمْعٍ اَيْضًا بَلْ هُوَ نَذْرٌ بِصِيْغَتِهٖ يَمِيْنٌ بِمَوْجَبِهٖ وَهُوَ الْاِيْجَابُ لِاَنَّ اِيْجَابَ الْمُبَاحُ يَصْلِحُ يَمِيْنًا كَتَحْرِيْمُ الْمُبَاحِ وَهٰذَا كَشَرَاءِ الْقَرِيْبِ فَاِنَّهٗ تَمْلِيْكٌ بِصِيْغَتِهٖ تَحْرِيْرٌبِمَوْجَبِهٖ

ترجمه: او پاتې شوه دَ نذر مسئله، نوهغه هم د جمع بین الحقیقة والمجازنه نه ده بلکه هغه کلام د خپلې صیغې په اعتبار سره نذر دې او د خپل موجب او مقتضې په اعتبار سره یمین دې او دا واجب کول دی ځکه مباح واجب کول د یمین جوړیدو صلاحیت لری لکه د مباحو حرامول او دا داسې دې لکه د قریب اخستل په دې وجه چه دا دَ خپلې صیغې په اعتبار سره مالک جوړیدل دی او دَ خپل موجب په اعتبار سره ازادول دی.

تشریح: په دې عبارت کښې دَ دویم اعتراض جواب ورکړې شوې دې چه دَ هغې حاصل دا دې چه قائد په خپل قول "لله علی ان اصوم رجبا" سره دَ یمین نیت کړې وی، نو دا کلام نذر او یمین دواړه کیږی مگر دَ جمع بین الحقیقة والمجاز په طور سره نه دی لکه چه معترض وئیلی دی بلکه په دې طور باندې چه دا کلام د خپلې صیغې په اعتبار سره نذر دې او د خپل

موجب او دَ حكم په اعتبار سره يمين دي د صيغي په اعتبار سره نذر خو په دي وجه دي چه دَ قائل قول "لله على" په شريعت كښي د نذر لپاره موضوع دي ځكه دَ "لله على" صيغه دَ الله لپاره په خپل ځان څه شي واجب كولو لپاره راځي او په خپل ځان غير واجب شي لره دَ واجب كولو نوم نذر دي پس ثابته شوه چه دا كلام د خپلي صيغي په اعتبار سره نذر دى او نذر دي كلام معنى موضوع له او معنى حقيقي دَه او دا كلام د خپل موجب په اعتبار سره يمين په دي وجه دي چه دَ دي كلام په ذريعي يو مباح شي يعني صوم رجب واجب شوي دي او مباح شي لره واجب كول هم هغه شان يمين كيدي شي لكه چه مباح شي حرامول يمين دي د دي تفصيل دا دي چه د مباح او حلال شي حرامولو نوم يمين دي لكه چه قران او حديث سره ثابت دى چه كله رسول الله ﷺ په خپل ذات باندي دَ ماريي قبطيه رضي الله عنها سره جماع يا شهد خوړل حرام كړي وو ،نو حق تعالى جل مجده دي حلال او مباح فعل دَ حرامولو نوم يمين كيښودي دي او دا ئي فرمائيلي دى چه "لم تحرم ما احل الله لك" جناب ته دا شي ولي حراموي چه كوم الله تا لپاره حلال كړي دي او بيا ئي فرمائيلي دى "قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم" الله تعالى ستاسو لپاره دا مقرر كړي دى چه تاسو د خپلو اقسامو كفاره وركړئ او هغه پرانزئ يعني د قسم خلاف عمل اوكړئ او كفاره ادا كړئ دي واقع نه دا معلومه شوه چه د حلال او مباح شي حرامولو نوم يمين دي دا خبره مباح شي لره واجب كولو سره ثابتيږي مثلاً د قائل لپاره دَ دي كلام د تكلم نه مخكښي دَ رجب دَ مياشتي روژي مباح وي يعني روژي نيول او نه نيول دواړه برابر وو ليكن دَ دي كلام دَ تكلم يعني د نذر نه پس روژي نيول واجب او دَ دي ترك كول حرام شو پس ترك د صوم رجب يو امر مباح وو دَ نذر وجي نه دا حرام كړي شو.

غرض داچه مباح شي لره واجب كولو سره هم چونكه يو مباح شي يعني دَ هغي ترك حرامول لازم راغلل.او مخكښي تيرشو چه دَمباح شي حرامولو نوم يمين دي په دي وجه مباح شي واجب كول هم يمين دي .حاصل داچه دا كلام د خپل موجب اودَحكم په اعتبار سره په دي وجه يمين دي چه د دي كلام په ذريعي سره يو مباح شي واجب شوي دي او مباح شي واجب كول يمين دي لكه چه مباح حرامول يمين دي پس كله چه دا كلام د خپلي صيغي په اعتبار سره نذر دي يعني دَ دي كلام حقيقي معنى نذر دي او يمين دَ دي كلام مجازى معنى نه ده بلكه يمين دَ دي كلام موجب او حكم دي نو په يوه صيغي كښي دَ حقيقت او مجاز دواړو جمع كيدل لازم نه راځي بلكه معنى حقيقي او دَ هغي دَ موجب جمع كيدل لازم راځي او دا صحيح ده .بهرحال دَ نذر او يمين مسئله اختستو سره هم د جمع بين الحقيقة والمجاز اعتراض نه واقع كيږي فاضل مصنف﷫ دَ ذكر شوى جواب نظير ،بيانولو سره فرمائيلي دى چه دا بالكل داسي دى لكه يو كس خپل ذى رحم محرم غلام واخلي نو دا اخستل د صغيي په اعتبار سره مالك كيدل دى ځكه لفظ دَ شراء (اخستل) دَ مالك كيدو لپاره وضع شوي دي او دا صيغه دَ خپل موجب او حكم په اعتبار سره تحرير(آزادول) وى ځكه ملك مع القرابة يعني دَ ذى رحم محرم دَ مالك كيدو موجب او حكم آزاديدل وى يعني

که یو کس دَ خپل ذی رحم محرم مالک شی نو په ده باندې د دې ذی رحم محرم آزادیدل لازم او ضروری کیږی لکه چه صاحب شریعت فرمائیلی دی "**من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه**" حاصل دا چه شراء د ملکَ علت دې او ملک د قریب د عتق علتَ دې پس د ملک د قریب په ذریعې سره عتق د شراء په طرف منسوب کړې شو. اووئیلې شوی دی چه دَ شراء قریب د وجې قریبی رشته دار آزادیږی ګینی په ظاهر کښې د شراء او عتق په مینځ کښې منافات دې ځکه شراء ملک ثابتوی او عتق ملک زائل کوی او دَ مثبت او مزیل په مینځ کښې منافات ظاهر دې پس لکه څنګه چه دلته د شراء قریب لپاره چه کوم کلام استعمال شوې دې دا دَ خپلې صیغې په اعتبار سره مالک کیدل دی او دَ خپل موجب په اعتبار سره آزادیدل دی، دغه شان په اعتراض کښې پیش کړې شوې کلام "**لله علی ان اصوم رجبا**" دَ خپلې صیغې په اعتبار سره نذر او دَ خپل موجب په اعتبار سره یمین دې هو په مذکوره جواب باندې دا اعتراض واردیږی چه یمین کله چه د دې کلام موجب دې نو یمین بغیر د نیت نه ثابتیدل پکار وو ځکه چه دَ یو شی موجب دنیت محتاج نه وی. حالانکه دَ مذکور کلام کښې "**لله علی**" نه دَ یمین ثبوت بغیر دَ نیت نه کیږی دَ دې جواب دا دې چه یمین دَ دې کلام موجب خو دې لیکن دَ حقیقت مهجوره په شان دې یعنی لکه څنګه چه حقیقت مهجوره عادةً او عرفاً متروک دې هم دغه شان دَ دې کلام نه دَ یمین ثابتیدل هم عادةً او عرفاً متروک دی یعنی دَ مذکور کلام نه اګر چه دَ یو فعل مباح حرامول لازم راځی لیکن عادةً په دې باندې دَ یمین اطلاق نه کیږی، او په حقیقت مهجوره باندې دَ عمل کولو لپاره چونکه دَ نیت ضرورت وی په دې وجه په دې یمین مهجور باندې دَ عمل لپاره هم دَ نیت ضرورت دې شمس الائمه دَ اصل اعتراض نه جواب ورکولو سره فرمائیلی دی چه دا قول "**لله**" "**والله**" په معنی کښې دَ یمین صیغه ده او "**علی**" دَ نذر صیغه ده پس په دې صورت کښې دَ نذر اراده دَ یو لفظ نه شوې ده او دَ یمین اراده دَ بل لفظ نه شوې ده او هر کله چه داسې ده نو یو لفظ سره حقیقت او مجاز جمع کول لازم رانغلل بلکه دَ دوو لفظونو جمع کول لازم راغلل. حالانکه یو لفظ سره دَ دواړو یو ځل اراده کول ناجائز دی دَ دوو لفظونه ناجائز نه دی، بهرحال دَ دې جواب نه پس هم دَ جمع بین الحقیقة والمجاز اعتراض نه واقع کیږی.

وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا الْبَابِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَقِيْقَةِ مَتٰى اَمْكَنَ سَقَطَ الْمَجَازُ لِاَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَايُزَاحِمُ الْاَصْلَ

ترجمه: او دَ دې باب حکم دا هم دې چه څو پورې په حقیقت باندې عمل کول ممکن وی نو مجاز به ساقطیږی ځکه چه مستعار (مجاز) دَ اصل مزاحم کیږی نه.

تشریح: په دې عبارت کښې فاضل مصنفؒ دَیو داسې ضابطې بیانول غواړی چه په هغې ډیر احکام متفرع کیږی لیکن دَ دې نه مخکښې دا خبره یاد ساته چه دَ حقیقت او مجاز د پیژندلو علامه دا ده چه لفظ حقیقی دَ خپل مصداق نه هیڅ کله هم جدا نه وی یعنی داسې نه

وی چه لفظ حقیقی دَ هغې دَ معنی موضوع له نه نفی کول صحیح وی.دَ دې په خلاف مجاز دې چه هغه دَ خپل مصداق نه جدا کیږی یعنی دَ هغه په خپل مصداق باندې صادق راتلل هم صحیح دی او دَ مصداق نه ئې جدا کول هم صحیح وی.مثلاً لفظ دَ اَب معنی حقیقی ئې دَ پلار ده او دَ هغې مصداق هغه سړې دې چه دَ هغه په طرف نسب منسوب دې لهذا دَ دې سړې په باره کښې دا وئیل خو صحیح دی چه دا سړې پلار دې لیکن دَ ده نه دَ پلار نفې کول نه صحیح کیږی او دَ لفظ اب معنی مجازی نیکه ده، یعنی په نیکه باندې مجازاً دَ لفظ آب اطلاق کیږی لهذا په نیکه باندې دَ آب اطلاق کول هم صحیح دی او دَ نیکه نه دَ آب نفی کول هم صحیح وی دَ دې تمهید نه پس عرض دې چه حقیقت او مجاز باندې دَ عمل کولو باره کښې ضابطه دا ده چه تر څو پورې په حقیقت باندې عمل کول ممکن وی هغه وخته پورې په مجاز باندې عمل نه شی کیدې ځکه چه مجاز مستعار (په عاریه اخستې شوې) وی او حقیقت اصل دې او مستعار شې دَ اصل مزاحم نه شی کیدې،یعنی دَ اصل په موجودګئ کښې مستعار قابل عمل نه وی،دا داسې هم وئیل کیدې شی چه مجاز خلیفه وی او حقیقت اصل دې او خلیفه دَ اصل مزاحم نه شې کیدې،یعنی دَ اصل په موجودګئ کښې په خلیفه باندې عمل نه شی کیدې غرض داچه دَضابطې په طورباندې دا خبره مسلمه ده چه تر څو په حقیقت باندې عمل ممکن وی مجاز طرف ته رجوع نه شی کیدې مثلاً دَ الله په قول **ولکن یؤاخذکم بماعقدتم الایمان** کښې لفظ دَ عقد دَ یمین منعقده لپاره حقیقت دې او دَ عزم(دَ زړه پخه اراده کولو) لپاره مجاز دې لهذا لفظ دَ عقد په مذکوره آیت کښې به صرف په یمین منعقده باندې محمولیږی اوعزم(کوم چه یمین غموس او معقده دواړو ته شامل دې) باندې به نه محمولیږی،ځکه دَ حقیقت په موجودګئ کښې دَ مجاز اراده نه شی کیدې،دَ دې مسئلې تحقیق دا دې چه دَ یمین درې اقسام دی.(۱).یمین لغو،(۲).یمین غموس،(۳).یمین منعقده،یمین لغو دا دې چه یو تیر شوې فعل حق اوګڼړی او په دروغو قسم اوخوری مثلاً یو سړی دا اوګڼړله چه شاهد راغلې دې او قسم اوخوری چه **والله شاهد** راغلې دې حالانکه په واقع کښې شاهد نه وی راغلې نو دا یمین لغو کیږی،او دَ دې حکم دا دې چه حالف په دې قسم کښې نه ګنهګاریږی،او نه په ده باندې دَ قسم کفاره واجبیږی،او یمین غموس دا دې چه په فعل ماضی باندې قصداً په دروغو قسم اوخوری مثلاً یو کس ته معلومه ده چه شاهد نه دې راغلې مګر دَهغې باوجود دَ قسم خوړلوسره وائې قسم په الله شاهد راغلې دې پس دې ته یمین غموس وئیلې کیږی،او دَ دې حکم دا دې چه دَ احنافو په نزد حالف په دې قسم سره ګنهګاریږی خو په ده باندې دَ یمین کفاره نه واجبیږی البته دَامام شافعی رحمه الله په نزد په ده باندې کفاره یمین هم واجبیږی، او یمین منعقده دا دې چه دَ څه آئینده فعل په کولو یا نه کولو قسم اوخوری مثلاً دا اووائی قسم په الله زه به په درس کښې شریک یم یا قسم په الله زه به غیر حاضری نه کوم.

دَ دې حکم دا دې که حالف چرې حانث شو نو بالاتفاق دا حالف ګنهګار دې او په ده کفاره واجبیږی او دَ دې وجه دا ده چه الله تعالی دا مسئله په دوه ځایونو کښې ذکر کړې ده

یو په سورهٔ بقره کښې او بل په سورهٔ مائده کښې .سورة بقره کښې ئې دا فرمائیلی دی **لا یؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم** " یعنی نه رانیسی الله تاسو د ستاسو په لغو اقسامو باندې لیکن رانیسی تاسو په هغه اقسامو باندې کوم چه ستاسو زړونو کسب کړې دی او په سورة مائده کښې داسې مذکوردی، **ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان فکفارة** " الایة لیکن رانیسی تاسو په هغه اقسامو باندې کوم چه تاسو مضبوط تړلی دی نو دَ دې کفاره تراخره پورې امام شافعی رحمه الله په دې دواړو آیتونو کښې تطبیق کولو سره فرمائیلی دی چه "**بماعقدتم الایمان** " او "**بماکسبت قلوبکم** " دَ دواړو معنی یوه ده دَ دې وجې نه چه دَ کسبت معنی هم عزمت او "**قصدت قلوبکم**" ده او دَ عقد معنی هم دَ قصد او عزم ده لکه چه و ئیل کیږی "**عقدت علی قلبی بان اترک الهوی** " ماد خواهشات نفس پریښودو اراده دَ زړه نه کړې ده.

بهرحال په دواړو آیتونو کښې دَ کسب او عقد معنی دَ عزم او ارادې ده او عزم او اراده په یمین غموس کښې هم کیدېشی او په یمین منعقده کښې هم کیدېشی ،لهذا دا دواړه آیتونه یمین غموس او یمین منعقده دواړو ته شاملیږی،مګر په سورت مائده کښې مؤاخذه په کفاره سره مقیده ده او په سورت بقره کښې مواخذه مطلقه ده دَ کفارې په قید سره مقید نه ده او قاعده دا ده چه که په دوو آیتونو کښې یوحکم مذکور وی لیکن په یو کښې مطلق وی او په بل کښې مقید وی نو دغه مطلق حکم به په مقید محمول کولیشی پس دَ دې قاعدې لاندې دلته هم سورت بقره مذکورې مطلقې مؤاخذې لره په هغې مؤاخذې مقیدې بالکفاره باندې محمولیږی چه په سورة مائده کښې مذکوره ده یعنی لکه څنګه چه په سورهٔ مائده کښې په یمین غموس او یمین منعقده باندې مرتب کیدونکې مؤاخذې نه مراد کفاره ده دغه شان په سورهٔ بقره کښې هم په یمین غموس او یمین منعقده باندې مرتب کیدونکې مواخذې کفاره وی او په دې دواړو اقسامو باندې کفاره واجبیږی،دَ احنافو دَ طرفه دَ دې جواب او په یمین غموس کښې دَ کفارې نه واجبیدو دلیل دا دې چه آیت دَ مائدې "**عقدتم الایمان**" کښې دَ عقدنه عزم او کسب مراد اخستل معنی مجازی ده او منعقده معنی حقیقی ده او مخکښې تیرشو ،چه ترڅو حقیقت باندې عمل ممکن وی مجاز ته رجوع نه کیږی او دلته په آیت دَ مائدې کښې حقیقت یعنی منعقده مراد اخستل او په هغې باندې عمل کول ممکن دی،لهذا په آیت دَ مائدې کښې صرف یمین منعقده مراد کیږی،او په آیت مائده کښې بیان شوې کفاره صرف په یمین منعقده کښې واجبیږی،په نورواقسامو کښې نه واجبیږی، او پاتې شو آیت دَ بقرې "**بماکسبت قلوبکم** " نو دا یمین غموس او یمین منعقده دواړو لره عام دې څکه چه دَ کسب یعنی دَ عزم او ارادې معنی په دواړو کښې موندې شی او په آیت دَ بقرې کښې چه دَ کومې مؤاخذې یعنی دَحالف ګناهګاریدل دی لهذا په آیت دَبقرې کښې به اخر وی مؤاخذه مراد وی او آیت بقره چونکه غموس او منعقده دواړو ته شامل دې په دې وجه اخر وی مؤاخذه (ګناه) په دې دواړو کښې ثابتیږی،حاصل داچه دَ مائدې آیت د وجې نه کفاره خو صرف په یمین منعقده کښې واجبیږی،او یمین غموس کښې نه واجبیږی،

او پاتې شوه اخروي مؤاخذه نو دا آيت د بقرې د وجې نه په دواړو کښې لازميږي

د حقيقت متعذره او حقيقت مهجور بيان

فَإِنْ كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُتَعَذِّرَةً كَمَا إِذَا حَلَفَ لَايَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَةِ أَوْمَهْجُوْرَةً كَمَا إِذَا حَلَفَ لَايَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ صِيْرَ إِلَى الْمَجَازِ

ترجمه: پس که حقيقت متعذره وي.لکه چه کله قسم اوخوري چه دا به د دې کهجورې اوني نه خوراک نه کوي.يا مهجوره وي لکه چه کله قسم اوخوري چه دا به خپل قدم د فلاني په کور کښې نه ږدي،نو مجاز ته به رجوع کيږي.

تشريح: مصنف رحمه الله فرمائيلي دي چه که حقيقت متعذره وو.يا حقيقت مهجوره وو نو په دې دواړو حالاتو کښې به په مجاز عمل کيږي.په دې شرط چه متکلم د څه نيت نه وي کړې.ګني د ده د نيت مطابق به عمل کيږي د حقيقت معتذره نه مراد دا دې چه هغې ته بغير د مشقت نه رسيدل ممکن نه وي.او د حقيقت مهجوره نه مراد دا دې چه هغې ته رسيدل خو ممکن وي لیکن خلقو هغه عملا ترک کړې وي.د حقيقت متعذره مثال دا دې چه يو کس اووائي "والله لاآکل من هذه النخلة" قسم په الله زه به د کهجورې دې اوني نه هيڅ نه خورم،په دې مثال کښې حقيقت يعني بعينه د کهجورې اونه خوړل متعذ دي لهذا ددې کلام مجازي معنى مراد کيږي،او د دې کلام مجازي معنى دا ده چه که دا اونه ميوه داره وه نو د دې ونې ميوه دهغې مجازي معنى مراد کيږي اوکه دا ونه ميوه داره نوي نو دهغه قيمت چه د بيع نه حاصليږي د دې مجازي معنى کيږي يعنى د ميوه دار کيدو په صورت کښې حالف د دې اونې ميوه خوړلو سره حانث کيږي،اونه ميوه داره کيدو په صورت کښې د هغې په قيمت خوړلو سره حانث کيږي ليکن که متکلم د تکلف کولو د وجې د عين اونې نه څه اوخوړ يعنى د هغې لرګى ئې او خواړه يا پاڼې ئې اوخوړې نو نه حانثيږي.ځکه چه عين اونه خوړل متعذر دي او په متعذر پورې هيڅ حکم نه متعلق کيږي،لهذا د دې سره هم حنث وغيره څه حکم نه متعلق کيږي،مګر دا په هغه وخت کښې چه حالف د هيڅ نيت نه وي کړې.که حالف د عين اونې خوړلو نيت کړې وو نو په عين اونې خوړلو سره هم حانثيږي.په دې مثال باندې اعتراض کيدې شي چه په دې مثال کښې محلوف عليه(په کوم چه قسم خوړل شوې وي،د نخلې اونه څه خوړل دي.ځکه چه حالف وئيلي دي چه زه به د دې کهجورې اونې نه نه خورم او د اونې نه خوړل متعذر نه دي بلکه د هغې خوړل متعذر دي پس کله چه محلوف عليه غير متعذر ده نودا پريښودل اومجاز (ميوه.يا قيمت) ته رجوع ولې کيدې شي.د دې جواب دا دې چه يمين کله په نفي داخل شي نو د هغې په ذريعه خپل ځان د فعل منفى نه منع کول مقصود وي او دلته فعل منفي اکل(خوړل) دې نه عدم اکل او اکل يعنى عين اونه خوړل متعذر دي لهذا ددې پريښودلو سره مجاز(ميوه يا قيمت) طرف ته رجوع کول صحيح دي،دا جواب داسې هم وئيلې کيدې شي چه يمين.په محلوف عليه باندې د اماده کولو لپاره کيږي

يا د محلوف عليه نه د منع كولو لپاره.او دا دواړه خبرې په اثبات كښې كيږى كه يمين چرته په محلوف عليه باندې د اماده كولو لپاره وو نو د هغې په اثبات كښې كيدل ظاهر دى.مثلاً يو سړى اووئيل قسم په الله زه به اوبه څكم،نو دا يمين په محلوف عليه يعنى د اُبو څكلو باندې د اماده كولو لپاره دې.او په اثبات كښې دې،اوكه يمين د محلوف عليه نه د منع كيدلو لپاره وو نو دا هم په اثبات كښې كيږى مثلاً يو سړى اووئيل قسم په الله زه به د دې اونې نه نه خورم نو دا يمين د محلوف عليه يعنى دې اونې نه د خوړلو نه د منع كيدو لپاره دې او د دې كلام تقديرى عبارت دا دې كه ماچرې د دې اونې نه خوراك اوكړو نو په ماباندې دې كفاره يمين واجب وى،او په دې صورت كښې محلوف عليه اكل د نخلې كيږى نه عدم د اكل ،او اكل د نخلې متعذر دى.لهذا ددې پريښودو سره مجاز يعنى ميوه يا قيمت ته رجوع كيدې شى.د حقيقت مهجوره مثال دا دې چه يو سړى اووائى"**والله لا اضع قدمى فى دار خالد** "قسم په الله زه به د خالد په كور كښې قدم نه ږدم نو دا كلام به مطلقاً په دخول محموليږى،ځكه د دې كلام حقيقت دا دې چه حالف خپلې خپې ايبلې خپې په درشل كښى داخلى كړى اوخپله بهر وى اوداسې كول ممكن هم دى لكن په عرف دخلقو كښى قدم نه دا معنى نه ده مراد بلكه دا معنى عرفا متروک ده او كله چه دا معنى عرفاً متروک ده نو د وضع قدم نه به معنى مجازى مراد وى او د وضع قدم نه مجازى معنى مطلقاً دخول دې لهذا دحالف قول(**والله لا اضع قدمى فى دار خالد**، د"**والله لا ادخل فى دار خالد** " په معنى كيږى،او حالف د حالد په كور كښې داخليدو سره حانث كيږى برابره ده چه خپې ايبلې خپې داخل شى يا څپلو سره داخل شى يا پيدل داخل شى،يا سوريدو سره داخل شى او كه حالف د كلام په حقيقت باندې عمل كولو سره مهجور ده،او په مهجورې معنى پورې حكم نه متعلق كيږى ،لهذا په دې پورې هم د حنث حكم نه متعلق كيږى،ليكن دا هغه وخت دې چه څه نيت ئې نه وى كړې ګنى كه د معنى حقيقى نيت ئې كړې وى نو په معنى حقيقى باندې عمل كولو سره حانثيږى.

وَعَلىٰ هٰذَا قُلْنَا اِنَّ التَّوْكِيْلَ بِالْخُصُوْمَةِ يَنْصَرِفُ اِلىٰ مُطْلَقِ الْجَوَابِ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ مَهْجُوْرَةٌ شَرْعًا وَالْمَهْجُوْرُ شَرْعًا بِمَنْزِلَةِ الْمَهْجُوْرِ عَادَةً اَلاَ تَرٰى اَنَّ مَنْ حَلَفَ لاَ يُكَلِّمُ هٰذَا الصَّبِى لَمْ يَتَقَيَّدْ بِزَمَانِ صِبَاهُ لِاَنَّ هِجْرَانَ الصَّبِىِّ مَهْجُوْرٌشَرْعًا

ترجمه: او په دې بنا مونږ وئيلى دى چه توكيل بالخصومة مطلق جواب ته راجع كيږى ځكه چه حقيقت شرعاً مهجور دې او كوم شې چه شرعاً مهجوروى هغه په مرتبه د مهجور عادتاً كښې وى،آيا ته نه ګورې چه كه چا قسم اوخوړو چه دې ماشوم سره به خبرې نه كوى نو دا قسم به د هلک والئ پورې مقيد نه وى ځكه ماشوم پريښودل شرعاً مهجور دې.

تشريح: مخكښې بيان شو چه حقيقت كه مهجور وو نو مجاز ته به رجوع كيږى او په قول د مصنف رحمه الله چه حقيقت كه شرعاً مهجور وو د هغې هغه حكم دې كوم چه د عادتاً حقيقت

مهجوره دي یعني لکه څنګه چه دَ حقیقت مهجور دَ عادتاً په صورت کښې رجوع کیدې شي مجاز ته دغه شان دَ حقیقت مهجوره شرعاً په صورت کښې به هم مجاز ته رجوع کیدې شي، ځکه چه کوم شي شرعاً مهجور او متروک وی مسلمان هم د خپل دین او عقل د وجې نه په هغې باندې دَ عمل کولو نه بیزاره کیږی، بهرحال حقیقت مهجوره شرعا د حقیقت مهجوره عادتاً په مرتبه کښې دي دَ حقیقت مهجوره عادتاً مثال مخکښې تیر شو اوس دلته نه فاضل مصنف رحمه الله د حقیقت مهجوره شرعاً دوه مثالونه فرمائی په هغې کښې اولنی مثال دا دې چه خصومت دَ الله تعالی دَ قول "ولاتنازعوا" د وجې نه چونکه شرعاً متروک دې په دې وجه توکیل بالخصومت مجاز یعنی مطلقاً جواب طرف ته راجع کیږی او دَ توکیل بالخصومت نه به مراد مطلقاً جواب وی تفصیل دا دې چه که یو سړی په بل باندې د زرو(۱۰۰۰) روپو دعوی اوکړه بیا مدعی علیه څوک په عدالت کښې دَ مدعی سره په خصومت کښې وکیل کړه، نو دا توکیل بالخصومت به مطلقاً په جواب باندې محمولیږی ځکه چه دَ توکیل بالخصومة حقیقت خو دا دې چه وکیل د مدعي د هرې خبرې انکار کوې او جګړه برقراره اوساتی مدعی په حق دی، او که په باطل او دَ دې مجازی معنی مطلقاً د جواب ده یعنی وکیل په نعم سره جواب ورکړی او دَ مدعی دعوی تسلیمولو سره په مدعی علیه باندې دَ زرو(۱۰۰۰) روپو اقرار اوکړی، یا په لا سره جواب ورکړی، او دَ مدعی دعوې رد کولو سره په مدعی علیه باندې دَ زرو(۱۰۰۰) روپو نه انکار اوکړی او مطلقاً جواب دَ توکیل بالخصومت مجازي معنی په دې وجه ده چه خصومت صرف دَ انکار نوم دې لهذا خصومت خاص وی او مطلقاً چه جواب انکار او اقرار دواړو ته شامل دې عام دې پس دلته خاص یعنی خصومنت اووئیل شو اوعام یعني مطلق جواب مراد شو اوخاص ویل او عام مراد اخستل مجاز دی لهذا مطلقاً جواب دَ خصومت مجاز کیږي، دَ مجاز بله وجه دا ده چه خصومت سبب دې او مطلقاً جواب دَ هغې مسبب دې پس دلته سبب وئیلو سره مسبب مراد اخستل شوي او سبب وئیلو سره مسبب مراد اخستل مجاز دی لهذا خصومت وئیلو سره مطلقاً جواب مرأد اخستل هم مجاز دې .غرض داچه دَتوکیل بالخصومة حقیقت چونکه شرعاً مهجور او متروک دې په دې وجه دلته دَتوکیل بالخصومة حقیقی معنی نه مراد کیږی، بلکه دَ دې مجازی معنی(مطلقاً جواب) مراد کیږی، او وکیل لپاره لکه څنګه چه دَ مدعی دَ دعوې دَ انکار حق وی دغه شان ده لپاره په مدعی علیه باندې دَ یو زرو(۱۰۰۰) روپو دَ اقرار حق هم وی دا خیال ساته چه دا صرف دَ امام ابوحنیفه رحمه الله مذهب دې، ګنی دَ امام زفر رحمه الله او امام شافعی رحمه الله په نزد دَ وکیل په خپل مؤکل باندې اقرار کول جائز نه دی او دَ دې وجه دا ده چه مؤکل دې دَ خصومت او جګړې لپاره وکیل کړې دې او اقرار مصالحت مسالمت دې نه خصومت، لهذا اقرار دَ هغه څه ضد دې دَ کوم ئې چه دې وکیل کړې وو، او وکیل چه دَ کوم کار وکیل کولې شی دې دَ هغې د خلاف کولو څه حقدار نه وی لهذا دَ وکیل بالخصومت په خپل مؤکل باندې اقرار کول صحیح نه وی دویم مثال کوم چه مصنف رحمه الله دَ اولنی مثال په تائید کښې ذکر فرمائیلې وو دا دې چه که یو کس "والله لا اکلم هذا الصبی"

اووائی نو دَ دې کلام حقيقت به نه وی مراد .او دَ ده دا قسم به دَ هلکوالئ زمانې سره مقيد نه وی،بلکه دَدې کلام مجازی معنی به مراد وی.او دَ "هذاالصبی" نه به "هـذه الـذات" مراد وی او مطلب به دا وی چه زه به دې ذات سره خبرې نه کوم ځکه دَدې کلام حقيقت دا دې چه زه به دې ماشوم سره دَ هلکوالئ په زمانه کښې خبرې نه کوم او ماشوم سره دَ وړوکوالی په زمانه کښې خبرې نه کول.يا ترک تعلق شرعاً مهجور دې ځکه په حديث کښې دی "من لم يـرحم صغيرنا فليس منـا " چا چه زمونږ په ماشومانو رحم اونه کړو هغه زمونږ نه نه دې په دې حديث کښې دَ ماشـومانو سـره دَرحمـت او الفـت معـاملې نـه کولـو بانـدې وعيـد دې او ماشومانو سره خبرې ترک کولو کښې هم چونکه ترک ترحم دې په دې وجه ماشومانو سره کلام،سلام ترک کولو باندې وعيد دې او په کوم شی چه وعيد وی نو دَ هغې کول حرام وی لهذا دَ ماشومانو سره خبرې ترک کول حرام دی او حرام کار شرعاً مهجور او متروک وی لهذا دَ ماشومانو سره خبرې اترې سلام کلام ترک کول،شرعاً مهجور او متروک دې،غرض داچه دَ"والله لا اكلم هذا الصبی " حقيقت يعنی دَ ماشومانو سـره ترک کلام شرعاً مهجور دې،او کله چه دَ دې کلام حقيقت شرعاً مهجور دې نو دَ دې کلام معنی مجازی تـه به رجوع کيږی او دَ دې کلام مجازی معنی دا ده چه زه دَ دې ذات سره خبرې نه کوم او دا معنی په دې وجه مجازی ده چه صبی دَ ذات او دَ وصف صبانه دَ مرکب کيدو د وجې دَ کل په مرتبه کښې دې او ذات دَ دې نه يو جز دې او ذکر د کل او مراد ترينه جز اخستل دا مجاز دې لهذا صبی وئيلو سره ذات مراد اخستل مجاز کيږی او دَ حالف مراد به دا وی چه زه به دې ذات سره خبرې نه کوم او ذات چونکه وړوکوالی او ځوانئ او بوډاوالی په هره زمانه کښې موجود دې په دې وجه حالف په هره زمانه کښې خبر ورکولو سره حانثيږی دلته په دويم مثال باندې دا اعتراض کيدې شی، چه دَ معنی حقيقی مراد اخستلو په صورت کښې صرف دَ يو معصيت يعنی هجران صبی او دَ ترک ترحم ارتکاب کول لازم راځی ليکن مجاز يعنی ذات مراد اخستلو په صورت کښې دَ دريو معصيتونو ارتکاب کيږی:(۱) ځو پورې چه ماشوم دې نو ترک ترحم لازم راځی(۲).او دَ غټيدو په صورت کښې ترک توقير لازم راځی (۳).او دريو ورځو نه زيات دَ يو مؤمن سره کلام،سلام ترک کول لازم راځی،پس دَ يو معصيت نه دَ بچ کيدو لپاره دَ دريو معاصيو ارتکاب کول بالکل نامعقوله خبره ده،مناسب دا وو چه دَ دې کلام حقيقت مراد اخستل شوې وې او مجاز ته رجوع نه وې شوې دَ دې جواب دا دې چه دَ قسم په باب کښې قصد معتبر وی او مذکور کلام کښې دَ صبی نه دَ ذات مراد اخستلو په صورت کښې مذکوره درې معاصی دَ ذات دَ تابع کيدو سره لازم راځی،قصداً لازم نه راځی،او کله چه داسې ده نو دا معاصی نه معتبر کيږی،لکه چه که حالف "والله لا اكلم هذه الذات" اووئيل نو هغه بالقصد دَ کوم منهی عنه مرتکب نه کيږی،اګر چه دې سره هجران مومن لازم راځی،دلته دا هم اعتراض کيدې شی چه "هذا الصبی" کښې وصف دَصبا په مشار اليه کښې دې،او مخکښې تير شو چه په حاضر او مشار اليه کښې دَ وصف اعتبار نه کيږی،لهذا دلته هم وصف دَ صبانه معتبر کيږی او کله چه دلته وصف دَ صبا معتبر نه دې نو

ذات به معتبر وي او "هذا الصبي" د "هذا الذات" په معنی کښې دي او کله چه دلته "هذا الصبي" د "هذه الذات" په معنی کښې دي نو دې لپاره د مهجور شرعی ثابتولو هيڅ ضرورت نشته د دې جواب دا دی چه په باب د يمين کښې حاضر او مشار اليه کښې وصف غير معتبر نه وي بلکه د دې لپاره يوه ضابطه ده هغه دا چه يمين کله په دا سې شی منعقد شي چه کوم شي يو وصف سره موصوف وي نو دا وصف به **داعي الى اليمين** وي يا به **داعي الى اليمين** نه وي که دا وصف **داعي الى اليمين** وي نو د دې به شرعاً اعتبار کيږی او يمين به دې وصف سره مقيد وي شي معصوف که معرفه کيدو سره مذکور وی او که نکره کيدو سره مذکور وی مثلاً يو کس اووئيل **والله لا اكل رطباً** يا "**هذا الرطب**" قسم په الله رطب يا دا رطب به نه خورم نو دا قسم په وصف رطوبت سره مقيد دي نو که دې سرې تمر (چوهاره) کيدو نه پس دا اوخوړي نو نه به حانثيږی. ځکه د رطبو خوړل د بعض اشخاصو لپاره مضر وی لهذا دا وصف **داعي الى اليمين** وي او کله چه دا وصف **داعي الى اليمين** دي نو يمين به دې وصف سره مقيد وی او که وصف **داعي الى اليمين** نه وی نو د دې دوه صورته دی محلوف عليه يعنی شي موصوف به نکره وی يا به اشارې سره معرفه شوی وی که اول وی نو په دې صورت کښې هم وصف معتبر دی او يمين به دی سره مقيد کيږی مثلاً يو کس وائی **والله لا آكل لحم حمل** قسم په الله زه به د چيلئ د بچي غوښه نه خورم نو دا قسم: حمل د غوښې سره مقيد کيږی که دې سړی د دې حمل (بچی) د غټيدو نه پس د ده غوښه اوخوړه نو نه حانثيږی.

د دې وجه دا ده چه محلوف عليه د نکره کيدو په صورت کښې چونکه وصف د محلوف عليه شناخت کوی په دې وجه نکره کيدو په صورت کښې وصف مقصود باليمين وی او کله چه وصف مقصود باليمين دی نو يمين به دې وصف سره مقيد گرځی، که وصف **داعي الى اليمين** وی يا **داعي الى اليمين** نه وی محلوف عليه د نکره کيدو په صورت کښې چونکه وصف مقصود بالحلف وی او د وصف مقصود بالحلف کيدو د وجې يمين دې وصف سره مقيد کيږی اگر چه هغه يمين حرام وی په دې وجه علماؤ کراموونيلی دی چه چا نکرې سره اووئيل "**والله لا اكلم صبياً**" قسم په الله زه به د ماشوم سره خبرې نه کوم نو دا يمين د وړوکوالی پورې مقيد کيږی نو که د ماشوم د غټيدو نه پس ئې ورسره خبرې اوکړې. نو حالف نه حانثيږی، او که په وړوکوالی کښې ئې ورسره خبرې اوکړې نو حانثيږی. لکه چه څوک اووائی قسم په الله زه به شراب څکم نو د شرب خمر حرام کيدو باوجود د يمين منعقد کيږی، او د شراب نه څکلو په صورت کښې دا سړې حانثيږی. ځکه چه شرب خمر اگر که حرام دی ليکن مقصود بالحلف دی پس د مقصود بالحلف کيدو د وجې نه په شرب خمر باندې يمين منعقد کيږی، او که دويم وی يعنی محلوف عليه (شي موصوف) که په اشارې سره معرفه وی، نو دغه وصف به نه معتبر کيږی او يمين په دې وصف سره نه مقيد کيږی. مثلاً يو کس اووائی، "**والله لا اكل لحم هذا الحمل**" قسم په الله زه د چيلئ د دې بچي غوښه نه خورم نو دا قسم دحمل دغوښې سره مقيد کيږی که چرته دی سړی ددی حمل

بچی د غټیدونه پس که دي حالف د دي غوښه اوخوړه نو هم حانثیږی. وصف د حمل یعنی د بچی د غوښې داعی الی الیمین نه کیدل په دي وجه دی چه د حمل (بچی) غوښه زیاته نفع منه ده وی او کله چه د دي غوښه زیاته نفع منه ده نو دا د نه خوړلو د قسم داعی څنګه کیدي شی. حاصل دا چه محلوف علیه که نکره وی نو یمین به وصف سره مقید کیږی که وصف داعی الی الیمین وی او که وصف داعی الی الیمین نه وی نو یمین به وصف سره مقید کیږی. او که وصف داعی الی الیمین نه وی نو یمین به وصف سره نه مقید کیږی پس مذکوره یمین "والله لا اکلم هذا الصبی" قسم په الله زه به ددی ماشوم سره خبری نکوم نو دا یمین د وړوك والی پوری مقید کیږی نو که ماشوم دغټیدونه پس ئی ورسره خبری وکړی نو حالف نه حانثیږی او که په وړوك والی کښی ورسره خبری وکړی نو حانثیږی لکه څوك چه وه وائی قسم په الله زه به شراب څکم نو دشرب حمر حرام کیدو با وجود دیمین منعقد کیږی او شراب نه څکلو په صورت کښی دا سړی حانثیږی ځکه چه شرب الخمر اګر که حرام دی لیکن مقصود بالحلف دی پس دمقصود بالحلف کیدو په وجه په شرب خمر باندی یمین منعقد کیږئ او که دویم وی یعنی محلوف علیه شی موصوف که په اشاره سره معرف وی نو دغه وصف به نه معتبرکیږی او یمین به دی وصف سره نه منعقد کیږی مثلاً یوکس اووائی : **والله لا اکل لحم هذالحمل** قسم په خدای زه به دچیلیی ددی بچی غوښه نه خورم نو ددی بچی دغټیدو نه پس که دی حالف ددی غوښه اوخوړه نو هم حانثیږی وصف دحمل یعنی دبچی دغوښی داعی الی الیمین نه کیدل په دی وجه دی چه دحمل : بچی : غوښه زیاته نفع منه ده وی او کله چه ددی غوښه زیاته نفع منه ده نو دا دنه خوړلو دقسم داعی څنګه کیدیشی حاصل دا چه محلوف علیه که چرته نکره وی نو یمین به وصف سره مقید کیږی که وصف داعی الی الیمین وی او که داعی الی الیمین نه وی او که محلوف علیه معرفه وی او وصف داعی الی الیمین وی نو یمین به دوصف سره مقید کیږی او که وصف داعی الی الیمین نه وی نو یمین به وصف سره نه مقید کیږی پس مکور یمین : **والله لا اکلم هذا الصبی** : کښی محلوف علیه : **هذا الصبی** : معرفه ده او وصف دصبا داعی الی الیمین ده لهذا ددی وصف به شرعاً معتبر وی او یمین به دي وصف سره مقید کیږی او مطلب به دا وی چه زه د دې ماشوم سره د ده د وړوکوالی د وجې خبرې نه کوم او دا معنی د حدیث "من لم یرحم، صغیرنا" په وجه شرعا مهجور ده او کله چه دا معنی شرعا مهجوره ده نو معنی مجازی یعنی ذات طرف ته به رجوع کیدې شئ پاتې شوه دا خبره چه وصف د صبا داعی الی الیمین ولې دې نو د دې وجه دا ده چه ماشوم چونکه بیوقوف او بې ادبه وی په دې وجه خلق هغه سره د خبرو کولو نه بیزاری کوی بلکه په ډیرو اوقاتو کښې د هغه سره د خبرونه کولو قسم پریوځی.

د حقیقت مستعمله او مجاز متعارف بیان

فَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ لَهُ حَقِيْقَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ وَمَجَازٌ مُتَعَارِفٌ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَايَاكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ اَوْلَايَشْرِبُ مِنْ هٰذِهِ الْفُرَاتِ فَعِنْدَ اَبِى حَنِيْفَةَ الْعَمَلُ بِالْحُقِيْقَةِ اَوْلىٰ وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِاَوْلىٰ

ترجمه: نو که د لفظ لپاره حقیقت مستعمله وی او مجاز متعارف وی لکه چه قسم او خوری چه دي به د دي غنمو نه خوراک نه کوی ،یا د دي فرات نه به نه څکی،نو د امام ابوحنیفه رحمه الله په نزد په حقیقت باندي عمل کول اولی دی او د صاحبینو په نزد په عموم مجاز باندي عمل کول اولی دی.

تشریح: مصنف رحمه الله فرمائیلی دی چه که د لفظ معنی موضوع له او معنی حقیقی مستعمل وی او د هغي مجازی معنی متعارف وی نو په دي صورت کښي د امام ابو حنیفه رحمه الله په نزد حقیقت باندي عمل کول اولی دی او د صاحبینو رحمهما الله په نزد د یو روایت مطابق په عموم مجاز باندي عمل کول اولی دی،او د بل روایت مطابق په مجاز متعارف باندي عمل کول اولی دی.دمجاز متعارف باره کښي دوه قوله دی یو قول د مشائخ بلخ دی او بل قول د عراق د مشائخو دي،د مشائخ بلخ په نزد د متعارف نه مراد غالب فی التعامل دي یعنی حقیقت اگر چه مستعمل دي لیکن د حقیقت په نسبت مجاززیات مستعمل او معمول به دي،او د مشائخ عراق په نزد د متعارف نه مراد غالب فی التفاهم دي یعنی لفظ چه کله اووئیل شی نو د هغي نه د ذهن انتقال او تبادر معنی مجازی طرف ته کیږی او د لفظ نه معنی مجازی زیاته په پوهه کښي راځی مثلاً یو کس اووائی **"والله لا اکل من هذه الحنطة"** یا اووائی **"والله لا اشرب من هذه الفرات"** او د څه نیت ئي نه وی کړي نو په دي دواړو مثالونو کښي د امام ابو حنیفه رحمه الله په نزد حقیقت باندي عمل کول اولی دی او د صاحبینو رحمهما الله په نزد د یو روایت مطابق په مجاز باندي او د بل روایت مطابق په عموم مجاز باندي عمل کول اولی دی،او که حالف د څه شی نیت کړي وی نو بالاتفاق دده د نیت مطابق عمل به کیږی ،تفصیل دا دي چه مخکنی مثال کښي د حنطي حقیقت د عین غنمو دي او په دي حقیقت باندي د خلقو عمل هم موجود دي ځکه چه خلق عین غنم وریتوی او چیچلوسره ئي خوری او د حنطي معنی مجازی د غنمو روټۍ ده او د غنمو روټۍ غالب الاستعمال هم ده اوغالب الفهم هم، غالب الاستعمال خو په دي وجه ده چه عام طور باندي خلق د غنمو روټۍ خوری او عین غنمو چیچل د روټی خوړلو مقابله کښي کم دی او غالب الفهم په دي وجه ده چه کله دا اووئیلي شی چه فلانئ علاقه کښي خلق غنم خوری نو دي نه دا فهمیږی چه دا خلق د غنمو روټۍ خوری بهرحال د غنمو روټۍ خوړل د حنطي لپاره مجاز متعارف دي او که د حنطي نه د غنمو اندرونی حصه مراد کړي شی نو دا د حنطي لپاره عموم مجاز کیږی،ځکه چه د عموم مجاز نه مراد دا دي

چه د لفظ نه داسې عام معنی مراد واخستل شی چه د هغې یو فرد حقیقت وی او یو فرد مجاز وی. پس د اندرونی حصې خوړل د غنمو چیچلو په صورت کښې هم متحقق دی او د روټئ خوړلو په صورت کښې هم متحقق دی. غرض داچه د غنمو اندرونی حصه د حنطې لپاره عموم مجاز دې پس په اولنی مثال کښې که حالف د څه نیت نه وی کړې نو د امام ابو حنیفه رحمه الله په نزد حالف په هغه وخت کښې حانثیږی، کله چه هغه عین غنم چیچلو سره اوخوری ځکه چه د حنطې حقیقت دغه دی اودصاحبینو به نزد دیو روایت مطابق په هغه وخت کښې حانیثیږی کله چه حالف د غنمو روټئ خوړلی وی ځکه چه د حنطې مجاز متعارف هم دا دې او عین غنمو چیچلو خوړلو سره نه حانثیږی او د یو روایت مطابق عین غنمو خوړلو سره هم حانثیږی، او د غنمو روټئ خوړلو سره هم حانثیږی، ځکه چه عموم مجاز دواړو صورتونو کښې متحقق دې په عموم مجاز باندې دعمل کولو په صورت کښې په صاحبینو رحمهما الله دا اعتراض کیدې شی چه د غنمو ستوخوړلو سره هم دحالف حانث کیدل پکار دی، ځکه چه ستوهم دغنمو اندرونی حصه ده او د حنطې په عموم مجاز کښې داخل دی حالانکه د صاحبینو رحمهما الله په نزد حالف د مذکورو غنموستو، خوړلو سره نه حانثیږی، د دې جواب دا دې چه عرف کښې د غنمو ستوبل جنس دې یعنی د غنمو وړه جدا جنس دې او د هغې ستو جدا جنس دې دا وجه ده چه د صاحبینو رحمهما الله په نزد د غنمو وړه د هغې د ستو په عوض متفاضلاً خرخول جائز دی پس کله چه د غنمو ستو د هغې د وړو د جنس نه نه وی بلکه بل جنس دې نو د حنطې اندرونی حصه یعنی عموم مجاز د هغې ستو نه نه شاملیږی او کله چه د غنمو اندرونی حصه یعنی عموم مجازستو ته شامل نه دې نو د عموم مجاز مراد اخستلو باوجود، حالف د غنمو ستو خوړلو سره نه حانثیږی، ځکه چه محلوف علیه ستوته نه دې شامل او په دویم مثال کښې د کلام حقیقی معنی دا ده چه زه به د فرات دریاب نه خوله لګولو سره اوبه نه څکم ځکه چه **"من الفرات"** کښې **"من"** د ابتداء د غایې لپاره دې او د دې تقاضا دا ده چه د اوبو څکلو ابتداء به د فرات نه وی او دا معنی په هغه وخت متحقق کیدې شی کله چه د څکلو لپاره ئې کنډول اولوښې وغیره نه وی واسطه کړې بلکه دې واسطو نه بغیر ئې خولې لړولو سره اوبه څکلی وی، غرض داچه د فرات دریاب نه خولې لړولو سره اوبه څکل د دې کلام حقیقت دې او دریاب نه خولې لړولو سره اوبه څکل مروج هم دی لکه څنګه چه د صحرا نشین او شپو نکیانو عادت دې چه هغوی دریاب نه خولې لړولو سره اوبه څکی او په لوښې یا بورقه کښې د اوبو راخستلو زحمت نه کوی او د دې کلام مجازی معنی دا ده چه زه کنډول یا لوښی کښې د فرات نه اوبه راخستلو سره نه څکم یعنی کنډول یا لوښی کښې اوبه راخستلو سره څکل د دې کلام مجازی معنی ده او دا مجازی معنی غالب الاستعمال هم ده، او غالب الفهم هم، غالب الاستعمال خو په دې وجه ده چه په عام طور باندې د خلقو عادت دا وی چه هغوئ په لوښې یا کنډول کښې اوبه راخستلو سره څکی او غالب الفهم په دې وجه دې چه کله دا اووئیلې شی چه د فلانئ علاقې خلق د فرات دریاب نه اوبه څکی نو دې نه دا فهمیږی چه دا خلق د فرات دریاب اوبه څکی دا هرګز نه فهمیږی

چه د فرات نه خولې لړولو سره څکې بهرحال کنډول یا لوښی کښې اوبه راخستلو سره څکل د دې کلام مجاز متعارف دې او مطلقاً اوبه څکل برابره ده که د خولې لړولو سره وی یا بورقه یا لوښی کښې راخستلو وی د دې کلام مجاز عام دې د امام ابو حنیفهؒ په نزد د مجاز متعارف په نسبت چونکه په حقیقت مستعمله باندې عمل کول اولی دی په دې وجه د هغه په نزد خوله لړولو سره په اوبه څکلو حالف حانثیږی او بورقه یا لوښی کښې څکلو سره نه حانث کیږی او د صاحبینوؒ په نزد د یو روایت مطابق بورقه یالوښی کښې څکلو سره حانثیږی ا و خولې لړولو سره په څکلو نه حانثیږی.او د دویم روایت مطابق یعنی په عموم مجاز باندې د عمل کولو په صورت کښې خولې لړولو سره په څکلو هم حانثیږی او بورقه یا لوښی کښې په څکلو هم حانثیږی او که حالف د داسې نهرنه اوبه او څکلې چه هغه د فرات دریاب نه راوتی وی نو حالف مذکور نه حانثیږی ځکه د دې نهر نه د فرات نوم منقطع شوې دې لهذا دې نهر نه څکلو ته د فرات نه څکل هرګز نه وئیلې شی او د دې نهر نه څکل د فرات نه څکل نه دی نو د هغې نه په څکلو نه حانثیږی،او که حالف د "من هذا الفرات" په ځائې "من ماء الفرات" وئیلې وو نو د مذکور نهر نه په څکلو بالاتفاق حانثږی ځکه چه د حالف مراد دا دې چه دا به هغه اوبه نه څکی چه فرات ته منسوب وی او کوم نهر چه د فرات نه راغلې وی د هغې اوبه فرات طرف ته منسوب دی یعنی نهر نه د ابو منتقل کیدو د وجې اګر چه د فرات نوم منقطع شوې دې لیکن دا اوبه هم هغه د فرات اوبه دی،او کله چه دا اوبه د فرات اوبه دی نو مذکوره صورت کښې حالف د دې نهر اوبه څکلوسره حانثیږی مونږ مخکښې ذکر کړی دی چه دا اختلاف په هغه صورت کښې دې کله چه حالف د څه نیت نه وې کړې لیکن که حالف د کوم یو نیت کړې وی نو په دې صورت کښې به د ده د نیت مطابق عمل کیږی.

مجاز د حقیقت خلیفه د تکلم اعتبارسره دې یا د حکم په اعتبار سره

وَهٰذَا يَرْجِعُ اِلٰى اَصْلٍ وَهُوَ اَنَّ الْمَجَازَ خَلَفٌ عَنِ الْحُقِيْقَةِ فِى التَّكَلُّمِ عِنْدَ اَبِى حَنِيْفَةَ حَتّٰى صَحَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ بِهِ عِنْدَهُ وَاِنْ لَمْ يَنْعَقِدْ لِاِيْجَابِ الْحَقِيْقَةِ كَمَا فِى قَوْلِهِ لِعَبْدِهِ وَهُوَ اَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا اِبْنِى فَاعْتَبَرَ الرُّجْحَانَ فِى التَّكَلُّمِ فَصَارَتِ الْحُقِيْقَةُ اَوْلٰى وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِى الْحُكْمِ وَفِى الْحُكْمِ لِلْمَجَازِ رِجْحَانٌ لِاشْتِمَالِهِ عَلٰى حُكْمِ الْحَقِيْقَةِ فَصَارَ اَوْلٰى

ترجمه: او دا اختلاف یو اصل طرف ته راجع دې او هغه دا دې چه د امام ابو حنیفهؒ په نزد مجاز په تکلم کښې د حقیقت خلیفه دې حتی چه د امام صاحب په نزد د کلام نه استعاره صحیح ده اګر چه دا کلام د حقیقت د واجب کولو لپاره منعقد نه وی لکه د قائل قول "هذا ابنی" کښې د خپل غلام ته په هغه حال کښ چه غلام د مولی نه مشر وی پس امام ابو حنیفهؒ

په تکلم کښي د رجحان اعتبار کړي دي لهذا حقیقت اولی دي او د صاحبینو رحمهما الله په نزد مجاز په حکم کښي د حقیقت خلیفه دي او په حکم کښي د مجاز لپاره رجحان دي ځکه چه مجاز د حقیقت په حکم مشتمل دي لهذا مجاز اولی شو.

تشریح: فاضل مصنف رحمه الله وائی چه د امام صاحب رحمه الله او صاحبینو رحمهما الله په مینځ کښي بیان شوي اختلاف په یوې بلې مختلف فیه قاعدې باندې مبنی دي او هغه بله اختلافی قاعده دا ده چه د امام صاحب په نزد مجاز د تکلم په اعتبار سره د حقیقت خلیفه دي او په دې خبره خو د ټولو اتفاق دي چه مجاز حقیقت خلیفه دي یعنی په اعتبار کښي اصل او راجح حقیقت دي او د حقیقت د متعذر کیدو په صورت کښي مجاز طرف ته رجوع کیدې شی او په دې هم د ټولو اتفاق دي چه په خلیفه کښي د اصل او حقیقت متصور کیدل ضروری دی اګر چه اصل د څه عارض د وجې نه موندې شی البته د خلیفه کیدو په جهت کښي اختلاف دي، یعنې مجاز د حقیقت خلیفه په کوم اعتبار سره دي لکه امام صاحب رحمه الله فرمائیلی دی چه مجاز د تکلم په اعتبار سره د حقیقت خلیفه دي یعنی د حقیقت تکلم اصل دي او د مجاز تکلم خلیفه دي، پس د امام صاحب رحمه الله په نزد که کلم **من حیث العربیة** یعنی د ترکیب نحوی په اعتبار سره صحیح وی، نو د هغې تکلم صحیح دي او مجاز طرف ته د رجوع کولو لپاره د دې کلام تکلم صحیح کیدل کافی دی برابره ده که د دې کلام ترجمه صحیح وی یا صحیح نه وی او بعضې حضرات وائی چه د امام صاحب رحمه الله په نزد د تکلم په اعتبارسره د مجاز خلیفه کیدو مطلب دا دي چه کلام د ترکیب نحوی په اعتبار سره هم صحیح وی ا و د دې کلام ترجمه هم صحیحه وی بهرحال که کلام د ترکیب نحوی او د ترجمې دواړو په اعتبار سره صحیح وی یا په قول د بعضو صرف د ترکیب نحوی په اعتبار سره صحیح وی او دا کلام د معنی حقیقی لپاره مفید نه وی یعنی په معنی حقیقی باندې عمل کول ممکن نه وی نو د امام صاحب رحمه الله په نزد دا کلام د لغو کیدو نه بچ کولو لپاره معنی مجازی طرف ته رجوع کیدې شی صاحبینو رحمهما الله فرمائیلی دی چه مجاز د حکم په اعتبار سره د حقیقت خلیفه دي یعنی په حکم کښي حقیقت اصل دي او مجاز د ده خلیفه دي لکه د صاحبینو رحمهما الله په نزد د مجاز د ثبوت لپاره د معنی حقیقی ممکن کیدل ضروری وی لهذا که معنی حقیقی باندې حکم لرول ممکن وی مګر د څه عارض د وجې نه په دې باندې عمل نه وی شوې نو مجاز طرف ته به رجوع کیدې شی د صاحبینو رحمهما الله دلیل دا دي چه د کلام نه حکم مقصود وی او پاتې شو عبارت نو هغه مقصود ته د رسیدلو وسیله او ذریعه وی لهذا د خلیفه کیدو په جهت کښي د مقصود اعتبار کول اولی دی یعنی مجاز لره د حکم په اعتبار سره د حقیقت خلیفه ثابتول اولی دی د امام صاحب د طرفه د دې دلیل نه دا جواب ورکیدې شی چه حقیقت او مجاز د لفظ د اوصافو نه دی، او د لفظ تکلم کیږی لهذا تکلم کښي مجاز لره د حقیقت خلیفه ثابتول اولی دی، د امام رحمه الله او صاحبینو رحمهما الله په مینځ کښي د اختلاف ثمره په دې مثال کښي ظاهریږی چه یو کس خپل داسې غلام ته چه په عمر کښي د مولی نه مشر وی مخاطب کولو سره او وائی "هذا ابنی" نو دا غلام د امام صاحب په نزد آزادیږی، او د صاحبینو رحمهما الله په نزد نه آزادیږی،

بلکه دا کلام لغو کیږي دَ امام صاحب رحمه الله په نزد دا آزادیدو وجه دا ده چه دا کلام دَ ترکیب نحوي په اعتبار سره هم صحیح دي چه "هذا" مبتدا او "ابنی" ئي خبر دي او دَ دي ترجمه چه دَ لغت نه مفهوم ده هم صحیح ده، ځکه چه دا کلام دَ حکم دَ اثبات لپاره موضوع دي البته دَ خارج کلام نه استحاله راغلي ده په دي طور باندي چه غلام طرف ته چه دَ "هذا" اشاره شوي ده هغه په عمر کښي دَ قائل (مولی) نه مشر دي او دا خبره محاله ده چه یو غټ عمره انسان دَ ماشوم ځوی وی پس کله چه دا کلام دَ عربیت او دَ ترکیب نحوی په اعتبار سره صحیح دي.او دَ دي ترجمه هم صحیح ده یعنی دَ دي کلام تکلم صحیح دي لیکن دَ یو امر خارج دَ وجي نه معنی حقیقی (بنوت) مراد اخستل محال دی نو دَ لغو کیدو نه دَ بچ کیدو لپاره دا کلام په مجاز (حریت) باندي محمولیږي یعنی مولی چه کله نه دَ دي غلام مالک شوي وو دَ هغه وخت نه دا غلام آزاد شمارلي کیږي، ځکه ځوی کیدل آزادئ لره مستلزم دي، یعنی دَ ځوی کیدلو لپاره آزادیدل لازم وی.پس "هذا ابنی" په هغه حال کښي چه دَ دي نه بنوت مراد وی ملزوم دي او "هذا ابنی" په هغه حال کښي چه دَ دي نه حریت مراد وی لازم دي او دلته ملزوم (هغه "هذا ابنی" چه کوم نه بنوت مراد وی وئیلو سره لازم (هغه "هذا ابنی" چه دَ هغه نه حریت مراد وی مراد شوي دي او ملزوم وئیلو سره لازم مراد اخستل چونکه مجاز دي، په دي وجه مذکور کلام یعنی "هذا ابنی" دَ غلام دَ آزادیدو لپاره مجاز دي او دَ صاحبینو رحمهما الله په نزد مجاز چونکه په حکم کښي دَ حقیقت خلیفه دي او دَ صحت دَ مجاز لپاره دَ معنی حقیقی ممکن کیدل شرط دی، په دي وجه دهغوی په نزد دا کلام لغو دي.ځکه چه دَ دي کلام تکلم اگر چه صحیح دي لیکن دَ دي په معنی حقیقی باندي عمل کول محال دی حاصل دا چه په دي مثال کښي دَ صاحبینو رحمهما الله دَ مذهب مطابق دَ مجاز دَ خلیفه کیدو شرط نه دي موندل شوي،او کله چه دَ مجاز دَ خلیفه کیدو شرط نه دي موندي شوي نو دا کلام په مجاز باندي هم نه محمولیږي، او دي کلام سره غلام هم نه آزادیږي بلکه دا کلام په لغو وی د منتخب الحسامی مصنف په مذکوره اصولو کښي دَ اختلاف نه پس په اصل مسئله کښي اختلاف طرف ته اشاره کولو سره فرمائیلي دی چه دَ امام صاحب رحمه الله په نزد مجاز چونکه په تکلم کښي دَ حقیقت خلیفه دي په دي وجه امام صاحب رحمه الله په تکلم کښي دَ ترجیح اعتبار کړي دي یعنی که په حقیقت باندي عمل کول ممکن وی نو دَ تکلم بالمجاز په نسبت سره تکلم بالحقیقة اولی او راجح دي، ځکه مجاز دَ حقیقت مزاحم نه کیږي، او کله چه داسي ده نو حقیقت مستعمله دَ مجاز متعارف نه اولی وی او په هغي باندي عمل کول اولی وی او دَ صاحبینو رحمهما الله په نزد مجاز چونکه په حکم کښي دَ حقیقت خلیفه دي او دَ مجاز حکم راجع وی په دي وجه په مجاز باندي عمل کول اولی کیږي، او دَ مجاز حکم راجح یا خو په دي وجه دي چه مجاز داسي عام دي چه دَ حقیقت حکم هم شامل دي،لکه چه دَ عموم مجاز په صورت کښي وی یا دَ مجاز استعمال دَ حقیقت په نسبت سره زیات دي لکه چه په مجاز متعارف کښي وی، بهرحال کله چه دَ مجاز حکم راجع دي نو د صاحبینو رحمهما الله په نزد دَ حقیقت په نسبت سره په مجاز متعارف یا په عموم مجاز باندي عمل کول اولی دی فاضل مصنف رحمه الله په

"لاشتماله علی حکم الحقیقة" عبارت کښې د عموم مجاز د حکم د راجح کیدو دلیل خو بیان کړې دې لیکن د مجاز متعارف د حکم د راجح کیدو دلیل ئې نه دې بیان کړې که مصنف رحمه الله "لاشتماله علی حکم الحقیقة" نه پس د مجاز متعارف د راجح کیدو دلیل .... "واما لغلبة استعماله" هم فرمائیلې وې نو زیاته بهتره به وه بلکه که صرف "لغلبة استعماله" ئې فرمائیلي وې نو دا نو دا به عموم دمجاز او مجاز متعارف دواړو ته شامل وی ځکه چه عموم مجاز او مجاز متعارف دواړو استعمال دحقیقت په نسبت سره زیات دې لیکن د خادم خیال دې چه مخکښې د صاحبینو رحمهما الله مذهب بیانولو سره مصنف رحمه الله صرف د عموم مجاز ذکر فرمائیلې وو او دا ئې وئیلې وو "وعنه دهما العمل بعموم المجاز اولی" لهذا دلته صرف د عموم مجاز د راجح کیدو دلیل ذکر شوې دې او هلته چونکه د مجاز متعارف ذکرئې نه ووکړې په دې وجه د مجازمتعارف د راجح کیدو دلیل ئې هم ذکرنه کړو. والله اعلم

پنځه هغه ځایونه چه هلته حقیقت پریښودې شی

ثُمَّ جُمْلَةُ ماتُتْرَکُ بِهِ الْحَقِیْقَةِ خَمْسَةٌ قَدْ تُتْرَکُ بِدِلالَةِ مَحَلِّ الْکَلامِ

ترجمه: بیا د کومو قرائنو د وجې نه چه حقیقت ترک کولې شی د هغې تعداد پنځه دی کله حقیقت د محل د کلام د دلالت د وجې نه ترک کولې شی.

تشریح: دې ځائې نه مصنف رحمه الله د هغه قرائنو او مواضعو بیانول غواړی چه د هغې د وجې نه حقیقت متروک کیږی او په مجاز باندې عمل کیدې شی، د مصنف رحمه الله د خیال مطابق د هغې تعداد پنځه دی (۱) د محل د کلام دلالت (۲). د عادت دلالت (۳) د هغه معنی دلالت چه کومه متکلم طرف ته راجع ده (۴). د سیاق نظم دلالت (۵). في نفسه د لفظ دلالت دا تعداد د امام صاحب رحمه الله په نزد دې کې د صاحبینو رحمهما الله په نزد د دې پنځو مواقعو نه علاوه یو شپږم ځائې هم دې هغه دا چه حقیقت د مجاز متعارف سره معارض شی نو حقیقت به متروک کیږی، او په مجاز متعارف باندې به عمل وی لکه چه په مخکنو سطورو کښې مذکور شو، اول ځائې دا دې چه د محل کلام د دلالت کولو په وجه معنی حقیقی متروک وی د محل کلام نه مراد هغه محل دې په کوم کښې چه کلام واقع وی او د کوم سره چه کلام متعلق وی او دمحل کلام د دلالت کولو نه مطلب دا دې چه محل د دې کلام د حقیقی معنی صلاحیت نه لری او د حقیقی معنی د صلاحیت نه لرلو وجه دا ده چه د حقیقی معنی مراد اخستلو په صورت کښې د ذات نبوی کاذب کیدل لازم راځی، حالانکه ذات نبوی د کذاب او دروغو نه معصوم او بری دې لهذا په دې صورت کښې نبی طرف ته د کذب نسبت نه د احتراز کولو لپاره کلام په مجاز باندې محمول کولې شی مثلاً د حدیث رسول "انما الاعمال بالنیات" معنی حقیقی دا ده چه افعال او اعمال په نیتونو باندې موقوف دی یعنی د نیت نه بغیر افعال نه موجودیږی. حالانکه دا خبره د واقع نه خلاف او دروغ ده، ځکه چه زمونږ مشاهده ده چه بغیر د نیت نه ډیر

افعال موجودیږی پس دي کلام په حقیقي معنی باندي محمولولو په صورت کښي چونکه د الصادق المصدوق جناب رسول الله ﷺ (العیاذبالله) کاذب کیدل لازم راځي په دي وجه دا کلام په معنی مجازی باندي محمول کولي شي.او دَ دي مطلب به دا وی چه دَ اعمالو نه مخکښي مضاف یعنی لفظ دَ ثواب یا لفظ دَ حکم مقدر دي په اول صورت کښي ترجمه دا ده چه دَ اعمالو ثواب په نیتونو باندي موقوف دي یعنی په عمل باندي دَ ترتب ثواب لپاره نیت ضروری دي نو که نیت نه وو موجود نو دَ ثواب ترتب به هم نه وی لیکن بلانیت عمل کولو باندي ثواب نه مرتب کیدو نه دا لازم نه راځي چه دا عمل دي په دنیا کښي موجود نه وی، بلکه داسي کیدي شی چه دَ نیت نه کولو د وجي نه ثواب خو مرتب نه وی لیکن عمل جائز او موجود وی غرض دا چه حدیث کښي لفظ دَ ثواب دَمقدر منلو سره دَ حدیث مطلب هم صحیح کیږی او رسول الله ﷺ طرف ته دَ کذب نسبت کول هم لازم نه راځي او په دویم صورت کښي مطلب دا کیږی چه دَ حکم دوه اقسام دی (۱) دنیوی، لکه دعمل کولو جواز (۲) اخروی لکه په عمل باندي ثواب مرتب کیدل او دَ احنافو او شوافعو په دي خبره اتفاق دي چه دلته اخروی حکم مراد دي او دَ حدیث مطلب دا دي چه دَ اعمالو اخروی حکم یعنی ثواب په نیتونو باندي موقوف دي او کله چه داسي دي نو دَ حدیث ترجمه هم صحیح کیږی او دَ پیغمبر کاذب کیدل هم لازم نه ارځي، بهرحال دَ محل کلام دَ دلالت کولو د وجي نه دَ حدیث مذکورحقیقي معنی متروک ده،او مجازی معنی مراد ده.

وَبِدَلَالَةِ الْعَادَةِ كَمَا ذَكَرْنَا

ترجمه: اوحقیقت کله دَ عادت دَ دلالت کولودوجي نه متروک کیږی،لکه چه مونږذکر کړي دی.

تشریح: دویم ځائي دا دي چه معنی حقیقي دَ دلالت دَ عادت د وجي متروک کیږی ځکه چه کلام دَ معنی لغوی نه نقل شوی وی او عرفاً او عادتاً په بل شی کښي مستعمل وی نو دَ عادت او عرف د وجي نه معنی لغوی (معنی حقیقي) متروک کیږی،او معنی منقول الیه یعنی معنی مجازی باندي عمل وی دا خیال ساته چه دَ دلالت عادت د وجي نه حقیقت په هغه صورت کښي متروک کیږی کله چه حقیقت مستعمل نه وی ځکه چه که حقیقت مستعمل وی نو دَ امام ابو حنیفه رحمه الله په نزد دَ مجاز په مقابله کښي په حقیقت مستعمله باندي عمل کول اولی دی دَ دي موقع مثال دا دي چه کوم کس دَ صلاة او حج نذر کړي وی نو دَ دي نه ارکان دَ مونځ او ارکان دَ حج ادا کول لازمیږی ځکه دَ صلاة لغوی معنی دَ عاده لکه د الله تعالی فرمان دي "یا ایها الذین امنوا صلوا علیه " او دَ رسول الله ﷺ په قول "اذا دعی احدکم الی طعام فلیجب فان کام مفطراً فلیا کل وان کان صائماً فلیصل " دَ صلاة معنی دَ عاده بیا لفظ دَ صلاة ارکان معلومه وو(مونځ) طرف ته نقل شوي دي او لغوی معنی عرفاً او عادتاً ترک شوي ده.لکه چه کله لفظ دَ صلاة ذکر شی نو دَ هغي نه ذهن ارکانو (مونځ) معلومولو طرف ته منتقل کیږی. لهذا که چا "لله علی ان اصلی" اووئیلو نو په هغه باندي مونځ واجب شو او دعا نه واجب کیږی.یعنی دَ عادت او عرف دلالت سره معنی

حقیقي(دعا) متروک کیږي او په معنی مجازي(مونځ) باندې عمل کول واجب کیږي، دغه شان په لغت کښې دَ حج معنی مطلقاً اراده کول دي، بیا په شریعت کښې مناسک معهوده و(ارکان حج) طرف ته نقل شوې دي لکه چه کله لفظ دَ حج اووئیلې شي، نو دَ دې نه دَ حج مخصوص عبادت مراد کیږي، دَ قصد معنی مراد نه وي، نو که یو کس "لله علی ان احج" اووئیلو نو په ده باندې ارکان دَ حج مناسک دَ حج اداء کول لازمیږي، دغه شان که چا دَ نخلې دَ نه خوړلو قسم اوخوړ، او وې وئیل "والله لا اکل من هذه النخلة" نو دَ دې نه دَ هغې معنی مجازي(یعنی میوه، یاقیمت) مراد وي ځکه چه دَ دې حقیقي معنی یعنی عین نخله خوړل عادتاً متروک دي، دغه شان که چا "والله لا اضع قدمی فی دار فلان" اووئیل نو دَ هغې مجازي معنی یعنی داخلیدل مراد کیږي، ځکه دَ هغې حقیقي معنیٰ(خپې ایښې خپې کینبودل) عادتاً متروک دي.

وَبِدَلَالَةِ مَعْنًى يَرْجِعُ اِلَى الْمُتَكَلِّمِ كَمَا فِي يَمِيْنِ الْفَوْرِ

ترجمه: او دَ داسې معنی دَ دلالت د وجې نه کوم چه متکلم طرف ته راجع کیږي لکه چه په یمین فور کښې ده.

تشریح: دریم موقع دا دې چه دَ متکلم دَحال او دَ هغه دَ قصد دَ دلالت کولو د وجې نه حقیقت ترک کولې شي یعنی په متکلم کښې داسې معنی پیدا شي چه په ترک حقیقت باندې دلالت کوي او دا محسوس شي چه دَ متکلم مقصود حقیقت ترک کول دي، نو په داسې صورت کښې حقیقت ترک کولې شي او په مجاز باندې عمل کیږي لکه چه په یمین فور کښې دي، لفظ دَ فور په اصل کښې دَ "فارت القدر" نه ماخوذ دې، دا جمله په هغه وخت کښې وئیلې کیدې شي کله چه کټوئ جوش اووهي بیا دَ جوش غضب اعتبارکولو سره په فور سره هغه حالت غضب موسوم شوې دې چه په کوم کښې ایساریدل او تاخرنه وي، دَ غصې په حالت کښې چه کوم قسم خوړلې شي هغې ته یمین فور په دې وجه وائي چه دَ متکلم نه دَ هغې صدور دَ جوش او غضب په حالت کښې کیږي.

بهرحال کوم قسم چه دَ غصې په حالت کښې خوړلې شي هغې ته یمین فور وئیلې کیږي، او دَ هغې اطلاق په هم هغه حالت غضب باندې کیږي د دې نه په روسته حالت باندې نه وي، مثلاً یوه ښځه خاوندسره دَ جګړې کولو د وجې دَ کور نه اووتله نو خاوند هغې ته اووئیل "ان خرجت فانت طالق" که ته چرې اووتلې نو ته په مابانډې طلاقه یئ، دې اوریدو سره ښځه دَ وتلو نه بنده شوه بیا چه کله دَ خاوند غصه ختمه شوه، نو اووتله نو په دې صورت کښې په دې باندې طلاق واقع نه شو، ځکه چه دَ دې کلام "ان خرجت فانت طالق" حقیقي معنی عام ده او مطلب دا دې چه په دې ښځه باندې په هر صورت دَ وتلو د وجې نه طلاق واقع شو، برابره ده چه دا زنانه په دغه وخت دَ خاوند دَ غصې په حالت کښې اوځي یا دَ غصې دَ ختمیدو نه پس اوځي لیکن دَ غضب معنی کوم چه دَ زنا نه دَ خروج په وخت کښې په متکلم کښې پیدا شوې ده په دې خبره باندې دلالت کوي چه دَمتکلم مراد دغه معین خروج

دي يعنې دَ مُتکلم غضب په دي خبره قرينه ده چه متکلم دَ مطلقاً دَ تلو نه منع کول نه غواړی بلکه خاص طور سره په دغه وخت د غصه کښې دَ وتلو نه منع کول غواړي او دا خصوصي صورت او خروجِ معين دَ دي کلام مجاز دي. پس په متکلم کښې دننه پيدا شوي دَ دي غصې دَ قرينې د وجې نه د دي کلام حقيقت يعنې عموم متروک کيږي او مجاز يعنې خروجِ معين مراد کيږي. لکه دا ښځه که دَ غصې په دغه حالت کښې وتلې وه نو په دي طلاق واقع کيږي، او که دَ غصې دَ ختميدو نه پس اووتله نو طلاق نه واقع کيږي.

وَبِدَلَالَةِ سِيَاقِ النَّظْمِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالىٰ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا

ترجمه: او دَ سياق کلام دَ دلالت د وجې نه لکه چه دَ الله تعالى په قول **"فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفرانا اعتدنا للظلمين ناراً ط"** کښې دي.

تشریح: څلورم موقع دا دي چه دَ سياق کلام دَ دلالت د وجې نه حقيقي معنى متروک کيږي، يعنې دا سې کلام راوړلې شوې وى چه هغې سره لفظي قرينه ملحق وى که هغه قرينه مقدمه وى يا مؤخره وى او هغه قرينه په دي خبره باندې دال وى چه دَ مذکور کلام حقيقي معنى متروک او غير مراد ده، مثلاً دالله تعالى فرمان دي: چه څوک غواړي ايمان دې راوړي او چه څوک غواړي کفر دې اختيار کړي مونږ ظالمانو يعنې کافرانو لپاره دَ جهنم اور تيار کړې دي دا کلام يعنې **"فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"** دَ دوو څيزونو نه يو شي په اختيارولو کښې حقيقت دې ليکن دَ **"انا اعتدنا للظلمين ناراً"** وعيد دَ دي خبرې قرينه ده چه دلته حقيقي معنى يعنې تخيير بين الايمان والكفر مراد نه دي بلکه دا کلام په معنى مجازی يعنې توبيخ باندې محمول دې، او دَ کفر په اختيارولو باندې انکار دې حاصل دا چه په آيت کښې دَ کفر او ايمان باره کښې اختيارنه دې ورکړې شوې بلکه دَ کفر په اختيارولو او دَ ايمان په نه قبلولو باندې زجراو توبيخ ورکړې شوې دې او په دې باندې قرينه **"انا اعتدنا للظلمين ناراً"** ده، دَ نامي مصنف په دې مقام کښې تقرير داسې کړې دې چه د الله تعالى فرمان **"فليكفر"** صيغه دَ امر په وجوب دَ کفر کښې حقيقت دې ليکن سياق کلام يعنې **"انا اعتدنا للظالمين ناراً"** قرينې سره دا معنى ترک کړې شوې ده او دا په مجازی معنى توبيخ) باندې محمول شوې دې دغه شان که يو انسان بل ته اووائی **"طلق امرءتي ان كنت رجلا"** که ته سړې يئ نو زما ښځه طلاقه کړه دَ دي کلام حقيقي معنى توکيل بالطلاق دې، يعنې متکلم دَ دې کلام په ذريعه په خپله ښځه باندې په طلاق واقع کولو وکيل کوی ليکن دا معنى دَ **"ان كنت رجلاً"** په قرينې سره متروک ده ځکه **"ان كنت رجلا"** په داسې موقع باندې وئيلې کيږي کله چه دا ظاهرول مقصد وی چه مخاطب دَ دې فعل نه عاجز دې دکوم سره چه **"ان كنت رجلا"** متصل دې پس دا کلام دَ **"ان كنت رجلا"** په قرينې سره مجازاً په زجر او توبيخ باندې محمولېږي او دَ متکلم مراد به دا وی چه که ته سړې يئ او په

تا کښې څه طاقت هم وی نو زما ښځې له طلاق ورکړه
بهرحال سیاق کلام یعنی دَ "اِن کنت رجلاً" په قرینې سره دَ "طلق امرءتی" حقیقت متروک دې او مجازی معنی یعنی توبیخ مراد دې.

وَبِدلاَلَةِ اللَّفْظِ فِی نَفْسِهٖ کَمَا اِذَا حَلَفَ لاَیَاکُلُ لَحْمًا فَاَکَلَ لَحْمَ السَّمَكِ لَمْ یَحْنَثْ وَکَذَا اِذَاحَلَفَ لاَیَاکُلُ فَاکِهَةً فَاَکَلَ العِنَبَ لَمْ یَحْنَثْ عِنْدَ اَبِی حَنِیْفَةَ لِقُصُورٍ فِی الْمَعْنَی الْمَطْلُوْبِ فِی الْاَوَّلِ وَزِیَادَةٍ فِی الثَّانِی

ترجمه: او دَ لفظ دَ فی نفسه دلالت د وجې نه لکه چه کله قسم اوخوری چه هغه به غوښه نه خوری پس دَ ماهی غوښه ئې اوخوره نو نه ح انثیږی. او دغه شان کله چه قسم اوخوری چه میوه به نه خوری پس انګور ئې اوخواړه نو دَ ابوحنیفه رحمه الله په نزد نه حانثیږی ځکه په اول مثال کښې په معنی مطلوب کښې نقصان دې او په دویم مثال کښې زیادت دې.

تشریح: پنځم موقع دا دې چه دَ لفظ فی نفسه دلالت کولو د وجې نه حقیقت متروک کیږی دَ فی نفسه دلالت مطلب دا دې چه دَ سیاق او سباق دَ محل او عادت طرف ته دَ نذر کولو نه بغیر لفظ دَ خپل ماخذ اشتقاق او دَ مادې دَ حروفو په اعتبار سره دلالت کوی نه دَ خپل اطلاق په اعتبار سره مثلاً لفظ دَ داسې معنی لپاره موضوع وی چه په هغې کښې قوت وی نو دَ هغې نه هغه شې خارجیږی چه په کوم کښې دا معنی ناقص وی یا لفظ دَ داسې معنې لپاره موضوع وی چه په هغې کښې نقصان او ضعف وی نو دَ هغې نه هغه شې خارجیږی چه په هغې کښې دغه معنی زائده وی، حاصل دا چه لفظ دَ خپلې وضع په اعتبار سره خو عمومی طور باندې ټولو افرادو ته شامل وې، لیکن دَماخذ اشتقاق او دَ مادې دَ حروفو په اعتبار سره بعضې ا فرادو سره مختص وی پس که دَماخذ اشتقاق او دَ مادې دَحروفو په اعتبار سره په معنی زائد باذندې دلالت کوی نوهغه فرد دَ دې نه خارجیږی چه په هغې کښې دا معنی په نقصان سره موندې شی اګر چه دغه معنی ناقصه هم دَ دې لفظ حقیقی معنی ده او که دَ ماخذ اشتقاق په اعتبار سره په معنی ناقص باندې دلالت کوی نو دَ دې نه هغه افراد خارجیږی په کوم کښې چه دغه معنی زیادت سره موندې شی اګر چه دغه معنی زائدهم دَ دې لفظ حقیقی معنی ده داسې لفظ دَ مشکک په نوم سره موسوم کیږی مشکک هغه کلی دې چه دَخپل مصداق په بعضې افرادو باندې په زیادت سره او په بعضې افرادو باندې په نقصان سره صادق راځی مثلاً سپین والې یو کلی دې په شودو باندې په شدت او په زیادت سره صادق راځی او په غاښ باندې په ضعف ا و نقصان سره صادق راځی، دَ دې موقع مثال بیانولو سره مصنف رحمه الله فرمائیلی دی چه که یو کس اووائی "**والله لااکل لحماً**" قسم په الله زه به غوښه نه خورم، او هیڅ نیت ئې نه وی کړې نو دا قسم دَ ماهې غوښې ته نه شاملیږی نو که حالف دَماهی غوښه اوخوره، نو نه به حانثیږی اګر چه لفظ دَ لحم دوضع په اعتبارسره لحم سمک لره هم شامل دې لکه دَ قران پاک آیت "**لتاکلوا لحماً طریاً**" کښې دَ

ماهي غوبنې باندې دَلحم اطلاق شوې دې او دې لره دليل نيولو سره امام مالک رحمه الله امام شافعي رحمه الله فرمائيلي دی چه مذکور حالف دَماهي غوبنې خوړلو سره حانثيږی. ليکن امام مالک رحمه الله ، امام شافعي رحمه الله فرمائيلي دی چه مذکور حالف دَ مهي غوبنې خوړلو سره حانثيږی، ليکن امام ابوحنيفه رحمه الله فرمائيلي دی چه دا لفظ دَ خپل ماخذ اشتقاق او مادې دَ حروفو يعني ل،ح،م په اعتبارسره په قوت او شدت باندې دلالت کوی. لکه وئيل کيدې شی "التحم الحرب" يعنی "اشتدالحرب" جنګ سخت شو، دَدې نه ملحمه ملتحمه دَ جنګ عظيم په معنی کښې راځی، او ملح په معنی دَ مالګې هم دَ تقوی دَ طعام لپاره وی پس لحم ته لحم په دې وجه وئيلې کيدې شی چه په دې کښې شدت او قوت وې. او شدت او قوت په دې وجه کيږی چه هغه دَ وينې نه پيدا کيږی، او پاتې شوماهي نوپه هغه کښې وينه نشته په دې وجه که په ماهي کښې وينه وې نو هغه به په اوبو کښې زندګی تيرول او دَ حلاليدو لپاره دَ ذبح نه شرط کيدل دَ دې خبرې دليل دې چه په ماهي کښې وينه نشته او کله چه په ماهي کښې وينه نشته نو په دې کښې شدت او قوت هم نه وې او کله چه په ماهي کښې شدت نشته نو دَ نقصان دَ معنی د وجې نه دَ ماهي غوبنه دَلحم دَ ماخذ اشتقاق دَ دلالت کولو د وجې نه دَلحم دَ لفظ نه خارجيږی او مذکوره قسم "واللّٰه لااکل لحماً" دَ کب (ماهي) غوبنې ته نه شامليږی او حالف دَماهي خوړلو نه حانثيږی، چونکه دَ معنی دَنقصان د وجې نه په ماهي باندې دَلحم اطلاق نه کيږی، په دې وجه ماهي خرخونکي ته په عرف کښې بائع اللحم هم نه وئيلې کيږی، دغه شان که څوک اووئيل "واللّٰه لا اکل فاکهة" قسم په الله زه به فاکهه (ميوه نه خورم او هيڅ نيت ئې نه وی کړې نو دا قسم انګورو ته نه شامليږی، نو که حالف انګور اوخوړلو نو دَ امام ابوحنيفه رحمه الله په نزد نه حانثيږی، دغه شان دا قسم کهجور او انارو ته نه شامليږی ځکه فاکهه دَهغه څيز نوم دې چه دَ هغې نه فرحت او لذت مقصود وی او دَ بدن قوام او غذا نه وی مقصود، دالله تعالی فرمان دې "انقلبوا فکهين" هغوی دَ تنعم او فرحت نه پس واپس شواو تنعم او فرحت او لذت دَ هغې څيزونو نه زائد دې چه دَ هغې نه غذا حاصليږی او په هغې قوام دَ بدن وی او کله چه داسې ده نو په فاکهه کښې دَ نقصان معنی ملحوظ ده او انګور کهجور او انار (چه دَهغې نه غذا حاصليږی بلکه بعضې علاقو کښې دَ غذا لپاره پرې اکتفاء کوی او دَ هغې نه دَ بدن قوام تياريږی) کښې داسې دَ کمال معنی موجود ده کوم چه په فاکهه کښې موجود نه ده پس لفظ فاکهه چونکه دَ داسې معنی لپاره موضوع دې چه په هغې کښې نقصان او ضعف دې نو دَ فاکهې دَماخذ اشتقاق او دَمادې دَحروفو دَ دلالت کولو دَ وجې دَ دې نه هغه ټول څيزونه خارجيږی په کوم کښې چه دا معنی کامل او قوی وی او دَمخکښې بيان مطابق په انګورو، کهجورو او انارو کښې دَفاکهې معنی چونکه کامله اوقوی ده په دې وجه لفظ دَ فاکهې هغه څيزونو ته نه شامليږی او دَ فاکهې نه خوړلو قسم کونکي دَ دې څيزونو خوړلو سره نه حانثيږی، صاحبينو رحمهما الله فرمائيلي دی چه دَفاکهې دَ خوړلو نه قسم کونکي دَ انګورو، کهجورواو انارو خوړلو سره حانثيږی ځکه دا څيزونه نه دَعمده فواکهو نه شو نو مذکورحالف دَ دې څيزونو خوړلو سره هم

حانشيږي واضحه دي وی چه دَ امام صاحبؒ او صاحبينوؒ په مينځ کښې مذکور اختلاف دَ عصر او زماني دې يعنی دَ امام صاحبؒ په زمانه کښې چونکه انګور په فواکهو کښې نه شمار کيدل، په دې وجه امام صاحبؒ دخپلې زمانې دَ عرف مطابق فتوی ورکړه او فرمائيلی ئې دی چه حالف مذکور، دَانګورو وغيره خوړلو سره نه حانثيږي. اودَصاحبينوؒ په زمانه کښې چونکه انګور وغيره خلق په فواکهو کښې شماري، په دې وجه دې حضراتو دَخپلې زمانې دَعرف مطابق فتوی ورکړه او فرمائيلی دی چه حالف مذکور دَانګورو وغيره خوړلو سره حانثيږي مصنفؒ په انتهائی اختصار سره په خپله ژبه دا فرمائيلی دی چه په اول يعنی لحم سمک کښې مطلوب يعنی دَلحم معنی چونکه قاصره ده په دې وجه دَ لحم نه خوړلو قسم ،لحم سمک ته نه شامليږي، اودَلحم سمک خوړلو سره حالف نه حانثيږي، او په ثاني يعنی عنبو کښې معنی مطلوب يعنی دَفاکهې معنی چونکه زائده ده، په دې وجه دَ فاکهې دَنه خوړلو قسم عنبو ته نه شامليږي، اودَعنبو خوړلو سره حالف دَامام صاحبؒ په نزد نه حاصليږي.

د صريح او کنايه بيان

وَاَمَّاالصَّرِيْحُ فَمِثْلُ قَوْلُهُ بِعْتُ وَاشْتَرَيْتُ وَوَهَبْتُ وَحُكْمُهُ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهُ مُقَامَ مَعْنَاهُ حَتّٰى اِسْتَغْنٰى عَنِ الْعَزِيْمَةِ لِاَنَّهُ ظَاهِرَ الْمُرَادِ

ترجمه: او هر چه صريح دې نو دا لکه دده قول بعتُ، اشتريتُ اووهبتُ. اودَصريح حکم، داده چه دَحکم دَعين کلام سره متعلق کيدل، اودکلام دَخپلې معنی قائم مقام کيدل دی حتی چه دنيت نه مستغنی کيږي ځکه صريح ظاهرالمراد دې.

تشريح: صريح دَفعيل په وزن باندې دَفاعل په معنی دې صَرَحَ، يصرح، صراحةً وصروحةً نه ماخوذ او مشتق دې لغوی معنی ئې دَظهور ده او محل دَ صرح په نوم په دې وجه موسوم کيږي چه هغه دَ نورو عمارتونو په مقابله کښې دَ غټيدو په وجه سره زيات ظاهر وی مولانا محمد يعقوب بنانیؒ په مولوی شرح دَ حسامی کښې ليکلی دی چه دَ صريح لغوی معنی دَخالص ده ځکه صريح دَ نورو احتمالاتو خالص او پاک وی په اصطلاح کښې صريح هغه لفظ ته وئيلې کيدې شی چه دَ هغه معنی او مراد بالکل ظاهر وی او په هغې کښې هيڅ قسم احتمال باقی پاتې نه وی بلکه دَلفظ وئيلو سره دَهغه مراد په پوهه کښې راځی، هغه لفظ صريح برابره ده که حقيقی وی يا مجازی وی مصنفؒ دَصريح تعريف اونه کړو بلکه صرف دَهغه په مثالونو ئې اکتفاء کړې ده، ځکه چه دَتعريف مقصود په مثالونو حاصليږي، لهذا تعريف ذکر کولو ته چندان ضرورت باقی پاتې نه شو مولانا محمد يعقوب بنانیؒ فرمائيلی دی چه مصنفؒ دَتعريف ذکر اونه کړو په دې خبره تنبيه ده چه دَصريح تعريف داسې صريح او واضح دې لکه چه دَهغه افراد صريح او واضح دی ليکن داسې هم نه ده چه دَ صريح تعريف بالکل نسياً منسياً کړې شوې دې بلکه مصنفؒ په مينځ دَبيان کښې "لانه

ظاهرالمراد وئیلو سره تعریف طرف ته اشاره کړې ده. دصریح مثال لکه دبیع منعقد کونکي قول بعتُ ما خرخول کړي دي اشتریت مااخستل کړي دي، اودهبه کونکي قول وهبتُ ماهبه کړې ده. دصریح حکم دا دې چه حکم په نفس کلام پورې متعلق وي. اوهغه کلام دخپلې معنی او امراد قائم مقام وي. حتی چه کلام صریح دنیت محتاج نه وي. بلکه دکلام صریح نه په غیر دنیت او ارادې نه حکم ثابتیږي. نو که چادا **الحمدلله** وئیلو اراده اوکړه لیکن بلا اختیاره ئې دژبې نه "**انت طالق**" اووتل نو طلاق واقع کیږي. او د دې وجه دا ده چه صریح ظاهر المراد وي په دې کښې بل هیڅ احتمال نه وي او دنیت ضرورت په دې وجه پیښ راځي چه معنی مراده دنورو احتمالاتو نه ممتاز کړې شي پس کله چه په صریح کښې دبل هیڅ احتمال نه وي نو دنیت ضرورت هم پیښ نه راځي.

په کنائی الفاظو کښې د اعتدی، اواستبرئ رحمک او د انت واحدة بیان

وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ اِنَّهُ لَايَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ اِلَّا بِالنِّيَّةِ لِاَنَّهُ مُسْتَتِرُ الْمُرَادِ وَذَالِكَ مِثْلُ الْمَجَازِ قَبْلَ اَنْ يَصِيْرَ مُتَعَارِفًا وَسُمِّيَ الْبَائِنُ وَالْحَرَامُ وَنَحْوُهُمَا كِنَايَاتِ الطَّلَاقِ مَجَازًا لِاَنَّهَا مَعْلُوْمَةُ الْمَعَانِي شَابَهَتْ الْكِنَايَاتُ فَسُمِّيَتْ بِذَالِكَ مَجَازًا وَلِهٰذَا الْاِبْهَامُ اُحْتِيْجَ اِلَى النِّيَّةِ فَاِذَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ وَجَبَ الْعَمَلُ بِمَوْجِبَاتِهَامِنْ غَيْرِاَنْ تُجْعَلَ عِبَارَةً عَنِ الصَّرِيْحِ وِلِذَالِكَ جَعَلْنَا هَا بَوَائِنَ

ترجمه: دکنایه حکم دا دې چه په لفظ دکنایه باندې به عمل نه واجبیږي مګر په نیت سره ځکه کنایه مستترالمراد وي او کنایه دمجازپه شان ده دهغې دمتعارف کیدو نه مخکښې. اولفظ دبائن حرام او د دې په شان دالفاظو نوم مجازًا، کنایات طلاق کیښودل شوي دې. ځکه چه د دې الفاظو، معاني معلومې دی لیکن ابهام په هغه محل کښې دې چه دهغې سره دا الفاظ متصل کیږي او په کوم کښې چه دا الفاظ عمل کوي نو د دغه ابهام د وجې نه دا الفاظ دکنایاتو سره مشابه شو، او مجازًا دهغه الفاظو نوم کنایه کیښودلې شو، او دهغه ابهام د وجې نه دا الفاظ نیت ته نه دی محتاج پس کله چه دنیت د وجې نه ابهام زائل شي نو د دې الفاظو په موجباتو باندې به عمل کول واجب وي بغیر ددې نه چه دا الفاظ دصریح نه عبارت واخستلې شي په دې وجه دا الفاظ بائن ثابت شوي دي.

تشریح: فاضل مصنف رحمه الله خو د کنایه حکم ذکر کړې دې لیکن د هغې تعریف ئې نه دې ذکر کړې مولانامحمد یعقوب بناني رحمه الله د دې وجه بیانولو سره فرمائیلي دي چه مصنف رحمه الله دکنایه تعریف اونه کړو دې طرف ته ئې اشاره کړې ده چه دکنایه دافرادو معاني داسې، مستتراوپټ دی لکه څنګه چه دکنائي تعریف مستتراوپټ دې لیکن داسې هم نه چه مصنف رحمه الله دکنایه تعریف ته بالکل التفات نه دې کړې بلکه په مینځ دبیان کښې "**لانه مستترالمراد**" وئیلو سره تعریف طرف ته ئې اشاره کړې ده، بهرحال کنایه هغه لفظ دې چه دهغې مراد پټ وي او بغیر

دقرينې نه په پوهه کښې نه راځي.کـ - برابره ده حقيقت وی يا مجاز وی او د کنايه حکم دا دې چه هغې باندې عمل کول په هغه وخت واجبيږی کله چه دمتکلم دطرفه نيت اوموندل شی يا د نيت قائم مقام دلالت کول وغيره څه شې اوموندې شی او د دې وجه دا ده چه دکنايه مرادپټ وی لهذا ددې دواضح کولو لپاره متکلم دطرفه نيت موندل ضروری دی، اوکه نيت ئې نه وی نو دنيت قائم مقام دې څه شې وی چه په هغې باندې دلالت کوی.

نوکه چا دخپل ژوند ملګری ته"انت بائن" اووئيل نو په محض تکلم سره طلاق نه واقع کيږی، بلکه يا خو به خاوند دطلاقونيت کړې وی يا د نيت قائم مقام مثلاً دلالت غضب يا مذاکره دطلاقو به موجود وی که دنيت او دلالت نه څه شې موجود وی نو طلاق واقع کيږی ګنی طلاق نه واقع کيږی، دکتاب مصنف دوئيلی دی چه مجاز کله دخلقوپه مينځ کښې متعارف نه وی هغه وخته پورې مجاز هم کنايه وی ليکن کله چه دغه خلقو ته متعارف شی نو دا کنايه نه پاتې کيږی بلکه صريح کيږی څکه متکلم کله چه دخپل کلام نه مجازی معنی اراده کوی نو ګويا هغه دسامع نه دخپل مراد پټ ساتلو کوشش کوی او دمتکلم دمراد په سلسله کښې سامع متردد وی اوکله چه داسې ده نو مجاز کنايه وی ليکن داخبره هغه وخته پورې وی څوپورې چه مجازدخلقو په مينځ کښې متعارف نه وی ګنې دمتعارف کيدو نه پس مجاز هم صريح وی ددې نه دا خبره هم واضحه کيږی چه کنايه چه څنګه په حقيقت کښې موجوديږی دغه شان په مجاز کښې هم موجوديږی.د"**وسمی البائن والحرام**" نه ديو سوال جواب ورکړې شوې دې.

سوال دا دې چه تا اووئيل کنايه هغه ده چه دهغې معنی او مراد پټ وی او دطلاق بائن الفاظ مثلاً بائن،حرام بتة،بتلة داسې وی چه دهغې نه دهريوې معنی او مراد معلوم وی لکه چه بائن،د بينونت نه ماخوذ دې او د دې معنی دجداکيدلو ده.حرام دحرمت نه ماخوذ دې او د هغې معنی دبندولو او منع کولو ده.بتة،دبت نه ماخوذ دې چه دهغې معنی دپريکولو ده او بتلة دبتل نه ماخوذ ده چه دهغې معنی دجدا کولو او پريکولو ده.بهرحال د دې الفاظو دهر يو معنی معلوم ده او په دغه مانيو کښې دا الفاظ صراحةً مستعمل هم وی او کله چه داسې ده نو دا الفاظ کنايات ثابتول څنګه صحيح کيږی د دې جواب دا دې چه دا الفاظ دکناياتو په نوم باندې موسوم کول په طريقه دمجاز دی نه په طريقه د حقيقت څکه د دې الفاظو معانې خو معلومې دی په دې کښې هيڅ قسم ابهام نشته ليکن په هغې محل کښې ابهام وی چه هغې سره دا الفاظ متصل کيږی او په هغې کښې عمل کوی مثلاً د انت بائن معنی خو معلومه ده ليکن په کوم محل يعنی په زنانه کښې چه بينونت او جدائی واقع کيږی په دې کښې ابهام دې معلومه نه ده چه دا ښځه دمال نه جدا ده يا د جمال نه جدا ده د خاندا نه جدا ده يا دخاوند نه جدا ده پس ددې ابهام د وجې مذکوره الفاظ چونکه دحقيقی کنايې مشابه شو په دې وجه مجازاً مذکوره الفاظ دکناياتو په نوم سره موسوم شوې دی يعنی مشبه به(حقيقی کنايه) ذکر شوه او مشبه (مذکوره الفاظ) مراد اخستل شوې ده او د دې ابهام د وجې د طلاق واقع کولو په سلسله کښې خاوند نيت ته محتاجيږی دا خبره ياد

ساته چه خاوند دَنیت محتاج په دې وجه نه دې چه دا الفاظ کنیات دی بلکه په دې وجه محتاجیږی چه دا متعین شی چه بینونت اوجدائی دکوم شی نه واقع کول غواړی دځپل ځان نه ئې جدا کول او رشته دَ زوجیت ختمول غواړی پس کله ئې چه رشتې دزوجیت نه دجدا کولو نیت کړې وی نو دَ خاوند دَ دې نیت نه مذکور ابهام لرې کیږی او دا الفاظ بذاتها په خپل موجباتو او مقتضیاتو کښې عامل کیږی لکه دَنیت په وخت دَدې الفاظو په ذریعه طلاق بائن واقع کیږی ځکه دَ دې الفاظو مدلول دَطلاق بائن په صورت کښې متحقق کیږی دَطلاق رجعی په صورت کښې نه متحقق کیږی،بهرحال دا الفاظ بذاتها عامل دی داسې نه چه دا الفاظ حقیقی کنایات دی ځکه که دا الفاظ حقیقی کنایات شی نو دَالفاظ دَصریح طلاق کنایه کیږی او په دې الفاظو طلاق رجعی واقع کیږی ځکه دا الفاظ مکنی کیږی.او لفظ دَطلاق وئیلو سره مکنی عنه اراده کیږی،یعنی مکنی دَمکنی عنه عمل کوی لهذا دَمذکوره الفاظو نه مثلاً "انت بائن" وئیلو سره "انت طالق" مراد وی او "انت بائن" هغه عمل کوی کوم عمل چه "انت طالق" کوی او دَ صریح طلاق کیدو د وجې په "انت طالق" چونکه رجعی واقع کیږی په دې وجه په "انت بائن" هم طلاق رجعی واقع کیږی.حالانکه دَ دې قائل هیڅوک نه دې بهرحال کله چه دا الفاظ بذاتها عامل دی او دَصریح طلاقونه کنایه نه شوه نو دا الفاظ بوائن کیږی،یعنی په دې الفاظو سره طلاق بائن واقع کیږی،دا مصنف رحمه الله په دې طور سره وئیلي دی چه کله دَنیت په ذریعه ابهام لرې شو نو دَدې الفاظو عمل بذاتها دَهغې په مقتضیاتو کښې واجبیږی،بغیر دَدې نه چه دا الفاظ دې دَ صریح طلاقونو کنایه کړې شی او په دې وجه سره مونږ دا الفاظ بائن کړل،یعنی دَدې په ذریعه طلاق بائن واقع کیږی،او طلاق رجعی نه واقع کیږی.

اِلَّافِی قَوْلِ الرَّجُلِ اِعْتَدِّیْ لِاَنَّ الْحَقِیْقَةُ لِلْحِسَابِ وَلَااَثَرَ لِذٰلِكَ فِی النِّكَاحِ وَالْاِعْتِدَادُ یَحْتَمِلُ اَنْ یُّرَادَبِهٖ مَایُعَدُّمِنْ غَیْرِ الْاِقْرَاءِ فَاِذَا نَوَی الْاَقْرَاءَ وَزَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّیَّةِ وَجَبَ بِهِ الطَّلَاقُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ اِقْتِضَاءً وَقَبْلَ الدُّخُوْلِ جُعِلَ مُسْتَعَارًا مَحْضًا عَنِ الطَّلَاقِ لَاَنَّهٗ سَبَبُهٗ فَاُسْتُعِیْرَالْحُکْمُ لِسَبَبِهٖ

ترجمه: مگر دَسړی په قول "اعتدی" کښې ځکه چه دَ دې قول،حقیقت دَحساب لپاره دې او دَ نکاح په ختمولو کښې حساب ته هیڅ دخل نه وی او اعتداد دَ دې خبرې احتمال لری چه دَ دې نه دَ حیض نه علاوه دَ بل څه څیز شمارلو اراده او کړې شی پس کله چه قائل (په خپل دې قول) دَ حیض نیت اوکړو او په نیت سره ابهام لرې شو نو په دې قول سره دَ دخول نه پس طلاق په طریقه دَ اقتضاء ثابتیږی او دَ دخول نه مخکښې دا قول دَطلاقونه مستعار کړې شوې دې ځکه دا قول دَطلاقو سبب دې پس حکم دَ دې سبب لپاره مستعار کړې شوې دې

تشریح: دا عبارت دَمصنف رحمه الله دَمخکښې قول "جعلناهابوائن" نه استثناء ده او مطلب دا دې

چه دَ طلاقو ټول الفاظ ،کنایات بائن دی ،یعنې په دې سره طلاق بائن واقع کيږی ،سوا دَ درې(۳) الفاظونه (۱) اعتدی (۲) استبرائی رحمک (۳) أنت واحدة ،دادری الفاظ دکنایاتو نه دی مګر ددې باوجود په دې طلاق رجعی واقع کيږی نه دا طلاق بائن ،ځکه په دې درې الفاظو سره دَ طلاق واقع کولو په صورت کښې لفظ دَ طلاق مقدر کيږی ،او په لفظ دَ طلاق سره طلاق رجعی واقع کيږی ،لهذا په دې درې الفاظو سره مفهوم دې دَهغې حقیقی معنی دَشمار کولو ده ، لکه دَ **اعتدی مالك** معنی ده ته خپل مال شمار کړه او دې حقیقی معنی یعنی شمارل دَنکاح په منقطع کولو او ملک نکاح زائل کولو کښې هيڅ دخل نشته یعنی دَاعتداد حقیقی معنی سره دنکاح ختمیدل او ملک نکاح زائل کیدل لازم نه راځی او کله چه داسې ده نو لفظ دَاعتدی په طلاق واقع کولو کښې بذات خود عامل نه دې لکه چه "**انت بائن**" او "**انت حرام**" وغیره الفاظ بذات خود عامل دی بلکه لفظ دَطلاق چه دَاعتدی نه مخکښې یا روسته مقدر کيږی ،هغه عامل وی ،ځکه چه لفظ دَاعتدی دَ دوو(۲) خبرو احتمال لری ،یو خو دا چه ته دَحیض نه سوا نور ځیزونه شمار کړه ،مثلاً الله چه تاته کوم نعمتونه درکړې دی هغه شمار کړه یا خاوند چه کوم انعامات په تا باندې کړې دی هغه شمار کړه دویم دا چه دَ عدت نه دَفارغیدو لپاره درې حیضه شمار کړه ،بهرحال نو دَمتکلم مراد مبهم او سمتر دې لیکن متکلم چه کله دا نیت کړې وی چه دَ عدت نه دَ فارغیدو لپاره درې حیضه شمار کړه نو دَ دې نیت نه ابهام لرې شو او دَمتکلم مراد منکشف شو او کله چه دَنیت د وجې مذکور ابهام لرې شو او دَمتکلم مراد واضح شو نو دَ زنا نه دَمدخول بهاکیدو په صورت کښې دَ لفظ دَاعتدی نه طلاق په طریقه دَاقتضاء ثابتيږی ،یعنی اقتضاء لفظ دَ طلاق مقدر کيږی ،او په طلاق واقع کولو کښې دغه لفظ دَ طلاقو به عامل وی په دې طور باندې چه دَلفظ اعتدی په ذریعه خاوند ښځې ښځې ته دَ عدت تیرولو حکم ورکړې دې او دَ عدت تیرولو حکم دَسبقت طلاق تقاضه کوی یعنی عدت بغیر دَطلاق نه نه واجبيږی لهذا دَ عدت تیرولو حکم صحیح کولو لپاره دَ دې نه مخکښې دَطلاقو اعتبار کول ضروری وی ،او تقدیر دَعبارت دا کيږی "**اعتدی لانی طلقتك**" ته عدت تیر کړه ځکه ما طلاق ورکړې دې یا "**کونی طالقاثم اعتدی**" ته طلاق والا یئ ځه بیا عدت تیر کړه ،یا "**طلقی ثم اعتدی**" ته خپل ځان طلاقه کړه بیا عدت تیر کړه.

بهرحال په درې صورتونو کښې لفظ دَاعتدی نه مخکښې یا روسته په طریقه دَاقتضاء سره لفظ دَطلاق مقدر کيږی ،او په لفظ دَ طلاق سره طلاق رجعی واقع کيږی ،لهذا په لفظ دَاعتدی دَتکلم کولو په صورت کښې هم طلاق رجعی واقع کيږی دا ته داسې هم وئیلې شی چه دَعدت تیرولوحکم صحیح کولو ضرورت له مخه لفظ دَطلاق مقدر منل ضروری وی او کوم شې چه ضرورتاً مقدر او ملحوظ وی هغه په قدر دَ ضرورت ثابتيږی او ضرورت په یو رجعی طلاق ثابتولو سره پوره کيږی ،لهذا دلته نه دَ وصف زائد یعنی بینونت ثابتولو ضرورت نشته او نه دَ عدد زائد یعنی دَ یو نه زیات طلاق ثابتولو ضرورت شته بلکه صرف یو طلاق رجعی ثابتول کافی دی او که ښځه غیر مدخول بها وې نو هغه چونکه محل

عدت نه وي او د هغې په حق کښې عدت نه ثابتيږي. په دې وجه د دې په حق کښې دا و ئيل نه صحيح کيږي چه خاوند هغې ته د عدت نه د فارغيدو لپاره د حيض شمارلو او کله چه د غير مدخول بها له عدت نه د فارغيدو لپاره د حيض شمار لو حکم کول ممکن نه دی نو د لفظ اعتدی نه په طريقه د اقتضاء سره طلاق هم نه ثابتيږي ځکه د عدت ،تيرولو حکم ورکول د سبقت طلاق تقاضا کوی، او بغير مدخول بها باندې عدت نه واجب کيږي لهذا دې ته د عدت تيرولو حکم ورکول د سبقت طلاق تقاضې هم نه کوی، بلکه د خاوند قول **اعتدی** د طلاق نه مستعار کيږي، يعنی د **اعتدی** نه مجازاً **کونی طالق** يا **طلقی نفسک** مراد کيږي او وجه د مجاز دا ده چه طلاق د عدت سبب دې، او عدت مسبب دې او زنانه غيرمدخول بها کيدلو د وجې نه مسبب (عدت) مراد اخستل چونکه ممکن نه دی په دې وجه مجازاً سبب (طلاق) مراد کيږي، او بغير مدخول بها باندې طلاق واقع کيږي، مګر چونکه بغير مدخول بها ښځه باندې د عدت د نه واجب کيدو د وجې نه کوم طلاق واقع کيږي. هغه بائن وی. په دې وجه دلته هم بغير مدخول بها ښځه باندې طلاق بائن واقع کيږي واضحه دې وی چه مونږه د **اعتدی** نه مجازاً **کونی طالقاً** يا **طلقی نفسک** په دې وجه مراد اخستې چه د سبب او مسبب دواړو په صيغو کښې يوشان والی راشي يعنی په امر کيدو کښې دواړه شريک شی ورنه که د اعتدی نه: انت طالق: يا انت مطلقة: مراد اخستی ،نو مقصد اګر که په دې صورت کښې هم حاصليږي ليکن په دواړو کښې يو شان والې پاتې نه شو بلکه اختلاف راغې ځکه اعتدی امر دې او انت طالق او انت مطلقة خبر دې دلته دوه اعتراضونه وارد کيدې شي يو خو دا چه طلاق قبل الدخول د وجوب عدت سبب نه دې لهذا د مصنف رحمه الله مطلقاً طلاقو لره د عدت سبب ثابتول څنګه صحيح کيږي، دويم اعتراض دا دې چه د اهل اصول په نزد د سبب استعاره، مسبب لپاره خو جائز ده ليکن د مسبب استعاره سبب لپاره جائز نه ده لکه چه مخکښې تيرشوې دی يعنی سبب وئيلو سره مجازاً مسبب مراد اخستل خو جائز دې ليکن مسبب وئيلو سره سبب مراد اخستل جائز نه دی او کله چه دا سې ده نو عدت (مسبب) وئيلو سره سبب مراد اخستل جائز نه دی او کله چه دا سې ده نو عدت (مسبب) وئيلو سره طلاق (سبب) مراد اخستل څنګه صحيح کيږي، د اولنی اعتراض جواب دا دې چه طلاق فی الجملة د عدت سبب دې او په استعاره کښې نفس سببيت معتبر دې په محل د استعاره کښې د سببيت کيدل ضروری نه دی پس دلته هم په محل د استعاره يعنی غير مدخول بها کښې طلاق اګر چه د عدت سبب نه دې ليکن په بل ځائې يعنی مدخول بها کښې طلاق د عدت سبب دې او د استعارې لپاره دومره کافی ده.

د دويم اعتراض جواب دا دې چه مسبب وئيلو سره سبب مراد اخستل په هغه صورت کښې جائز دی. کله چه مسبب د سبب سره خاص وی لکه چه مخکښې تيرشو ،او دلته دا خبره موجود ده ځکه عدت باالاصل او بالذات د طلاقو سره خاص دې، بغير طلاق کښې باالذات عدت نه موندل کيږي دلته دا سوال کيدې شی چه که د چامنکوحه وينزه ازاده شی نو هغې ته خيارعتق حاصليږي پس دې ښځې که خپل ځان مختار کړو او نکاح ئې ختمه کړه نو په دې

باندي عدت واجبیږي دغه شان که دکومي زنانه خاوند مړ شی نو په دي زنانه باندي هم عدت واجبیږي حالانکه دواړو صورتونو کښي طلاق نه دي موندل شوي دي دواړو مثالونو نه معلومه شوه چه عدت طلاقو سره خاص نه دي ددي جواب دا دي چه مونږ دا بیان کړي دي چه عدت بالاصل او باالذات دطلاقو سره خاص دي.او تبعاً او مشابهةً بغیر دطلاقو کښي هم عدت موندي شی لکه په معتقه زنانه باندي چه کوم عدت واجب کیږی هغه بالاصل او بالذات نه واجب کیږی،بلکه خیار عتق چونکه دطلاقو مشابه وی په دي وجه دخیار عتق د وجي نه په معتقه باندي عدت واجب کړي شو ،او د خاوند دمرګ په صورت کښي چه کوم عدت واجب کیږی هغه دبراءت رحم معلومولو لپاره نه بلکه(داحداد) یعنی دغم او خفګان تیرولو په غرض واجب کیږی،لهذا دا په واقع کښي عدت نه کیږی،دا وجه ده چه دا عدت میاشتو سره مشروع شوي دي.نه د حیض سره.

وَكَذَالِكَ قَوْلُهُ اِسْتَبْرِئِی رَحِمَكَ

ترجمه: او دغه شان د ده قول استبرئی رحمك.

تشریح: دهغي درې(۳) الفاظو د کنایاتو نه چه دهغي په ذریعه طلاق رجعی واقع کیږی.بل لفظ"استبرائی رحمك" دي،ددي معنی ده"**اطلبی براءة رحمك**" ته دخپل رحم براءت او پاکی طلب کړه.او په دي کښي دوه احتماله دي یو احتمال خو دا دي چه دا طلب د وطی دبل بچی لپاره شی.یعنی خاوند اووئیل چه ته د حیض په ذریعه خپل رحم پاک کړه د دي لپاره چه زه جماع اوکړم او بیا د دي په نتیجه کښي بچی پیدا شی او دویم احتمال دا دي چه د دویم خاوند د نکاح لپاره خپل رحم پاک کړه د نیت نه مخکښي اګر چه د دي کلام مرادهم مبهم او مستتر وو لیکن کله چه متکلم د دویم احتمال نیت اوکړو نو مذکور ابهام لرې شو او د ښځي د مدخول بها کیدو په صورت کښي د دي کلام نه اقتضاء طلاق ثابت شو،په دي طور باندي چه د استبرئی رحمک په ذریعه خاوند خپلي ښځي ته د بل سړی سره د نکاح کولو لپاره د براءت رحم حکم کړي دي،او دي مقصد لپاره د براءت رحم امر کول په هغه وخت صحیح کیږی کله چه خاوند طلاق ورکړي وی پس په دي صورت کښي تقدیر د عبارت دا شو"**استبرئی رحمك لاجل نکاح زوج آخر لانی طلقتك**" ته دبل خاوند سره د نکاح کولو لپاره خپل رحم پاک کړه،ځکه تاله ماطلاق درکړي دي.

بهرحال دلته هم لفظ د طلاق مقدر دي او په لفظ د طلاق سره طلاق رجعی واقع کیږی.لهذا استبرئی رحمک په ذریعه دطلاق واقع کولو په صورت کښي هم طلاق رجعی واقع کیږی،اوکه ښځه غیر مدخول بهاوی نو په دي صورت "**استبرئی رحمك**"چه دهغي حاصل عدت تیرول دی دطلاق نه مستعار کیږی یعنی"**استبرئی رحمك**" نه مجازاً،"**کونی طالقاً**" مرادیږی،او وجه دمجاز هغه ده چه د اعتدی د لاندي تیروته یعنی استبرئی رحمک چه د هغي حاصل عدت تیرول دی.مسبب دي،او طلاق سبب دي او مسبب که د سبب سره خاص وی لکه چه دلته دي نو مسبب وئیلو سره مجازاً سبب مراد اخستل جائز دی.

لهذا دلته هم مسبب يعني استبرئي رحمک وئيلو سره سبب يعني کوني طالقاً مراد اخستل جائز دي او په دې کوني طالقاً سره طلاق واقع کيږي مګر غير مدخول بها ښځه باندې چه کوم يو طلاق واقع کيږي هغه چونکه بائن وي په دې وجه دلته هم په دې غير مدخول بها ښځه باندې طلاق بائن واقع کيږي،نه طلاق رجعي.پاتې شوه دا خبره چه غير مدخول بها ته دَ خطاب کولو په صورت کښې دَاستبرئي رحمک نه دَ دويم احتمال نيت کول دَ سبقت طلاق تقاضي ولې نه کوي نو دَ دې جواب دا دې چه دَ استبرئي رحمک حاصل عدت تيرول دي او بغير مدخول بها باندې عدت نه واجب کيږي،لهذا براءت رحم طلب کولو لپاره يعني دَ عدت تيرولو لپاره په استبرئي رحمک سره غير مدخول بها ته خطاب کول هم نه صحيح کيږي،او کله چه دا صحيح نه ده نو دَ استبرئي رحمک نه مجازاً کوني طالقاً مراد اخستلي کيږي.

وَقَدْجَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ اَنَّ النَّبِي ﷺ قَالَ لِسَوْدَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا اِعْتَدِّى ثُمَّ رَاجَعَهَا

ترجمه: او په دې حديث وادر شوي دي چه رسول الله ﷺ سوده بنت زمعه رضی الله عنها ته فرمائيلي دي **اعتدى** بيا پيغمبر ﷺ هغې ته رجوع کړې د ه.

تشريح: په دې عبارت کښې مصنف رحمه الله په لفظ دَ اعتدى طلاق رجعي واقع کيدو باندې دَمسلم شريف دَ يو حديث نه استدلال کړې دې حاصل دَاستدلال دا دې چه يو ځل رسول الله ﷺ سودة بنت ذمعه کره تشريف راوړو،پيغمبر ﷺ اوليدل چه سودة دَ جنګ بدر په مقتولينو اقرباؤباندې ژاړي او دَ مکې دَ مشرکينو په اشعارو سره ئې مرثيه کوله نو پيغمبر ﷺ ته دا خبره ناخوښه شوه نو هغه دې ته اووئيل **اعتدى** يعني په کلمه دَ اعتدى سره ئې طلاق ورکړو سودة رضی الله عنها ډيره نادمه شوه او رسول الله ﷺ ته ئې سفارش اوکړو او خپل نمبر ئې عائشې رضی الله عنها ته ورکړو او وې وئيل اې دَ الله رسوله! زما ارزو خو صرف دا وه چه زه دَ قيامت په ورځ ستا په بيبيانو کښې پاځم پس دَ الله رسول ﷺ دَ سودې درخواست قبول کړو او رجوع ئې اوکړه دې حديث نه معلوم شوه چه په اعتدى باندې طلاق رجعي واقع کيږي ځکه رجعت دَ طلاق رجعي نه پس وي نه دَ طلاق بائن نه پس محشي فرمائيلي دي که مصنف رحمه الله دَاستدلال دَ **وکـذالك قولـه استبرئي رحمـك** نه مخکښې ذکر کړې وې نو بهتر به وه ،او په ترتيب کلام به برقرار پاتې وې ليکن پته نشته چه داسې ئې ولې اونه کړه دَخادم په پوهه کښې دا خبره راځي چه استبرئي رحمک هم چونکه دَاعتدى په معنى دې په دې وجه په دواړو لفظونو سره طلاق رجعي کيدو باندې دَ دواړو لفظونو نه پس مصنف رحمه الله دَ حديث نه استدلال کړې دې.

وَكَذَالِكَ اَنْتَ وَاحِدَةٌ يَحْتَمِلُ نَعْتًا لِلْمُطَلَّقَةِ وَيَحْتَمِلُ صِفَةً لِلْمَرْاَةِفَاِذَا زَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ كَانَ دَلَالَةٌ عَلَى الصَّرِيْحِ لَاعَامِلاً بِمَوْجَبِهِ

ترجمه: او دغه شان انت واحدة دَطلقة دَ نعت احتمال لري او دَ مراة دَ صفت احتمال لري. پس کله چه په نيت سره ابهام لرې شي نو دا کلام به په صريح طلاق باندې دليل وي. په خپل موجب سره به عامل نه وي.

تشريح: دَ مذکوره درې کلماتو نه دريمه کلمه "انت واحدة" ده لفظ دَ واحدة که مرفوع وي يا منصوب وي يا موقوف وي په درې واړو صورتونو کښې دَ طلاقو په نيت سره طلاق رجعي واقع کيږي. ځکه په دې کښې هم دوه احتماله دي يو احتمال خو دا دې چه لفظ دَواحدة په طريقه دَ خذف موصوف دَ طلقة په معنى دَ طلاق صفت ثابت شي په دې صورت کښې به تقدير دَعبارت دا وي انت طلقة واحدة مګر چونکه زنانه بذات خود نه طلاق نه ده بلکه طالق کيږي په دې وجه دَ انت طلقة واحدة نه مراد "**انت طالق طلقة واحدة**" کيږي. بهرحال لفظ دَ واحدة په طريقه دَحذف موصوف دَطلقة صفت واقع کيدو احتمال لري. او تقدير دَعبارت دي، "**انت طلقة واحدة**" پس موصوف حذف کړې شو او صفت دَهغې قائم مقام کړې شو، يالفظ **واحدة** لره مضاف او مضاف اليه لره دَ حذف کولو په طريقه باندې دَ طلقة صفت اومنل شي په دې صورت کښې به تقدير دَ عبارت دا شي، "**انت ذات طلقة واحدة**" پس مضاف(ذات) او مضاف اليه (**طلقة**) خذف کړې شو او دَ مضاف اليه صفت(واحدة) دَمضاف قائم مقام کړې شو دا داسې هم وئيلې شي چه مضاف(ذات) حذف کولو سره مضاف اليه (**طلقة**) دهغې قائم مقام کړې شو بيا موصوف (**طلقة**) حذف کولو سره صفت(واحدة) دَهغې قائم مقام کړې شو. دويم احتمال دا دې چه واحدة دَزنانه صفت اومنلې شي، په دې صورت کښې معنى کيږي، ته يو اځې ئې يعنى ته په مال اوجمال کښې يو اځې ئې غرض دا چه په دې کلام کښې هم چونکه دوه احتماله دي او په يو باندې هم قرينه نه ده موجود په دې وجه دَ دې کلام مراد هم مبهم او مستتر دې او کله چه متکلم دَ اول احتمال نيت کړې وي نو دَ صفت ذکر دَ موصوف يعنى طلقة بمعنى دَ طلاق په وجود باندې دليل دې، پس لکه څنګه چه په صريح طلاقو باندې طلاق رجعي واقع کيږي، دغه شان دې کلام سره هم طلاق رجعي واقع کيږي، مصنفؒ وئيلى دى چه "**انت واحدة**" دَنکاح ختمولو په سلسله کښې په داسې شان عامل دې لکه چه خادم ذکر کړل، ګينې دکلام دَ خپل موجب او مقتضى په اعتبار سره عامل نه دې ځکه دَ دې کلام موجب خو توحد دې او توحد ته دَ نکاح په ختمولو کښې هيڅ دخل نشته. بعضې حضرات وائي چه واحدة که مرفوع اووئيلې شي نو طلاق نه واقع کيږي اګر که متکلم دَطلاقو نيت کړې وي ځکه په دې صورت کښې لفظ دَ واحدة دَطلقة صفت نه واقع کيږي بلکه دَانت مبتداء خبر واقع کيږي، اومعنى دا کيږي ته يو اځې ئې يعنى حسن او جمال يا مال کښې يو اځې يئ، پس په دې صورت کښې به دَ دې دَ حسن او جمال يامال بيان وي او دَ حسن او جمال په بيان سره هيڅ طلاق نه واقع کيږي لهذا په دې هم طلاق نه واقع کيږي او که لفظ واحده په نصب سره اووئيلې شي نو ضرور بالضرور طلاق واقع کيږي، اګر چه دَطلاقونيت نه وي کړې شوې ځکه په دې صورت کښې لفظ دَ "واحدة" صرف دَ طلقة صفت واقع کيدې شي او دَ طلاق دَ لفظ نه بلانيت هم چونکه طلاق واقع کيږي، په دې وجه دې

کلام سره هم بلانیت طلاق واقع کیږی.او که واحدة وقف یعنی سکون سره اووئیلي شي نو دي کلام نه د طلاقو وقوع د نیت محتاج ده د عامة المشائخ مذهب هغه دي کوم چه په ابتداء کښي بیان شو.یعنی رفع،نصب او سکون دري واړو صورتونو کښي د طلاقو وقوع د نیت محتاج ده اود اعرابو هیڅ اعتبار نشته ځکه عوام په وجوه اعراب کښي په امتیاز کولو باندي قادر نه وی لهذا وجوه د اعراب ته اعتبار نشته

په کلام کښي صریح راجح دي

ثُمَّ الاَصْلُ فِي الْكَلَامِ الصَّرِيْحُ فَاَمَّا الْكِنَايَةُ فَفِيْهَا ضَرْبُ قُصُوْرٍ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ يَقْصِرُ عَنِ الْبَيَانِ بِدُوْنِ النِّيَّةِ وَظَهَرَ هٰذَا التَّفَاوُتُ فِيْمَا يُدْرَءُ بِالشُّبُهَاتِ حَتّٰى اَنَّ الْمُقِرَّ عَلٰى نَفْسِهِ بِبَعْضِ الْاَسْبَابِ الْمُوْجِبَةِ لِلْعُقُوْبَةِ مَالَمْ يَذْكُرُ اللَّفْظَ الصَّرِيْحَ لايَسْتَوْجِبَ الْعُقُوْبَةُ

ترجمه: بیا په کلام کښي اصل صریح دي،او پاتي شوه کنایه نو په دي کښي یو قسم قصور دي د دي حیثیت نه چه هغه بغیر د نیت نه د بیان نه قاصر ده او دا تفاوت په هغي ځیزونو کښي ظاهریږی،چه په شبهاتو لري کیږی حتي چه د عقوبت واجبونکو اسبابو نه د یو سبب په خپل ذات باندي اقرار کونکي ترهغه پوري چه لفظِ صریح ذکر نه کړی.د عقوبت مستحق کیږی نه.

تشریح: مصنف رحمه الله وئیلی دی چه په کلام کښي صریح اصل دي، او کنایه خلاف اصل دي ځکه کلام د افهام او افاده لپاره موضوع وی او په دي مقصد کښي صریح اتم او اکمل دي او پاتي شوه کنایه نو هغه په مقصود د کلام یعنی افهام کښي اتم اکمل نه وی بلکه په دي کښي یو قسم قصور وی دا وجه ده چه کنایه په مقصود د کلام ثابتولو کښي نیت یا د نیت قائم مقام د دلالت حال و غیره محتاج وی او صریح د دي ځیزونو محتاج نه دی مصنف رحمه الله وائی چه د ظهور او خفاء په اعتبار سره د صریح او کنایه په مینځ کښي تفاوت په هغه حدود او کفاراتو کښي ظاهریږی کوم چه د شبهاتو د وجي نه لري کیږی په دي طور چه صریح کلام نه حدود او کفارات ثابتیږی او د کنایه نه نه ثابتیږی لکه چه یو کس په خپل ذات باندي د ځه داسي سبب اقرار اوکړو چه سبب د عقوبت واجبوی او اقرار ئي په لفظ صریح سره نه وی کړي بلکه په یو کنائي لفظ سره ئي کړي وی نو د دي اقرار د وجي نه دا کس د عقوبت مستحق کیږی نه مثلاً که یو کس د زنا د اقرار کولو لپاره اووئیل "انی جامعتُ فلانةً جماعاً حراماً" ما د فلانی ښځي سره په حرامه طریقه جماع کړي ده یا د واقعتها یا وطیتُها په ذریعه ئي اقرار اوکړو نو په ده باندي د زنا حد نه جاری کیږی ځکه دا الفاظ د زنا په معنی کښي صریح نه دی هو که نکتها ما د هغي سره بدکاری کړي ده یا "زنیتُ بها" په ذریعه اقرار اوکړی نو په مقر باندي حد د زنا جاری کیږی ځکه لفظ د "نکحت" او لفظ د "زنا" د زنا په معنی کښي صریح دی که یو کس بل ته اووئیل "فجرت فلانةً" یا "جامعتها" نو په دي

ویونکی باندې حد قذف نه جاري کیږی ځکه دا الفاظ په حد قذف کښې صریح نه دی لیکن که ده "زنیتُ بها" یا "نکتها" اووئیل نو په ده باندې حد قذف جاري کیږی ځکه چه دا الفاظ په قذف کښې صریح دی دلته دا اعتراض کیدېشی چه که چا ،چاته د زنا په تهمت لږولو سره اووئیل "زنیت" تا زنا کړې ده او مخاطب نه علاوه یوبل سړی اووئیل "هوکماقلت" داهمدغه شان دي لکه چه تا اووئیل نو په دې مصدق یعنی "هوکماقلت" ویونکی باندې هم حد قذف جاری کیږی حالانکه "هوکماقلت" دَ زنا په تهمت لږولو کښې صریح نه دې دَ دې جواب دا دې چه دَ "کما" کاف دَتشبیه لپاره دې او زمونږ په نزد کاف تشبیهی په دې ټولو ځیزونو کښې عموم ثابتوی کوم چه دې سره متعلق دی نو اوس مطلب دا کیږی چه مصدق دا اووئیل چه واقعی ده زناکړې ده او متکلم چه څه اووئیل هغه بالکل صحیح دی،اوکله چه داسې ده نو "هو کماقلت" په دې ځائې کښې په قذف کښې صریح دې نه کنایه.هاتکه یو سړی چاته مخاطب کولو سره زنیت اووئیل او دَ مخاطب نه علاوه بل سړی دَ دې په جواب کښې "صدقت" اووئیل نو دې صدقت ویونکی باندې حد قذف نه جاری کیږی ځکه دې کښې چرته چه دا احتمال دې چه ته په تهمت لږولو کښې صادق یې،نوهلته دا هم احتمال دې چه ده متکلم ته دا وئیلي وی چه ته خو رشتنی سړې وې،تا داسې نامناسبه خبره دَژبې نه ولې ویستلي ده او دروغ دې ولې وئیلی دې په دې صورت کښې ظاهر ده چه دَ صدقت ویونکی له خوا نه دَ متکلم دخبرې تصدیق نه کیږی،بلکه تردید دې.بهرحال کله چه دا احتمال دې نو دا لفظ "صدقت" په قذف کښې صریح نه دې او کله چه دا لفظ صریح نه دې نو په دې لفظ "صدقت" ویونکی باندې حد قذف هم نه جاری کیږی.

څلورم تقسیم او ددې د څلورقسمونو (د عبارت النص، اشارة النص، دلالت النص او اقتضاء النص) بیان

وَالْقِسْمُ الرَّابِعُ فِی مَعْرِفَةِ الْوُقُوْفِ عَلٰی اَحْکَامِ النَّظْمِ وَهِیَ اَرْبَعَةٌ اَلْاِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِ وَبِاِشَارَةِ النَّصِ وَبِدَلَالَةِ النَّصِ وَبِاِقْتِضَائِهِ

ترجمه: اوڅلورم تقسیم په احکامو دَ نظم باندې دَ واقف کیدو دَانواعو دَ معرفت په(بیان) کښې دې او هغه انواع څلور دی.استدلال بعبارة النص،باشارة النص،بدلالة النص او باقتضاء النص.

تشریح: په تقسیمات اربعو کښې څلورم تقسیم په دې اعتبار سره دې چه مجتهد په احکام نظم یعنی دَنظم اولفظ په مراد باندې څنګه واقف کیږی.دَعبارة النص په طریقه یا دَ اشارة النص په طریقه یادَ دلالت النص په طریقه یا دَ اقتضاء النص په طریقه دلته دا اعتراض کیدې شی چه دا څلورم تقسیم دَ کتاب الله دَ تقسیم نه ګنړل صحیح نه دی ځکه دَ کتاب الله تقسیمات هغه دی کوم چه دَ نظم او معنی تقسیمات دی او څلورم تقسیم دَ وقوف تقسیم

دي او واقف كيدل دَ مجتهد صفت دي پس كله چه واقف كيدل دَ مجتهد صفت دي او څلورم تقسيم دَ وقوف تقسيم دي نو دا تقسيم رابع دَ كتاب الله دَ تقسيم نه ګڼړل څنګه صحيح كيږي دَ دي جواب دا دي چه دَ مراد نظم نه واقف كيدل اګر چه په ظاهر كښې دَ مجتهد صفت دي ليكن هغه دَ معنى دَ حال په طرف راجع وي يعني مجتهد ګورى چه معنى او مراد څنګه ثابت دي عبارة النص نه ثابت دى يا اشارة النص نه ثابت دى يا دلالت النص نه ثابت دى يا اقتضاء النص نه ثابت دى بيا دَ معنى په واسطه لفظ او نظم طرف ته راجع كيږي. يعني لفظ په دي معنى څنګه دلالت كوى عبارت النص سره دلالت كوى.يا اشارة النص سره دلالت كوى يا دلالت النص سره دلالت كوى يا اقيضاء النص سره دلالت كوى بهرحال دَ مجتهد وقوف چونكه دَ لفظ او معنى د واړو نه مستعاد دي په دي وجه ئي دا تقسيم هم دَ كتاب الله نه اوګڼړل شو مګر چونكه په دي تقسيم كښې معنى اصل او لفظ تابع دي په دي وجه دَ دي تقسيم جمله اقسام دَ معنى اقسام اوګڼړل شو .بعضې حضرات وائى چه اول دوه قسمونه (عبارة النص او اشارة النص) دَ نظم اقسام دى او اخرى دوه قسمونه(دلالت النص .اقتضاء النص،دَمعنى اقسام دى،ليكن تحقيقى خبره دا ده چه څلور واړه اقسام دَ دي نظم اقسام دى كوم چه په معنى باندې دال دى.يعني په تقسيم كښې نظم او معنى دواړه ملحوظ دى اصل خبره دا ده چه په دي څلورم تقسيم كښې دري څيزونه ملحوظ دى (١).استدلال (٢).نظم (٣) معنى پس د كومو خلقو نذر چه په استدلال پريوتې دي هغوى وئيلى دى چه دا څلور دَ استدلال اقسام دى او دَ چا نذر چه په نظم پريوتې هغوئ دا دَ نظم اقسام ګڼړلى دى او دَ چا نذر چه په معنى پريوتې هغوئ دا دَ معنى اقسام ګڼړلى دى او چا چه په نظم او معنى دواړو باندې نذر اچولې دى هغوى وئيلى دى چه په دي كښې بعض دَ نظم اقسام دى او بعض دَمعنى اقسام دى مګر صحيح خبره هغه ده چه مخكښې مونږ ذكر كړه چه دا څلور واړه دَ نظم اقسام دى كوم چه په معنى باندې دال دى غرض داچه دَ دي تقسيم دَلاندې هم څلور اقسام دى (١) استدلال بعبارة النص (٢) استدلال باشارة النص (٣).استدلال بدلالة النص (٤). استدلال باقتضاء النص او په دي څلورو كښې وجه دَ حصر دا ده چه دليل پيش كونكې به يادَنظم نه دليل پيش كوى يا دَ معنى نه كه اول وى نو دا استدلال بعبارع النص دي او كه ثاني وى نو دا استدلال باشارة النص دي اوكه دَمعنى نه دليل پيش كوى نو دَ دي هم دوه صورته دى دغه معنى به بغير دَ فكر او اجتهاد نه دَ دي نظم نه مفهوميږي يا نه كه اول وى نو دا استدلال بدلالة النص دي اوكه ثاني وى نو دَ دي هم دوه صورته دى په دي معنى باندې به دَ نظم صحت عقلاً يا شرعاً موقوف وى يا به نه وى كه اول وى نو دا استدلال باقتضاء النص دي اوكه ثاني وى نو دا دَ استدلال لات فاسدونه دي چه دَ هغې بيان به ان شاء الله راشي.

فوائد: دَ استدلال دوه اقسام دى (١).دَ اثر نه موثر طرف ته ذهن منتقل كيدل لكه دَلوګى ليدلو سره دَ ذهن منتقل كيدل اور طرف ته،دَ دي نوم استدلال **من المعلول الى العلة** دي څكه چه لوګې معلول او اور دَ هغې علت دي او دَ معلول نه په علت باندې استدلال كړې شوې دي (٢).دموثر نه اثر طرف ته دَ ذهن منتقل كيدل لكه دَ اور ليدلو سره ذهن لوګى طرف

نه منتقل کېدل دَ دې نوم په معلوم باندې استدلال شوې دې. دلته دویم قسم مراد دې ځکه دَ مجتهد مقصود دَ دلائلو په ذریعه احکام ثابتول دی یعنې دلائلو نه په احکام استدلال کېږی او دلیل چونکه مؤثر وی او حکم دَ دې اثر وی په دې وجه دَ موثر نه اثر باندې استدلال اوشو. او دا دویم قسم دې بهرحال دا خبره ثابته شوه چه دلته دَ استدلال دویم قسم مراد دې.

اَمَّا الْاَوَّلُ فَمَا مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهُ وَاُرِيْدَبِهٖ قَصْدًا

ترجمه: بهرحال اول نو هغه حکم دې چه دَ هغه لپاره کلام راوړې شوې وې او قصداً دَ کلام نه دَ هغې اراده شوې وی.

تشریح: دَتقسیم رابع اولنې قسم استدلال بعبارة النص دې، لیکن دلته اول نه مراد هغه حکم دې چه په عبارة النص سره ثابتیږی، پس په "**ماسیق الکلام له**" سره دَ دغه حکم تعریف کول مقصود دی دَعبارة النص یا استدلال بعبارة النص، تعریف کول مقصود نه دی ځکه "**ماسیق الکلام له**" سره دَ عبارة النص تعریف کول صحیح نه دی، او دَ نه صحیح کیدو وجه دا دچه عبارة دَ نظم نوم دې او ماسیق الکلام له(چالپاره چه کلام راوړې شوې وی) حکم دې او دَ نظم او حکم په مینځ کښې تبائن دې او دَ څه شی تعریف کول دَ هغه په مبائن سره صحیح نه وی لهذا دَ ماسیق الکلام له په ذریعه دَعبارة النص تعریف کول صحیح نه دی، او پاتې شو استدلال نو هغه خو فعل دَمجتهد دې یعنې دَ عبارت نه دَ استنباط نوم استدلال دې او ماسیق الکلام له دَ متکلم فعل دې او دَیو په فعل سره دَبل دَ فعل تعریف کول هم بې معنی وی. بهرحال ماسیق الکلام له سره نه خو دَ عبارة النص تعریف شوې دې او نه دَ استدلال بعبارة النص تعریف شوې دې. بلکه دَ هغې حکم تعریف شوې دې کوم چه دَ عبارة النص نه ثابتیږی، اوس تعریف دا شو چه هغه حکم چه عبارة النص نه ثابت شوې وې دا خیال ساته چه سوق(راوړل) په عبارة النص کښې هم کیږی او دَ تقسیم ثانی په دویم قسم یعنې نص کښې هم کیږی لیکن په عبارة النص کښې چه کوم سوق دې هغه دَ دې سوق نه عام دې کوم چه په نص کښې وی ځکه چه نص کښې چه کوم سوق دې هغه مقصود اصلی دې او په عبارة النص کښې چه کوم سوق دې هغه صرف مقصود وی برابره ده چه اصلی وی اوکه غیر اصلي وی دا په داسې شان په پوهه کښې راوله چه دَ نظم په اعتبار سره دَ کلام په معنی باندې دَ دلالت کولو درې مرتبې دی، دا کلام په معنی باندې داسې دلالت اوکړی چه هغه معنې مقصود اصلی وی لکه "**فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنی وثلث وربع**" په تعدد دَ ازواجو باندې دلالت کوی او دَ دې آیت مقصود اصلی هم دا دې(۲). کلام چه په کومه معنی دلالت کوی هغه دَ کلام دلول خو وی لیکن مقصود اصلی نه وی لکه چه دَ نکاح اباحت دَ دغې آیت هغه معنی دَ دې کلام مدلول خو نه وی لیکن دَ دې دَ مدلول دلوازمو نه وی لکه دَ سپی بیع حرامیدل دَ رسول الله ﷺ په قول "**ان من السحت ثمن الکلب**" سره ثابت دې په دې طور باندې چه پیغمبر ﷺ فرمائیلی دی چه دَ سپی قیمت حرام دې او دا خبره ظاهره ده چه کله دَ سپی قیمت حرام دې نو دَ دې اخستل خرڅول هم حرام دی غرض داچه دَ سپی بیع حرامیدل

دپیغمبر ﷺ د دې قول مدلول خو نه دې لیکن مدلول (ثمن کلب د حرامیدو لپاره) لازم ضرور دې رومبئ معنی په قطعي طور باندې د کلام مسوق له کیږي او دریمه معنی په قطعي طورباندې مسوق له نه کیږي او معنې ثانی من وجه مسوق له وي او من وجه نه د معنی د افادې اراده کیږي. یعنی دغه معنی دمتکلم مقصود وي او من وجه د مسوق نه کیدو وجه دا ده چه دا معنی د کلام مقصود اصلي نه ده بلکه د دې نه علاوه بله معنی مقصود اصلي ده پس دلته عبارت کښې د معنی لپاره د کلام مسوق کیدو مطلب دا دې چه کلام مطلقاً په خپل مفهوم اومعنی دلالت اوکړي برابره ده چه دغه معنی مقصود اصلي وي یا مقصود اصلي نه وي او کله چه داسې ده نو په دې تعریف کښې اول او دویم دواړه مرتبې داخلیږي نو که چا "فانکحوا ماطاب لکم.. الایة. نه د تعدد د ازواج په اباحت باندې استدلال اوکړو نو لکه څنګه چه دا د عبارة النص په ذریعه استدلال کول دي دغه شان که چا د دې آیت نه دنکاح په اباحت باندې استدلال اوکړو نو دا به هم د عبارة النص په ذریعه استدلال وي نه د اشارة النص په ذریعه.او په نص کښې چه کوم سوق دې د دې مطلب دا دې چه کلام په کومه معنې باندې دلالت اوکړي.دغه معنی د دې کلام مقصود اصلي وي پس د نص په تعریف کښې دمراتب ثلثونه صرف رومبئ مرتبه داخلیږي لکه ایت "فانکحواماطاب لکم" دتعدد د ازواجو په سلسله کښې نص دې او د اباحت دنکاح په سلسله کښې ظاهر دې.په دې وجه چه د دې آیت په ذریعه تعدد د ازواجو بیانول مقصود اصلي دی.اباحت د نکاح بیانول مقصود دی خو مقصود اصلي نه دی مصنفؒ په بیان شوی تعریف کښې. د "ارید به قصداً" جملې د "ماسیق الکلام له" دتوضیح او تشریح لپاره ذکر کړې شو.څکه چه "ماسیق الکلام له" پخپله دمعنی په مقصود کیدو باندې دلالت کوی لکه چه زمونږ دمخکنی تقریر نه واضح ده.

وَالْإِشَارَةُ مِثْلُ الْاَوَّلِ اِلَّا اَنَّهُ مَاسِيْقَ الْكَلَامُ لَهُ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ الاية سِيْقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ اِيْجَابِ سَهْمٍ مِنَ الْغَنِيْمَةِ لَهُمْ وَفِيْهِ اِشَارَةٌ اِلٰى زَوَالِ اَمْلَاكِهِمْ اِلَى الْكُفَّارِ وَهُمَا سَوَاءٌ فِي اِيْجَابِ الْحُكْمِ اِلَّا اَنَّ الاَوَّلَ اَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ

ترجمه: او اشارة النص هغه دې چه د اول په شان د نظم نه ثابت وي.مګر کلام دهغې لپاره نه وي راوړې شوې لکه د الله تعالی په قول **للفقراء المهاجرین الذین الایة** کښې چه کلام د دې خبرې د بیانولو لپاره راوړې شوې دې چه په مال غنیمت کښې د فقراؤ لپاره حصه واجب ده او په دې کښې دې خبرې ته اشاره ده چه د دوئ ملک زائل شو،کفاروطرف ته منتقل شو،او دا دواړه د حکم په واجبولو کښې برابر دی،مګر دتعارض په وخت کښې اول د زیات حقدار دې.

تشریح: دتقسیم رابع دویم قسم استدلال باشارة النص دې دلته هم هغه حکم مراد دې کوم چه اشارة النص نه ثابتیږي،اوتعریف ئې دا دې چه هغه حکم چه داشارة النص نه ثابت وي هغه

دي چه دَ اول په شان دَنظم نه ثابت وي يعنې لکه څنګه چه عبارة النص نه ثابت شوي حکم ثابت باالنظم وي هم دارنګ دَاشارة النص نه ثابت شوي حکم هم،ثابت باالنظم وي،البته دَاشارة النص نه ثابت شوي حکم لپاره کلام نه شي راوړلې کيدي حاصل دا چه دَاشارة النص نه ثابت شوي حکم اګر چه دَنظم نه ثابت او مفهوم وي ليکن هغه نه خو دَ کلام نه مقصود وي او نه کلام دي لپاره راوړلي کيدي شي او نه هغه من کل وجه ظاهروي په حسياتو کښې دَ دې مثال دا دي چه يو سړی بالاراده په نيغ نذر سره بل سړی ته اوکتل دَ دې سره بلا اراده اخوا دېخوا خلق هم په نذر راځی نو بالاراده کتل دَعبارت النص په مرتبه کښې دی او بلاارادہ نذر راتلل دَ اشارة النص په مرتبه کښې دي دَ اشارة النص مثال بيانولو سره مصنف رحمه الله دَالله تعالی دا قول پيش کړې دي "للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم" (پ۲۸،رکوع۴) دا جمله دَ "ولذی القربی واليتامی والمساکين وابن السبيل" نه بدله ده،يا بغير دَ واو نه په اول باندې معطوف دې په دواړو صورتونو کښې دَ آيت مقصد دَخمس مصارف بيانول دی، لکه فرمائيلی دی چه دَ خمس مصارف دا دی (۱). دَ رسول الله صلی الله علیه وسلم قرابت دار (۲) يتيم ماشوم (۳) مساکين (۴) مسافر (۵) او په خاص طور باندې هغه فقراء چه هغوئ خپل کورونه او کاروبار هر څه پريخودې وی بهرحال دَ دې کلام مقصد دا دې چه فقراء مهاجرينو لپاره په مال غنيمت کښې حصه واجب ده او کلام دې مقصد لپاره راوړې شوي دي ،لهذا فقراء مهاجرينو لپاره دَ مال غنيمت نه دَ حصې واجبېدل دَ عبارة النص نه ثابتيږی ليکن په دې کلام کښې دې خبرې طرف ته اشاره هم ده چه دَ مهاجرينو هغه مال چه په مکه کښې پاتې شوي دې دَ مهاجرينو دَ ملک نه وتلې دې او دَ کفار مکه په ملک کښې داخل شو ځکه چه بعض مهاجرين مکه کښې دَ اموالو او املاکو خاوندان وو ليکن دَ دې باوجود الله تعالی دَ دوئ نوم فقراء ايخودې دې او فرمائيلی ئې دی "للفقراء المهاجرين الذين "الاية" او دَ فقر حقيقت دا دې چه ملک زائل شی يعنې دَ زوال ملک نوم فقر دې دَ مال نه دَ قبضې لرې کيدو نوم فقر نه دې دا وجه ده چه دَ مسافر په قبضه کښې که مال نه وی بلکه دَ ده په کور کښې مال وی نو ده ته غنی وئيلې شي او په ده باندې زکوة واجبيږی دې نه دا خبره ثابته شوه چه دَ دوې په مالونو باندې دکفار مکه دَ غلبې د وجې نه دَ دوې ملک زائل شو او دَ دوئ مالونه دَ کفارو په ملک کښې دَاخل شو پس کله چه په دې آيت کښې دَ مهاجرينو دَ اموالو نه دَ دوئ ملک زائل کيدو طرف ته اشاره ده او دا خبره "للفقراء" صيغې نه مفهوم ده او دَ کلام مقصود او مسوق نه ده نو دَ مکې دَ اموالونه دَمهاجرينو دَ ملک زائل کيدل او دَ کفارو په ملک کښې راتلل،دَاشارة النص نه ثابتيږی امام شافعی رحمه الله فرمائيلي دی چه په مذکوره آيت کښې مهاجرينو ته مجازاً فقراء وئيلې شوېدی،ځکه چه کوم مال په مکه کښې وو هغه دَ مهاجرينو په ملک کښې وو مګر چونکه دغه حضرات په مدينه کښې حقيقةً محتاج وو او دَ خپل دې مال نه ئې فائده نه شوه اخستې کوم مال چه په مکه کښې وو په دې وجه هغوی ته مجازاً فقراء اووئيلې شو ،لکه چه کفارو ته دَ خپل غوږونو ،سترګو او ژبو نه دَ صحيح فائدې نه اخستو دوجې دَ الله تعالی په قول "صم بکم عمی فهم لايعقلون"

کښې مجازاً "صم، بکم، عمی" او عدیم العقل سره موسوم کړې شو
غرض دا چه مهاجرین حقیقةً فقراء نه وو بلکه مجازاً ورته فقراء او وئیلې شو .او کله چه داسې ده نو دا آیت دَ اشارة النص په ذریعه په دې خبره دلالت نه کوی چه مکه کښې دَ موجود مالونو دَ مهاجرینو ملک زائل شو او دَ کفارو په ملک کښې ثابت شو .زمونږ دَ طرفه دا جواب دې چه تر څو پورې په حقیقت باندې عمل کول ممکن وی مجاز طرف ته رجوع کول خلاف اصل دې نو چونکه دلته مهاجرین حقیقة فقراء ګڼړل ممکن دی لکه مونږ بیان کړې دې په دې وجه مهاجرین مجازاً فقراء ګڼړل د خلاف اصل ارتکاب کول هیڅ قسم مناسب نه دی دَ حسامی مصنف وائی چه عبارت النص او اشارة النص په حکم ثابتولو کښې برابر دی ځکه دَ دې دواړو نه دَ هر یو په ذریعه چه کوم حکم ثابتیږی هغه په نفس نظم سره ثابتیږی،او دواړه قطعی الدلالة علی المراد دی یعنی په مراد باندې دواړو دلالت قطعی وی البته که دواړو دلالتونو کښې تعارض واقع شی نو عبارت النص به په اشارة النص باندې ترجیح حاصل وی، ځکه عبارت النص سره چه کوم حکم ثابتیږی هغه مقصود هم وی او کلام دَ هغې لپاره راوړلې کیدې هم شی دَ دې برخلاف کوم حکم چه په اشارة النص ثابتیږی هغه نه مقصود وی ا و نه کلام دَ هغې لپاره راوړل کیږی او کله چه داسې ده نو په عبارت النص سره ثابت شوې حکم اقوی وی او په اشارة النص سره ثابت شوې حکم غیر اقوی وی او اقوی دَ غیر اقوی نه راجح وی لهذا په عبارت النص سره ثابت شوې حکم راجح وی په دې دواړو کښې دَتعارض مثال دَ زنانو په حقله دَ رسول الله ﷺ دا قول دې **"انهن ناقصات عقل و دین فقیل ومانقصان دینهن قال تقعد احدهن فی فعربیتها شطر عمرهالاتصوم ولاتصلی"**
پیغمبر ﷺ فرمائیلی دی چه زنانه ناقصات عقل هم دی او ناقصات دین هم او وئیل شو چه دَ دوئ نقصان دَ دین څه دې پیغمبر ﷺ چه دَ دوئ نه یوه زنانه خپله نیمه زندګی په کور کښې ناسته وی نه روژه نیسی نه مونځ کوی دا حدیث دَزنانو دَنقصان دین بیانولو لپاره راوړې شوې دې لهذا دا حدیث دَزنانو دَ نقصان دین دَ بیانولو لپاره عبارت النص دې مګر په دې حدیث کښې دې خبرې ته هم اشاره ده چه اکثره موده دَ حیض پنځلس(۱۵) ورځې دَ حیض زمانه شمارشوه.بهرحال اکثر موده دحیض په سلسله کښې دا حدیث دَ ابو امامة الباهلی ﷺ چه "**اقل الحیض ثلثة ایام واکثرهاعشرة ایام**" معارض دې او دَ ابو امامة دا حدیث دَ عبارت النص دَ قبیلې نه دې،لهذا دَ ابو امامة دا حدیث به راجح کیږی او اکثره موده دَ حیض به لس(۱۰) ورځې شمارلې کیږی.

وَاَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَمَا ثَبَتَ بمعنی النَّصِّ لُغَةً اِسْتِنْبَاطًا بِالرَّاْيِ كَالنَّهْيِ عَنِ التَّافِيْفِ يُوْقَفُ بِهٖ عَلٰى حُرْمَةِ الضَّرْبِ مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةِ التَّاَمُّلِ وَالْاِجْتِهَادِ وَالثَّابِتُ بِدَلَالَتِ النَّصِّ مِثْلُ الثَّابِتِ بِالْاِشَارَةِ حَتّٰى صَحَّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكِفَارَاتِ بِدَلَالَتِ النُّصُوْصِ اِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ دُوْنَ الْاِشَارَةِ

ترجمه: او هر چه ثابت بدلالة النص دي نو دا هغه حکم دي چه دَ معنی دَ نص نه لغةً ثابت وی نه چه رائي سره اجتهاد وی لکه نهی عن التافیف په هغه حال کښي چه د دي په ذریعه دَتامل او اجتهاد د وجي نه بغیر دَ ضرب نه په حرمت باندي واقفیت کیږی او ثابت بدلالة النص په شان دَ ثابت باشارة النص دي حتی چه په دلالاتو دَ نصوصو سره دَ حدودو او کفاراتو ثابتول صحیح دی مگر دَ تعارض په وخت کښي دَ اشارة النص نه کمتر دي.

تشریح: دَتقسیم رابع دریم قسم دلالة النص دي او په دلالت النص باندي ثابت شوي څیز هغه حکم دي چه دَ معنی دَ نص نه لغةً ثابت وی او دَ مجتهد اجتهاد ته په دي کښي هیڅ دخل نه وی مصنف رحمه الله دَ دلالت النص په تعریف کښي دَ نص دَمعنی قید لږولو سره عبارت النص او اشارت النص دَ تعریف نه خارج کړل ځکه دَ دي دواړو ثبوت دَ نظم نه کیږی نه دَ معنی نه لیکن دا خیال ساته چه دلته دَ معنی نه هغه معنی لغوی مراد نه ده کوم چه دَ نظم موضوع له ده ځکه چه دا معنی خو دَ عبارت النص دَ قبیلي نه ده بلکه هغه التزامی معنی مراد ده چه د لغة نه مفهومیږی مثلاً چاته اووئیل شو "اضرب خالداً" ته خالد اووهه نو دَ دي نه لغةً داخبره مفهومیږی چه خالد ته الم او تکلیف اوورسوه حالانکه دا لفظ صورت دَ ضرب (وهلو) لپاره وضع شوي دي برابره ده چه تکلیف اورسیږی یا اونه رسیږی دغه شان "ولاتقل لهما اف" کښي دَ اُف معنی موضوع له، کلمه دَ اُف باندي تلفظ کول دی لیکن معنی التزامی چه دَ لغة نه مفهومیږی هغه ایلام دي بهرحال دَ دلالت النص په تعریف کښي دَ معنی نه هغه معنی التزامی مراد ده کومه چه دَ معنی دَ لفظ نه لغة مفهومیږی هغه معنی مراد نه ده کومه چه د لفظ موضوع له وی، حاصل دا چه دَ دلالت النص نه ثابت شوي حکم دَ معنی لغوی نه خو مستفاد وی لیکن بعینه معنی لغوی نه وی او دَ عبارت النص نه ثابت شوي حکم بعینه معنی لغوی وی دَ نص دَ معنی دَ قید په ذریعه لکه څنګه چه عبارت النص او اشارة النص خارج شو، هم دغه شان محذوف هم خارجیږی ځکه چه دَمحذوف ثبوت هم نه دَنفس نص نه کیږی نه دَ معنی دَ نص نه او وجه دا ده چه محذوف کاالمذکور وی. دَ دلالت النص په تعریف کښي دَ لغةً دَ معنی دَ نص تمیز دي او مراد دا دي چه دلالت النص نه ثابتیدونکي حکم په پوهه لغت باندي موقوف وی په شریعت او عقل باندي موقوف نه وی او کله چه داسي ده نو دَ لغةً قید په ذریعه مقتضي دَ دلالت النص دَ تعریف نه خارجیږی ځکه مقتضی شرعاً ثابتیږی یا عقلاً لغة نه ثابتیږی دَ لغةً دَ قید په ذریعه دَ دلالت النص دَ تعریف نه قیاس هم خارجیږی ځکه چه قیاس هم لغةً نه ثابتیږی، دَ مصنف رحمه الله قول "لااستنباطا بالرئ" دَ لغةً تاکید دي او په هغه خلقو باندي رد دي چه دلالت النص قیاس جلی ګڼړی دَ دي حضراتو دلیل دا دي چه دلالت النص کښي دَ حکم ثبوت دَ معنی لازم په معرفت باندي موقوف وی پس په دلالت النص کښي یو خو اصل یعني لغوی دَ هغي فرع یعنی معنی لازم وي او یو دَ دي په مینځ کښي علت مشترکه وی (مثلاً تافیف (کلمه دَ اف وئیل) اصل دي او ضرب او شتم (معنی لازم) فرع ده او مورپلار ته تکلیف رسول علت مشترکه دي یعنی لکه څنګه چه د مورپلار دَ اذیت په وجه دَ هغوئ مخکښي کلمه دَ اف وئیلو نه منع شوي ده دغه شان ضرب او شتم نه هم منع

شوي ده بهرحال کله چه دلته اصل او فرع او علت مشترکه ټول موجود دی نو دَ قیاس معنی متحقق شوه او دَ دلالت النص دلالت چونکه ظاهر دي په دي وجه دَ دي نوم قیاس جلي تجویز کړي شو. دَ مصنف رحمه الله دَ رد کولو وجه دا ده چه دَ دلالة النص او قیاس په مینځ کښي په یو څو وجوهو سره فرق دي اول فرق خو دا دي چه قیاس بالعموم ظنی وی او دلالت النص قطعی وی دویم فرق دا دي چه قیا س باندي صرف مجتهد پوهیږی او دلالت النص هر کس پیژني څوک چه دَ ژبي والا وی او لغت نه واقف وی دریم فرق دا دي چه منکرین قیاس هم دَ دلالت النص نه انکارنه کوی څلورم فرق دا دي چه دلالة ا لنص دَ اول نه مشروع دي او قیاس وروستومشروع شوي دي په دي څلور خبرو کښي فرق دَ دي خبري علامه ده چه دَ دلالت ا لنص قیاس نه دي بلکه قیاس جدا څیز دي او دلالت النص جدا څیز دي مصنف رحمه الله دَ دلالت النص مثال بیانولو سره فرمائیلی دی لکه دَ مورپلار مخکښي کلمه دَ ا ف وئیلو نه منع کول دَ اجتهاد او تامل نه بغیر دَ دي نه دامعلومیږی چه دَ مورپلار سره دَ وهلو او کنځلو معامله کول هم حرام او ممنوع دی ځکه دَ الله تعالی دَ دي قول **ولاتقل لهما اف** معنی موضوع له دا ده چه دَ مورپلار په مخکښي په کلمه دَ اف تکلم مه کوه او دا عبارت النص دي او دي لغوی معنی سره لازماً دا خبره هم مفهوم ده چه مورپلار ته په وهلو او کنځلو او نورو طریقو سره ایذاء مه رسوه دي دویمي معني لره دَ پیژندلو لپاره دَ څه اجتهاد . نذر او فکر هم ضرورت نشته بلکه هر هغه سړي چه دَ لغات عرب نه واقف وی اګر چه مجتهد نه وی ددي کلام اوریدو نه معلوموی چه ضرب او شتم هم حرام او منهی عنه دي او دا دلالت النص دي.

غرض داچه د مذکور کلام نه دا خبره ثابته شوه چه په طریقه دَ عبارت النص په کلمه دَ اُف تکلم کول حرام او ممنوع دی،اوپه طریقه دَ دلالت النص،ضرب اوشتم او هرهغه طریقه اختیارول حرام دی.دکومي نه چه مورپلار ته ضرر او تکلیف رسیږی.دَ مصنف رحمه الله په بیان کړی مثال کښي څه قدري مسامحه ده په دي طور چه مصنف رحمه الله دَ کلمي دَ اُف وئیلو نه منع کولو لپاره دَ دلالت النص مثال ګرځولي دي حالانکه دَ اُف دَ کلمي وئیلو نه منع عبارت النص دي.نه دلالت النص بهتر دا وه چه مصنف رحمه الله دا وئیلي دي، "**كحرمة الضرب الذى يوقف عليه من النهى عن التافيف**" یعني دَ دلالت النص په شان دَ هغه ضرب حرامیدل چه دهغي علم دَ نهی عن التافیف نه وي په دي صورت کښي دَ ضرب او شتم حرامیدل دَ دلالت النص مثال کیده.صحیح وو ځکه دَضرب او شتم حرمت دَ دلالت النص نه ثابت دي نه دَ نهی عن التافیف نه.مصنف رحمه الله دلالت النص لره دَ قیاس منونکو حضراتو قول رد کولو سره وائي چه دلالة النص او اشارة النص دواړه په قطعی کیدو کښي برابر دی،یعني لکه څنګه چه دَاشارة النص نه ثابت شوي حکم قطعی وی.دغه شان دَ دلالت النص نه ثابت شوي حکم هم قطعی وي حالانکه قیاس بالعموم ظنی وی پس که دلالت النص دَ قیاس نوم وي نو دلالت النص به هم دَ قیاس په شان ظنی وي دغه شان دلالت النص او اشارة النص په دي خبره کښي هم یو شان دی چه د واړه نص ته مضاف کیږی،دَ دي په عکس قیاس دي چه هغه رائي طرف ته مضاف کیږی پس دلالت النص که دَ قیاس نوم وي نو دَ قیاس په شان رائي طرف ته به

مضاف کيدو بهرحال دلالت النص او اشارة النص دواړه قطعي الدلالة او مقيد لليقين دی،دا وجه ده چه حدود او کفارات لکه څرنګه چه دَ اشارة النص په ذريعه ثابتيږی دغه شان دَ دلالت النص په ذريعه هم ثابتيږی حالانکه دَ قياس په ذريعه دَ حدود او کفاراتو ثابتول صحيح نه دی ځکه چه قياس دَ مفيد للظن کيدو په وجه دَ شبهې حامل وی او شبهاتو سره حدود او کفارات نه ثابتيږی بلکه ساقطيږی په دې وجه دَ قياس په ذريعه حدود او کفارات نه ثابتيږی او په دلالت النص کښې دَ قطعي کيدو د وجې نه چونکه هيڅ قسم له شبه نه وی په دې وجه دَ دلالت النص په ذريعه حدود او کفارات ثابتيږی ،دا خيال ساتئ چه هر قياس ظني نه وی بلکه هغه قياس ظني وی بلکه هغه قياس ظني وی چه دهغه ثبوت دعلت مستنبطه نه وی ګينې دقياس ثبوت که دعلت منصوصه نه وی دَ هغه په قطعي الدلالة کيدو کښې او په حدود او کفاراتو ثابتولو کښې دَ دلالة النص مساوی او برابر دې ليکن که دا اعتراض اوکړئ شی چه خبر واحد هم دغسې دليل ظني دې چه په هغې کښې شبه نه وی مګر دَ دې باوجود په خبر واحد سره حدود او کفارات ثابتيږی نو ددې جواب دا کيږی چه دَ خبر واحد دَ ثبوت په طريقه کښې شبه وی نه په اصل حديث کښې ځکه حديث من حيث الحديث کښې هيڅ شبه نه وی کله چه اصل حديث کښې هيڅ شبه نه وی نو په دې سره حدود او کفاراتو ثابتولو باندې هم هيڅ اعتراض نه واقع کيږی ،دَ دې په خلاف قياس دې چه دَهغې په اصل کښې شبه وی لهذا دې سره حدود او کفارات ثبتول صحيح نه دی دَ دلالت النص په ذريعه دَ حدودو ثابتولو مثال دَ حضرت ماعزاسلمی رضی الله عنه نه علاوه په نورو خلقو باندې حد زنا يعنی رجم ثابتول دی په ماعز اسلمی رضی الله عنه باندې دَ حد زنا رجم،ثبوت په عبارة النص سره دې په دې طور باندې چه ماعزاسلمی رضی الله عنه دَ يو اجنبی ښځې سره زنا کولو نه پس په دربار رسالت کښې حاضر شو او دَ خپل جرم اعتراف ئې اوکړو څلورځله دَجرم دَاعتراف کولو نه پس پيغمبر صلی الله علیه وسلم حره(کاړجنه) زمکې ته بوتلو او دَ رجم امر ئې اوکړو او پيغمبر صلی الله علیه وسلم دَحکم مطابق رجم شو ،دا حديث دَماعز اسلمی رضی الله عنه په باره کښې چونکه منصوص دې په دې وجه په ماعزاسلمی رضی الله عنه باندې دَ حد زنا(رجم) اجراء او اثبات دَعبارت النص نه کيږی،مګر دا رجم ماعزاسلمی رضی الله عنه دَماعز کيدو يا دصحابی رسول کيدو د وجې نه دې شوې بلکه دَ محصن زانی کيدو د وجې نه شوې دې پس په طريقه دَ دلالت النص دا خبره ثابته شوه چه کوم سړې په حالت دَ احصان کښې زنا اوکړی هغه رجم کولې شی په هر زانی محصن باندې رجم دَ بل نص نه هم ثابت دې او هغه نص دادې "**الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله**" داآيت اګرچه منسوخ التلاوة دې ليکن دَ دې حکم باقی دې.

غرض داچه په زانی محصن باندې رجم په دلالت النص او عبارت النص دواړو طريقو سره ثابت دې او په دې کښې هيڅ حرج نشته.ځکه چه دا حکم دَ دوو دليلونو نه ثابت کيدې شی.دَ دلالت النص په ذريعه دَ کفارې ثابتولو مثال دا حديث دې کوم چه امام بخاری رحمه الله روايت کړې دې ،ابوهريره رضی الله عنه فرمائی چه يوه ورځ مونږ دَ پيغمبر صلی الله علیه وسلم مجلس کښې موجود وو اچانک يو سړې راغې وې وئيل دَ الله رسوله! زه هلاک شوم پيغمبر صلی الله علیه وسلم

اوفرمائیل څه اوشو هغه اووئیل دَ رمضان د روژو په حالت کښې خپلې ښځې سره مې جماع کړې ده. پیغمبر پاک ﷺ اوفرمائیل تا سره دَ آزادولو لپاره غلام شته هغه اووئیل نه.
پیغمبر ﷺ اوفرمائیل مسلسل دَ دوه میاشتو روژو همت دې شته هغه اووئیل نه .
پیغمبر ﷺ اوفرمائیل آیا شپیتو مسکینانو لـه دَ خوراک ورکولو وسعت دې شته.هغه اووئیل نه.پیغمبر پاک ﷺ اوفرمائیل چه کینه لږ ساعت پس د پیغمبر پاک ﷺ په خدمت کښې کهجورې راغلې پیغمبر پاک ﷺ اوفرمائیل سوال کونکې چرته دې ده اووئیل دَ الله رسوله زه حاضر یم.رسول الله ﷺ اوفرمائیل څه دا یوسه او صدقه ئې کړه.هغه اووئیل اې دَ الله رسوله زما او زما دَ بچو نه زیات ضرورت مند څوک دې د دَه دې خبرې اوریدو سره پیغمبر ﷺ مسکې شو او وې فرمائیل دا کهجورې په خپل کور و الو باندې صدقه کړه.دې حدیث نه معلومه شوه چه عمداً روژه فاسدولو د وجې کفاره واجبیږی.
دا حدیث چونکه دَ یو اعرابی سړی باره کښې وارد شوې دې په دې وجه عمداً جماع کولو د وجې نه په دې اعرابی سړی باندې کفاره په طریقه دَعبارت النص ده او دَ ده په ښځه باندې بطریق دلالت النص ثابتیږی ځکه په اعرابی باندې کفاره په دې وجه واجب نه شوه چه دا اعرابی دې یا سړې دې بلکه دَ روژې دَ فاسدولو دَ جنآیت ارتکاب کولو د وجې نه واجب شوه لهذا دَ دې جنآیت صدور چه دَ هر کس نه وی په طریقه دَ دلالت النص باندې په هغه کفاره واجبیږی پس هغه زنانه چه دَ هغې سره مذکور اعرابی جماع کړې ده هغې هم چونکه دَ رمضان په میاشت کښې عمداً دَ روژې فاسدولو جنآیت ارتکاب کړې دې په دې وجه په طریقه دَ دلالت النص په هغې باندې هم کفاره دَ صوم واجبیږی هم دغه شان که دَ دې اعرابی نه علاوه بل چاجماع کولو سره عمداً دَ رمضان روژه فاسده کړه نو دَ جنآیت موندلو په وجې سره په طریقه دَ دلالت النص به په ده باندې هم کفاره صوم واجبیږی دغه شان زمونږ په نزد که چا عمداً خوراک څکاک،سره دَ رمضان روژه فاسده کړه نو په طریقه دَ دلالت النص سره په ده باندې هم دَ روژې کفاره واجبیږی ځکه په مذکور اعرابی باندې دَ کفارې وجوب په دې وجه اونه شو چه ده جماع کړې ده بلکه په دې وجه کیدې شی چه ده عمداً دَ روژې فاسدولو جنآیت ارتکاب کړې دې او دا علت په میاشت دَ رمضان کښې عمداً څکلو یا خوراک سره دَ روژې فاسدولو په صورت کښې هم متحقق دې لهذا عمداً خوراک څکاک سره دَ روژې فاسدولو په صورت کښې هم کفاره واجبیږی دَ امام شافعی رحمه الله خیال دا دې چه صرف دَ جماع کولو په صورت کښې کفاره واجبیږی او دَ خوراک څکاک په صورت کښې نه واجبیږی او دَ دوئ په نزد دَ دې وجه دا ده چه دَ کفارې وجوب دَ فساد صوم،علت نه دې بلکه جماع ده لهذا دَ جماع په صورت کښې کفاره واجبیږی او دَ جماع نه علاوه په نورو طریقو باندې دَ روژې په فاسدولو سره کفاره نه واجبیږی .مصنف رحمه الله دَ کتاب وئیلې دی چه اشارة النص او دلالة النص اګر چه په قطعی الدلالة کیدو کښې دواړه برابر دی لیکن دَ تعارض په وخت کښې دلالة النص دَ اشارة النص په نسبت سره کم دې یعنی که په دې دواړو دلالتونو کښې تعارض واقع شی نو په اشارت النص باندې عمل کول اولی کیږی،او دې ته به ترجیح حاصل وی دَ دې دلیل دا دې

چه اشارت النص کښې نظم او معنی لغوی دواړه موجود وی او په دلالت النص کښې صرف معنی لغوی موجود وی لهذا د دواړو معانیو په مینځ کښې تقابل شو او په اشارة النص کښې نظم بغیرد څه معارضې مرجوح شو. د نامي مصنف دلیل بیانولو سره داسې وئیلی دی چه اشارت النص نه چه کوم حکم ثابتیږی هغه د نظم نه لغةً بلاواسطه ثابتیږی او کوم حکم چه د دلالت النص نه ثابتیږی هغه د معنی التزامی په واسطه ثابتیږی او کوم شې چه بلاواسطه ثابتیږی هغه اقوی او راجح وی لهذا د اشارت النص نه ثابت شوې حکم اقوی او راجح شو. د دې دواړو په مینځ کښې د تعارض مثال دا دې چه الله تعالی د قتل خطاء په سلسله کښې فرمائیلی دی "**ومن قتل مومناً خطاءً فتحریر رقبةٍ مومنةٍ**" په دې آیت کښې په طریقه د عبارت النص خطاءً قتل کونکی باندې کفاره واجب شوې دد، امام شافعی رحمه الله د دې آیت نه په طریقه د دلالت سره په قاتل عمد باندې هم کفاره واجبیږی. او دا ئې فرمائیلی دی چه قاتل خطاءً کم درجه مجرم او جانی دې او عمداً قاتل غټ مجرم دې. پس کله چه په کم درجه مجرم باندې کفاره واجب ده نو غټ مجرم باندې به په ذدرجه اولی واجبیږی. حاصل دا چه د امام شافعی رحمه الله په نزد د قتل خطاء په مجرم باندې به په درجه اولی واجبیږی. حاصل دا چه د امام شافعی رحمه الله په نزد د قتل خطاء په صورت کښې د دلالت النص دې لیکن زمونږ له خوا نه د دې جواب دا دې چه د الله تعالی د قول "**ومن یقتل مومناً متعمداً فجزاءهٔ جهنم خالداً فیها**" نه په طریقه د دلالت النص دا خبره ثابته ده چه د قاتل عمداً سزاء همیشه لپاره دوزخ کښې پاتې کیدل دی او په آیت کښې د جزاء لفظ مذکور دې او جزاء نوم دې د کافی. لهذا په آیت کښې د جزاء نه پوره جزاء مراد ده او مطلب ئې دا دې چه د قاتل عمداً پوره جزاء دوزخ دې او کله چه پوره جزاء مراد ده او مطلب ئې دا دې چه د قاتل عمداً پوره جزاء دوزخ دې او کله چه پوره جزا دوزخ دې نو د دې نه علاوه د کفارې وغیره په صورت کښې بله څه جزاء نه واجبیږی ګوری د اول آیت نه په طریقه د دلالت النص په قاتل عمداً باندې د کفارې وجوب ثابت دې او د دویم آیت نه په طریقه د اشارة النص سره د کفارې عدم وجوب ثابت دې او د تعارض په صورت کښې چونکه اشارت النص ته ترجیح حاصله ده په دې وجه په اشارة النص باندې عمل کولو سره احنافو وئیلی دی چه په قاتل عمداً باندې کفاره نه واجبیږی، د احنافو په مذهب دا اعتراض کیدې شی چه د قاتل عمداً پوره جزاء چه کله دوزخ شوه او د دې نه علاوه د دې بله څه جزاء نشته نو بیا په قاتل عمداً باندې قصاص ولی واجب ده او په بعضې صورتونو کښې (مثلاً پلار خپل ځوې قتل کړی، یا قاتل د اولیاؤ د مقتول سره صلح اوکړی) دیت ولې واجبیږی. د دې جواب دا دې چه په آیت کښې خو کامل او پوره جزاء مراد ده لیکن په آیت کښې چه د کومې جزاء ذکر شوې دې هغه د فعل قتل جزاء ده یعنی د قتل عمد د فعل پوره جزاء دوزخ دې او د قتل جزاء نه ده بلکه د محل قتل یعنی د مقتول جزاء ده ځکه چه دا د اولیاؤ د مقتول حق دې او کله چه داسې ده نو د قصاص او دیت واجبیدل د دوزخ کامل او کافی جزاء کیدو منافی نه دی دویم جواب دا دې چه قصاص د بل نص نه ثابت دې. لکه د الله تعالی فرمان دې. "**وکتبنا علیهم فیها ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف الآیة**"

وَاَما الْمُقْتَضٰى فَزِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ ثَبَتَ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِمَا يَسْتَغْنِ عَنْهُ فَوَجَبَ تَقْدِيمُهُ لِتَصْحِيحِ الْمَنْصُوْصِ فَقَدْ اِقْتَضَاهُ النَّصُّ فَصَارَ الْمُقْتَضٰى بِحُكْمِهِ حُكْمًا لِلنَّصِّ وَالثَّابِتُ بِهِ يُعْدِلُ الثَّابِتَ بِدَلَالَةِ النَّصِّ اِلَّا عِنْدَ الْمُعَارِضَةِ بِهِ

ترجمه: اوهر چه مقتضی ده نو هغه په نص باندې داسې زیادت دې چه دَ منصوص علیه کیدو شرط جوړیدو سره ثابت شوي وي ځکه دَ منصوص علیه دَ مقتضی نه بې نیاز نه دې پس دمنصوص علیه د صحیح کولو لپاره دَ مقتضي تقدیم واجب دې ځکه چه نص دَ مقتضی تقاضه کړې ده، پس دَ مقتضی دَ خپل حکم سره دَ نص حکم شو او مقتضی سره ثابت شوې حکم دلالت النص سره دَ ثابتیدونکی حکم برابر دې مګر دَ دې سره دَ معارضې په وخت.

تشریح: دَتقسیم رابع څلورم قسم مقتضی (اسم مفعول) دې اومقتضی په منصوص علیه باندې دَ داسې څیز زیاتی کولو نوم دې کوم شې چه دَ منصوص علیه دَ صحیح کیدو شرط جوړیدو سره ثابت شوې وي ځکه منصوص علیه دَ دې زائد شی نه مستغنی نه دې بلکه دَ دې محتاج دې او نص چونکه دَدې زائد شی تقاضه کوی په دې وجه دغه زائد شې دَ منصوص علیه لپاره شرط دې او دَ شرط تقدیم په مشروط باندې ضروری دې، لهذا دَ مشروط (منصوص علیه) دَ صحیح کولو لپاره شرط (زائد شی) مقدم کول واجب دی، پس مقتضی دَ خپل حکم سره ملاویدو سره دَ نص حکم واقع کیږی، دَ دې تفصیل دا دې چه ډیر ځله نص یعنی کلام منصوص علیه شرعاً دَ دې خبرې تقاضه کوی چه یو زائد عبارت مقدر. اومنل شی ځکه که دا زائد عبارت مقدر اونه منلې شی نو کلام منصوص علیه لغوه کیږی، لهذا کلام منصوص علیه دَ لغوه کیدو نه دَ بچ کولو لپاره دَ دې زیادت مقدر منل ضروری دی په دې زیادتی باندې چونکه دَ کلام منصوص علیه صحت موقوف دې په دې وجه دغه زیادتی دَ کلام منصوص علیه لپاره شرط وی او دَ یو شی شرط په شی باندې مقدم وی لهذا دغه زیادتی په کلام منصوص علیه باندې مقدم وی پس دلته څلور امور دی یو هغه کلام منصوص علیه چه دَهغې صحت په دې زیادت موقوف دې دې ته مقتضی (بکسرالضاد) وئیلې شی او دویم هغه زیادتی ده چه په هغې باندې دَ کلام منصوص علیه صحت موقوف دې او کلام منصوص علیه لپاره دَ شرط درجه لری. دې ته مقتضی (بفتح الضاد) وئیلې شی دریم دَ شرع په دې خبره دلالت کول چه کلام منصوص علیه دَ دې زیادتی نه په غیر نه صحیح کیږی اقتضاء ده، بعض خلقو وئیلی دی چه دَ کلام منصوص علیه دا زیادتی طلب کول اقتضاء ده، اوبعضو وئیلی دی چه دَ مقتضی او مقتضی په مینځ کښې دَ نسبت نوم اقتضاء ده. دَدې درې اقوالو تعبیر اګر چه جُدا جُدا دې لیکن دَټولو حاصل یو دې څلورم هغه حکم چه دَ مقتضی نه ثابتیږی، مصنفؒ وئیلی دی چه مقتضی دَ خپل حکم سره یوځئ دَنص (کلام منصوص علیه) یعنی دَ مقتضی حکم واقع وي. او مقتضی طرف ته منسوب وي ځکه دمقتضی (بالفتح) حکم دمقتضی (بالفتح) تابع وی. او مقتضی (بالفتح)

دمقتضي(بالکسر) تابع وی پس مقتضي(بالفتح) دمقتضي(بالکسر) طرف ته بلاواسطه منسوب وی او د مقتضي (بالفتح) حکم د مقتضي (بالکسر) طرف ته دمقتضي(بالفتح) په واسطه منسوب وی که څوک دا اعتراض اوکړی چه مخکښې تامقتضي(بالفتح) دمقتضي (بالکسر) لپاره شرط منلې دې او شرط مقدم وی.لهذا مقتضي د مقتضي نه مقدم وی او دلته تا مقتضي د مقتضي دپاره حکم ثابت کړې دې،اوحکم مؤخر وی لهذا مقتضي به د مقتضي نه مقدم وی پس دیوشی مقدم کیدل اومؤخر کیدل لازم راغلل.حالانکه دا په هیڅ شان صحیح نه دی،ددې جواب دا دې چه دلته دوه اعتباره دی، لکه کلام منصوص علیه بمعنی دمقتضي (بالکسر) دصحت په اعتبارسره مقتضي(بالفتح) د مقتضي لپاره شرط او موقوف علیه دې او په دې اعتبار سره چه مقتضي (بالفتح) دمقتضي(بالکسر) په تبعیت کښې ثابتیږی،مقتضي د مقتضي حکم او د هغې فرع ده،پس مقتضي په مقتضي باندې په یو اعتبار سره یعنی د شرط کیدو په اعتبار سره مقدم وی او په بل اعتبار سره یعنی د حکم کیدو په اعتبار سره مؤخر وی او په دې کښې هیڅ حرج نشته

د مقتضي(بالفتح مثال دا دې چه یو سړې(چه په هغه کفاره یمین واجب ده) بل کس مخاطب کولو سره اووئیل "**اعتق عبدک عني بالف درهم**" ته خپل غلام څماله خوانه د یو زر روپو په عوض ازاد کړه هغه ازاد کړو،نو د قائل د طرفه گفاره د یمین ادا کیږی او په قائل باندې یو زر روپئ واجبیږی،او د دې غلام ولاء دې قائل ته ملاویږی.دقائل دا قول "اعتق عبدک عني بالف درهم" د بیع تقاضه کوی.گویا قائل دا وئیلی دی"**بع عبدک عني بالف درهم ثم کن وکیلي بالاعتاق**" ته خپل غلام په ما د یو زر درهم په عوض خرڅ کړه او بیا زما د طرفه وکیل جوړیدو سره دا غلام آزاد کړه ځکه که بیع مقدر او نه منل شي نو د رسول الله ﷺ د قول "**لاعتق فیما لا یملکه ابن ادم**" د وجې نه د قائل قول "**اعتق عبدک عني بالف درهم**" لغوه کیږی .لهذا د قائل قول د لغوه کیدو نه د بچ کولو لپاره بیع مقدر منل کیږی،پس د قائل دا قول یعنې امر بالاعتاق مقتضي (بالکسر) دې او بیع مقتضي(بالفتح) دې او د غلام ملک کوم چه د قائل لپاره ثابتیږی هغه د مقتضي(بالفتح) حکم دې او مقتضي (بالفتح) یعنې بیع او د هغې حکم یعنی ملک دواړه ملاویدو سره دمقتضي (بالکسر) حکم وي، لکه بیع امر بالاعتاق طرف ته بلاواسطه منسوب ده.اوملک امر بالاعتاق طرف ته د بیع په واسطه منسوب دې،غرض داچه په دې مثال کښې بیع داسې زائد څیز دې چه دصحت د عتق لپاره شرط جوړیدو سره ثابتیږی او شرط دشي،چونکه په شي مقدم وی په دې وجه بیع په صحت د عتق باندې مقدم ده او بیع او د هغې حکم یعنې ملک دذواړو ملاویدو سره د عتق حکم دې که څوک دا اعتراض اوکړی چه د عتق په ضمن کښې مذکوره بیع بغیر د ایجاب او قبول نه ده حالانکه ایجاب او قبول د ارکانو دبیع نه دې لهذا دا بیع صحیح کیدل نه وو پکار. د دې جواب دا دې چه مذکوره بیع قصداً او اصلاً نه ده ثابت شوې بلکه اقتضاءً او د عتق د تابع کیدو د وجې ثابت شوې ده او ایجاب او قبول د هغې بیع لپاره ضروری دی کومه بیع چه اصلاً او قصداً ثابت کیدې شی او کوم بیع چه ضمن

او تبعاً ثابت وی. دهغې لپاره ایجاب او قبول موندل ضروری نه وی لهذا ایجاب او قبول د نه موندلو د وجې نه په دې بیع باندې هیڅ اعتراض نه واقع کیږی په دې باندې قیاس کولو سره امام ابو یوسف رحمه الله فرمائیلی دی که چا اووئیل اعتق عبدک عنی او الف درهم ئې ذکر نه کړه نو په دې صورت دا کلام د هبې مقتضی کیږی او مطلب دا کیږی چه هب لی عبدک ثم کن وکیلی بالاعتاق ته ماته خپل غلام راهبه کړه بیا وکیل جوړیدو سره هغه ازاد کړه امام ابو یوسف رحمه الله فرمائیلی دی چه د هبې د تام کیدو لپاره اګرچه د موهوب له قبضه شرط ده لیکن لکه څنګه چه تبعا او اقتضاء بیع دقبضی دشرط نه مستغنی وی همدغه شان تبعاً او اقتضاءً ثابتیدونکې هبه هم د قبضې دشرط نه مستغنی وی. بهرحال په دې صورت کښې هم غلام د آمر د طرفه آزادیږی او ولاء به د آمر لپاره وی. امام ابوحنیفه رحمه الله ددې هبې قائل نه دې او وجه د فرق دا بیانوی چه په بیع کښې ایجاب او قبول د سقوط احتمال لری لکه بیع تعاطی کښې ایجاب او قبول ساقطیږی لیکن په هبه کښې قبضه په هیڅ حال کښې د سقوط احتمال نه لری پس کله چه په هبه کښې قبضه په هیڅ حال کښې د سقوط احتمال نه لری. نو د هبې لپاره په هرحال کښې قبضه شرط وی او په مذکوره هبه کښې چونکه قبضه موجود نه ده په دې وجه دا هبه صحیح نه ده او کله چه هبه صحیح نه شوه نو امر د غلام مالک هم نه دې او کله چه امر د غلام مالک نه شو نو دا غلام د امر د طرفه نه آزادیږی او د ا مر کفاره نه ادا کیږی بلکه د مامور د طرفه آزادیږی او دده ولاء د مامور لپاره ده.

مصنف رحمه الله فرمائیلی دی چه حکم قطعي ثابتولو کښې دلالت النص او مقتضی دواړه برابر وی. یعنې لکه څنګه چه په دلالت النص ثابت شوې حکم قطعي وی دغه شان په مقتضی سره ثابت شوې حکم هم قطعي وی هو که په دواړو کښې تعارض واقع شی نو دلالت النص په ترجیح حاصلیږی په مقتضی باندې یعنې په دلالت النص ثابت شوی حکم بائدې به عمل کیږی او په مقتضی باندې ثابت شوې حکم به متروک وی ځکه چه د دلالت النص نه کوم حکم ثابت کیږی هغه د هیڅ ضرورت دلاندې نه ثابتیږی بلکه علی الاطلاق ثابتیږی او مقتضی نه چه کوم حکم ثابیتیږی هغه د کلام منصوص علیه د صحیح کولو ضرورت لاندې ثابتیږی. د ضرورت نه علاوه د مقتضی نه هیڅ حکم نه ثابتیږی پس د دلالت النص نه ثابت شوې حکم اقوی شو او اقوی ته په غیراقوی باندې ترجیح ورکولئ کیږی. لهذا د دلالت النص نه ثابت شوې حکم راجح وی او د مقتضی نه ثابت شوې حکم مرجوح وی د دې دواړو په مینځ کښې د تعارض مثال دا دې چه ام قیس رسول الله صلی الله علیه وسلم نه د حیض د وینې باره کښې تپوس ا وکړو چه وینه د کپړو سره لږیدلې وی نو نبی کریم صلی الله علیه وسلم او فرمائیل اغسلیه بالماء (ابن ماجه. نسائی) د دې حدیث مقتضی په دې خبره دلالت کوی چه د اوبو نه نور سیال څیزونو د نجاست وینځل جائز نه دی ځکه په اوبو سره د وینځلو حکم د صحیح کیدو دې خبرې تقاضه کوی چه د اوبو نه علاوه په نورو څیزونو وینځل جائز نه دی لیکن دا حدیث په طریقه د دلالت النص سره په دې خبره دلالت کوی چه د اوبو نه علاوه په نورو سیال څیزونو سره وینځل هم جائز شی ځکه د حدیث مقصد. نجاست حقیقة زائل کول دی نه بعینه د اوبو استعمالول او دا

خو هر کس پیژني او دا مقصد داوبو نه علاوه نورو سیال څیزونو نه هم حاصلیږي.

غرض داچه د دې حدیث مقتضی دا خبره ثابتوي چه داوبو نه علاوه په نورسیال څیزونو سره دې هم تطهیرجائز نه شي او دهغه حدیث د دلالت نص نه ثابتیږي چه په نورو سیالو چیزونو باندې هم تطهیر حاصلیږي او مخکښې تیرشوچه دتعارض په وخت کښې دلالت النص ته ترجیح حاصله وي لهذا دلته هم دلالت النص ته ترجیح حاصله ده او د اوبو نه علاوه ټولو پاکو سیاال څیزونو سره ناپاکې کیرې وینځل جائز دي.

د مقتضی او محذوف په مینځ کښې فرق

وَقَدْ يَشْكِلُ عَلَى السَّامِعِ الفَصْلُ بَيْنَ الْمُقْتَضٰى وَالْمَحْذُوْفِ وَهُوَ ثَابِتٌ لُغَةً وَالْمُقْتَضٰى شَرْعًا وَاٰيَةُ ذَالِكَ اَنَّ مَا اِقْتَضٰى غَيْرَهُ ثَبَتَ عِنْدَ صِحَّةِ الْاِقْتِضَاءِ وَاِذَا كَانَ مَحْذُوْفًا فَقُدِّرَ مَذْكُوْرًا اِنْقَطَعَ عَنِ الْمَذْكُوْرِ كَمَافِى قَوْلِهِ تَعَالىٰ: وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ، فَاِنَّ السُّوَالَ يَتَحَوَّلُ عَنِ الْقَرْيَةِ اِلَى الْمَحْذُوْفِ وَهُوَ الْاَهْلُ عِنْدَ التَّصْرِيْحِ بِهِ ثُمَّ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصِّ لَايَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ حَتّٰى لَوْ حَلَفَ لَايَشْرَبُ وَنَوٰى شَرَابًا دُوْنَ شَرَابٍ لَاتَعْمَلُ نِيَّتُهُ لِاَنَّ الْمُقْتَضٰى لَاعُمُوْمَ لَهُ خِلَافًا لِلشَّافِعِيْ وَالتَّخْصِيْصُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ الْعُمُوْمَ وَكَذٰلِكَ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَايَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ لِاَنَّ مَعْنَى النَّصِّ اِذَا ثَبَتَ كَوْنُهُ عِلَّةً لَايَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ غَيْرَ عِلَّةٍ وَاَمَّا الثَّابِتُ بِاِشَارَةِ النَّصِّ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ عَاماً يُخَصُّ لِاَنَّهُ ثَابِتٌ بِصِيْغَةِ الْكَلَامِ وَالْعُمُوْمُ بِاِعْتِبَارِ الصِّيْغَةِ

ترجمه: اوکله د مقتضی او محذوف په مینځ کښې فرق په سامع باندې مشکل کیږي حالانکه محذوف لغةً ثابت وي او مقتضی شرعاً ثابت وي او د دې فرق علامه دا ده چه هغه شي چه د خپل غیر تقاضه ئې کړې ده دمقتِضی (بالفتح) د وجود په وخت ثابتیږي او د کلام منطوق چه د هغې محتاج وي کله چه هغه محذوف وي بیا هغه مذکور اومنلئ شی نو کلام د مذکور نه منقطع کیږي لکه چه د الله تعالی فرمان "واسئل القریه" کښې دي څکه سوال دا هل د تصریح په وخت دقریئې نه محذوف طرف ته منتقل کیږي بیاهغه حکم چه په مقتضی النص سره ثابت وي د تخصیص احتمال نه لري حتی که چاقسم اوخوړو چه څکاک به نه کوي او د یو مشروب نیت ئې اوکړو نه د بل نو د ده په نیت به عمل نه کیږي څکه د مقتضی لپاره عموم نه وي د امام شافعی رحمه الله اختلاف دي او د تخصیص په هغې څیز کښې وي کوم چه دعموم احتمال لري او دغه شان د دلالت النص نه ثابت کیدونکې حکم د تخصیص احتمال نه لري څکه د نص معنی دا ده چه کله د دې علت کیدل ثابت شو نو هغه د غیر علت کیدو احتمال نه لري او بهرحال اشارت النص نه ثابت شوې حکم د عام کیدو احتمال لري نو هغه

خاص هم وی ځکه چه هغه د کلام د صیغې نه ثابت دي او عموم د صیغې په اعتبار سره وی
تشریح: مقتضی او محذوف دواړو نه هر یو چونکه په عبارت کښې مذکور نه وی بلکه د کلام او عبارت د صحیح کولو لپاره په کلام کښې زائد یو څیز وی په دې وجه په سامع باندې د دې دواړو په مینځ کښې فرق کول ډیر زیات ګرانیږی، د دې ګرانئ پیش نظر د دې دواړو په مینځ کښې اول فرق دا دې چه محذوف لغةً ثابت وی او مقتضی شرعاً ثابته وی محذوف لغةً په دې وجه ثابت وی چه محذوف د هغې څیز نوم دې چه هغه د کلام نه د اختصار له مخه ساقط کولې شي او باقی کلام په دې دلالت کوی د دې نوم **لغةً** ثابتول دی بهرحال محذوف لغةً ثابت وی او مقتضی شرعاً ثابت وی یعنې د کلام صحت په مقتضی باندې شرعاً موقوف وی حاصل دا چه په کلام کښې زیادت که د څه حکم شرعی د وجې نه شوې وی نه د حکم لغوی د وجې نه نو دا زیادت د مقتضی د قبیلې نه دی او که د حکم لغوی د وجې نه شوی وی بیا نه د حکم شرعی دوجه نه نو دا زیادت د محذوف له قبیلې نه دی بعضې حضرات وائی چه مقتضی شرعاً یا عقلاً ثابت وی یعنی مقتضی هغه دی چه په هغه باندی د کلام صحت موقوف وی د متاخرینو مذهب دا دې چه د دې د واړو په مینځ کښې فرق دی لیکن د متقدمینو مذهب دا دې چه محذوف د مقتضی د قبیلې نه دی او د دې په مینځ کښې هیڅ فرق نشته.لکه دوئ د مقتضی تعریف کولو سره وئیلی دی چه کلام منطوق د شرعاً یا عقلاً یا لغةً صحیح کولو لپاره غیرمنطوق لره د منطوق ګرځولو نوم مقتضی دې پس دا تعریف د مقتضی درې واړو اقسامو ته شاملیږی، د دې قائلین د متاخرینو نه قاضی ابو زید دې د نامی مصنف د متقدمینو مذهب بیانولو سره فرمائیلی دی چه د کلام د صحیح کولو لپاره چه یو شي مقدر منلئ کیږی د هغې درې اقسام دی یو هغه چه د هغه صدق د متکلم په خاطر مقدر منلئ کیږی یعنی که په کلام کښې زائد لفظ مقدر او منلئ شي نو متکلم صادق کیږی ورنه کاذب کیږی لکه د رسول الله ﷺ حدیث مبارک دې **"رفع عن امتی الخطا"** بغیر د تقدیر نه د حدیث ترجمه دا ده چه زما د امت نه خطاء اوچته شوې ده.حالانکه دا غلطه ده ځکه د امت نه د خطاء صدور متحقق دې اوکه د خطاء نه مخکښې د عقاب وغیره لفظ مقدر اومنلئ شي نو ترجمه به داشي چه زما د امت نه په خطاء باندې مواخذه اخر وی او عذاب اوچت شوې دې یعنی په قیامت کښې الله تعالی خطاً په یو کار کولو باندې مواخذه نه کوی او دا صحیح دې بهرحال دلته د رسول الله ﷺ د صدق پیش نذر لفظ د عقاب مقدر منلئ شوې دې دویم هغه چه هغه د صحت کلام لپاره عقلاً م قدر منلئ شوې وی لکه **"واسئل القریة"** قریه نه تپوس اوکړه او دا ظاهر ده چه سوال د قریه نه نه کیږی بلکه د اهل قریه نه وی لهذا د قریه نه مخکښې لفظ د اهل مقدر دې او تقدیر د عبارت دا دې **"واسئل اهل القریة"** دریم هاغه چه هغه د صحت کلام لپاره شرعاً مقدر منلئ شوې وی لکه په **"اعتق عبدک عنی بالف"** کښې بیع مقدر منلئ شوې ده متقدمین د دې دریو اقسامو ته مقتضی وائی او تعریف دا کوی چه د کلام منطوق صحیح کولو لپاره د غیرمنطوق. منطوق ګرځول مقتضی دې **"وآیة ذلک"** سره دویم فرق بیان شوې دې چه د هغې حاصل دا دې چه مقتضی

(بالکسر) دَ مقتضی (بالفتح) دَ ظهور او وجود معنی په اعتبار سره هیځ قسم تغییر نه واقع کیږی. مثلاًکه چا اوونیل ان اکلت فعبدی حر بیا ئي دمقتضی مقدر منلو سره دا اوونیل ان اکلت طعاماً فعبدی حر نو باقی کلام یعنی مقتضی (بالکسر) کښې هیځ تغییر واقع نه شو دَ دي په برعکس محذوف دي چه کله محذوف مقدر منلوسره ذکر شی نو کلام دَ لفظ او معنی دواړو په اعتبارسره په خپل سابقه حالت باندي ثابت او برقرار نه پاتي کیږی بلکه متغیر کیږی دَ معنی په اعتبار سره تغییر په دي طور باندي دي چه کوم شي دَ مذکور سره متعلق وو هغه دَ دي نه منقطع کیږی اوکوم محذوف چه مقدر منلو سره ذکر شوي دي هغې سره متعلق کیږی مثلاً دَ الله تعالی په قول واسئل القریة کښې سوال دَ قریه سره متعلق دي لیکن کله چه لفظ دَ اهل مخذوف مقدر منلوسره ذکر کړي شی او دا اوونیلئ شی واسئل اهل لقریة نو دا سوال دَ قریه نه منقطع کیدو سره دَ ا هل سره متعلق کیږی.او الفاظو کښې تغییرراځی،دَ قریه اعراب دَ نصب نه جرطرف ته متغییر کیږی.یعنی محذوف دَ مقدر منلو نه مخکښې لفظ دَ قریه دَ مفعول به کیدو د وجې نه منصوب وو مګر لفظ دَ اهل مقدر منلو نه پس لفظ دَ قریه دَ مضاف الیه واقع کیدو د وجې نه مجرور شو بعضې حضراتو اعتراض کولو سره وئیلی دی چه دَدي دویم فرق دَ لاندي دوه قاعدي معلوم شوي یو خوا دا چه مقتضی (بالفتح) دَ ظهور په وخت باقی کلام مقتضی : بالکسر: متغیر کیږی نه دویم دا چه دمحذوف دظهور په وخت کښې باقی کلام متغیرکیږی لیکن په دي دواړو قاعدو باندي نقض وارد کیدي شی،په ړومبئ قاعده باندي خو دغسې چه که چایوسړي مخاطب کړواو ورته ئي اوونیل اعتق عبدک عنی بالف درهم خپل غلام دَیو زر په عوض زما دَ طرفه آزاد کړه نو دَ دي کلام مقتضی (بالفتح) بیع ده ځکه چه مخکښې تیر شو اوس که مقتضی ظاهرولو سره داسې اوونیلئ شی بع عبدک الی بالف وکن وکیلی بالاعتاق " خپل غلام زما دَطرفه دَ زرو په عوض خرڅ کړه او زمادَطَرفه دَ آزادَولو وکیل شه نو دا کلام بدلیږی،په دي طور باندي چه مخاطب دَظهور دَ مقتضی نه مخکښې خپل غلام آزادولو باندي مامور وو او دَ مقتضی دَ ظهور نه پس دَ آمر یعنی دَ متکلم غلام په آزادولو باندي مامور دي ګورئ دا مثال دَ مقتضی دي مګر دَ دي باوجود دَ ظهور دَ مقتضی نه پس باقی کلام متغیر کیدل نه وو پکار او په دویمه قاعده باندي نقص دغسې واردیږی چه دَ الله تعالی په قول فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منه اثنتاعشرة عیناً " کښې بعصاک الحجر نه پس فضرب فانشق الحجر عبارت محذوف دي،مګر دَ دي محذوف دَظاهر کولو باوجود په کلام کښې څه تغییر نه واقع کیږی بلکه کلام دَ لفظ او معنی په اعتبار سره په خپل سابقه حالت باندي برقرار پاتي کیږی حالانکه سنا دَ بیان شوي قاعدي مطابق کلام متغیر کیدل پکار وو بعض حضراتو دَ دي اعتراض په جواب کښې دَتکلف نه کار اخستوسره فرمائیلی دی چه مذکوره دواړه قاعدي اکثرئي دی،نه کلی لهذا بعضې مادو کښې دَ مذکوره قاعدي خلاف موندل دَ دي قواعدو لپاره مضر نه وی،

ثابت بمقتضی النص او ثابت بدلالت النص د تخصیص احتمال نه لري

او ثابت باشارت النص د تخصیص احتمال لري

ثم الثابتُ بمقتضی النص سره دریم فرق ذکر شوي دي او دَدي حاصل دا دي چه کوم حکم په نص دَ مقتضی ثابتیږي هغه دَ احنافو په نزد دَ تخصیص احتمال نه لري ځکه دَ تخصیص احتمال هغه شي لري چه دَ عموم احتمال لري او په مقتضی کښې چونکه دَ عموم احتمال نه وي په دی وجه پکی د خصوص احتمال هم نوي بهرحال داحنافو په نزد په مقتضی کښی نه عموم وي او نه تخصیص. لکه که چا اووئیل "**والله لا اشرب**" قسم په الله زه به څکل نه کوم او ده دَ یو مشروب نه څکلو نیت کړې وو نو دَ ده دا نیت نه معتبر کیږي. ځکه شراب څکل دَ مشروب نه غیر نه شی متحقق کیدي لهذا دلته مشروب اقتضاءً مقدر کیږي. او حالف دَهر مشروب په څکلو سره حانثیږي، دا خیال ساته دَهرمشروب څکلو سره دَحالف حانث کیدل په دي وجه نه دی چه مشروب (مقتضی) عام دي بلکه په دي وجه دي چه دَ هر مشروب په څکلو کښې دَ شرب ماهیت موجود دي پس دَ ماهیت شرب یعنی دَ محلوف علیه موندلو د وجې دَ هر مشروب په څکلو سره حالف حانث کیږي. نه دَ مشروب دَعام کیدو د وجې.

غرض دا چه دلته مشروب (مقتضی) چونکه عام نه دي په دي وجه په دي کښې د خصوص احتمال هم نشته. او کله چه په دي کښې دَ خصوص احتمال نشته نو دَ هیڅ مخصوص مشروب نیت کول هم نه صحیح کیږي، حاصل دا چه دَاحنافو په نزد مقتضی کښې نه عموم وي او نه خصوص او دَدي وجه دا ده چه عموم او خصوص دواړه دَ الفاظو دَ عوارضو نه دی، او مقتضی معنی وي دَ نه لفظ لهذا هغه مقتضی چه دَمعنی د قبیلې نه ده په هغې کښې نه عموم وي او نه خصوص دَ دي په خلاف محذوف دي چه هغه عموم او خصوص دواړه قبلوي ځکه محذوف کاالملفوظ وي او ملفوظ دَعموم او خصوص احتمال لري. لهذا محذوف هم دَ دي دواړو احتمال لري امام شافعي رحمه الله دَ احنافو نه خلاف کولو سره فرمائیلي دی چه دَ محذوف په شان په مقتضی کښې هم عموم او خصوص جاري کیږي. لهذا دَ ده په نزد په مذکور مثال کښې که حالف دَ کوم مخصوص مشروب نیت کړي وي نو دَ ده نیت به معتبرکیږي. غرض دا چه دَ دریم فرق خلاصه ده ده چه دَ احنافو په نزد په مقتضی کښې عموم او خصوص نه جاري کیږي او په محذوف کښې جاري کیږي. "**وکذالك الثابت بدلالة النص**" سره مصنف رحمه الله فرمائیلي دی لکه څنګه چه مقتضی دَعموم دَ احتمال نه لرلو د وجې دَ خصوص احتمال نه لري دغسې دَ دلالت النص نه ثابتیدونکي حکم دَ عموم احتمال نه لرلو د وجې دَ خصوص احتمال نه لري. دَ دي دوه وجې دی یو دا دي چه دلالت النص نه ثابت شوي حکم دَ معنی موضوع له لپاره لازم د معنی وي دَ لفظ موضوع لپاره لازم دَ معنی نه وي او دا خبره مخکښې تیره شوه چه عموم او خصوص دَالفاظو دَعوارضو نه دی نه دَ معنی دَعوارضو نه دویمه وجه چه پخپله مصنف رحمه الله ذکر کړي ده دا ده چه دَ دلالت النص نه ثابت شده حکم د معنی دَ نص نه ثابتیږي او هغه معنی دَ نص د دي حکم علت وي لکه چه نص "**ولاتقل لهما**

اف" نه په طریقه دَ دلالت النص دَ ایذاء معنی مستفاد ده اودا ایذا دحرمت تافیف علت دی لهذا چرته چه ایذا موجود وی هلته به دحرمت حکم وی اوس که چرته مونږ دتخصیص قائل شو نو ددی مطلب به داوی چه بعض وخت دا ایذاء موجوده وی او په هغې باندې دې دَ حرمت تافیف حکم مرتب نه وی او کله چه دې داسې او شی نو ایذاء په دَ حرمت تافیف علت نه وی پس په دې صورت کښې دا لازمیږی چه ایزاء کله دَ حرمت تافیف علت وی او کله علت نه وی حالانکه دا خبره بالکل محال ده چه یوه معنی په یو ځائې کښې علت وی او په بل ځائې کښې علت نه وی دا فاضل مصنف رحمه الله په دې شان وئیلی دی چه دَ یوې معنی علت کیدل ثابت شو نو په هغې کښې دَ غیر علت کیدو احتمال نه وی بلکه چه علت یعنی ایزاء موندل کیږی نو حرمت تافیف به هم موندلې کیږی دا خیال ساته چه د لته دَ علت موندو د وجې نه په حرمت تافیف کښې عموم راغلې دې دحکم یعنی دَ حرمت تافیف عام کیدو د وجې نه عموم نه دې راغلې او دغسې عموم په عموم او تعمیم سره موسوم کیږی نه،بهرحال دَ دلالت النص نه ثابت شوی حکم کښې هم عموم او خصوص نه جاری کیږی. "**واماالثابت باشارة النص**، سره مصنف رحمه الله بیان کړې دې چه داشارة النص نه ثابت شوې حکم دَعموم احتمال لری،ځکه چه اشارة النص دکلام دَ صیغې او نظم نه ثابت وی.او دَ نظم دَ عوارضو نه عموم دې لهذا په اشارة النص کښې عموم وی او کوم ځیز چه دَعموم احتمال لری په هغې کښې چونکه دَتخصیص احتمال هم وی په دې وجه په اشارة النص کښې دَتخصیص احتمال هم شته حاصل دا چه دَ عبارت النص په شان په اشارة النص کښې عموم او خصوص دواړه جاری کیږی لیکن دَ قاضی ابوزید خیال دې چه اشارة النص کښې نه عموم جاری کیږی او نه خصوص،ځکه عموم په هغه ځیزکښې وی چه دَ کوم لپاره کلام راوړې شوې وی او پاتې شو اشارة النص نو هغې طرف ته اشارة واقع کیږی.ددې لپاره کلام نه شی راوړلې کیدې.

غرض داچه کله چه اشارة النص لپاره کلام نه شی راوړلې کیدې نو په دې کښې عموم هم نه وی اوکله چه په دې کښې عموم نشته نو دَ تخصیص احتمال هم نشته،ځکه تخصیص دَعموم فرع ده پس کوم ځائې کښې چه دَاصل وجود نه وی هلته دَ هغې فرع هم نه موجودیږی.

اشارة النص نه ثابت شوی حکم کښې دَعموم اوخصوص موجود کیدو مثال دَ الله تعالی دا قول"**ولاتقولو المن یقتل فی سبیل الله اموات بل احیاء ولکن لایشعرون**" دې دا آیت دَ عبارت النص په طریقه باندې دَ شهداؤ په غټو مرتبو باندې دلالت کوی ځکه آیت دې مقصد لپاره راوړلې شوې دې او په طریقه دَ اشارة النص دَ دې آیت نه دا خبره مفهوم ده چه په شهداؤ باندې دَ جنازې مونځ نه شی کیدې ځکه چه الله تعالی شهداؤ ته ژوندی وئیلی دی او په ژوندو باندې دَ جنازې مونځ نه شی کیدې لهذا جنازې مونځ نه کولو حکم عام دې لیکن دَ دې نه سید الشهداء حمزه رضی الله عنه حـ س کړې شوې دې ځکه چه امام احمد رحمه الله دَ عبد الله ابن مسعود رضی الله عنه نه روایت نقل کړې چه رسول الله صلی الله علیه وسلم په امیرحمزه رضی الله عنه باندې اویاځله جنازه کړې ده دا مثال خو دَ امام شافعی رحمه الله مذهب مطابق دې او دَ احنافو دَ مذهب مطابق

مثال دا دي چه د الله قول ﴿وعلى المولود له رزقهن﴾ په طريقه د عبارت النص سره په دي خبره دلالت کوي چه پلار نه د خپل ځوی په تول مال کښي د تصرف حق حاصل دي او ظاهره ده چه دا حکم عام دي مګر د دي نه د ځوئ د وينزي سره د پلار وطی خاص شوي ده يعنی د عموم تقاضه خو دا ده چه پلار لپاره دي د ځوئ د وينزي سره وطی کول هم حلال شي ليکن دا د عام نه خاص شوي دي او دا وئيلي شوي دی چه بغير د ضمان نه د پلار لپاره د ځوئ د وينزي سره وطی کول حلال نه دی ځکه دا تا داسي هم وئيلي شي چه د مولود له لام چونکه د ملک لپاره دي په دي وجه ځوئ لپاره مملوک وی مګر چونکه شرعاً ځوئ د پلار مملوک نه شی کيدي په دي وجه بقدر امکان عمل کولو لپاره د دي اثر باقی پاتي شو او داسي وئيلي شوي دی چه په وخت د ضرورت پلار د ځوی د تول مال مالک کيږی البته ضرورت دوه قسمه دي يو د ضرورت معامله لکه ژوندی لپاره د مطعوم او مشروب ضرورت په داسي ضرورت کښي پلار بلاضمان د خپل ځوی په مال کښي د تصرف مالک دي دويم ضرورت ناقصه لکه د ځوی وينزي سره د جماع کولو د وجي دهغي ام ولده جوړول په داسي ضرورت کښي پلار د ځوی په وينزه کښي په ذريعه د وطی د ضمان سره د تصرف مالك کيږی.

وجوه فاسده

فَصْلٌ : وَمِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ فِي النُّصُوْصِ بِوُجُوهٍ أُخَرَ هِيَ فَاسِدَةٌ عِنْدَنَا

ترجمه: او د خلقو نه بعضي هغه دی چه په نصوصو کښي ئې په نورو وجهو سره عمل کړي دي حالانکه هغه زمونږ په نزد فاسد وی.

تشريح: د مصنف رحمه الله د بيان مطابق د احنافو په نزد استدلالات صرف څلور دی. (۱). عبارت النص (۲). اشارت النص (۳) دلالت النص (۴). اقتضاء النص، يعنی احناف صرف په دي څلورو طريقو باندي استدلال کوی، د دي نه علاوه په بله طريقه استدلال نه کوی ليکن د علماؤ احناف نه علاوه نور حضرات د دي څلورو طريقو نه علاوه هم په نورو طريقو باندي استدلال کوی. لکه دا حضرات وائی چه د دلالت دوه اقسام دی (۱) منطوق (۲). مفهوم.

منطوق هغه دي چه په هغي باندي لفظ په محل نطق کښي دلالت کوی او دا عبارت النص ،اشارة النص،او اقتضاء النص دري واړو ته شامل دي. بيا د منطوق دوه اقسام دی (۱). منطوق صريح (۲) منطوق غير صريح د لفظ مدلول مطابقی او مدلول تضمنی ته منطوق صريح او مدلول التزامی ته منطوق غير صريح وئيلئ کيږی. او مفهوم هغه دي چه په هغي باندي صريح لفظ دلالت اوکړی ليکن د محل نطق نه په علاوه کښي وی بيا د دي حضراتو په نزد د مفهوم دوه اقسام دی (۲) مفهوم موافق (۲) مفهوم مخالف. مفهوم موافق هغه دي چه د لفظ نه د مسکوت عنه حال په اثبات او نفی کښي د منطوق، موافق مفهوم وی يعنی که منطوق مثبت وی نو د مسکوت عنه حال به منفی فهميږی او که د منطوق مفهوم منفی وی نو د مس کوت عنه حال به مثبت وی بيا د دي مفهوم مخالف يو څو اقسام دی ځکه که دا مفهوم

د اسم علم نه فهمیدلو نو دا به په مفهوم لقب سره موسوم کیږی او که د شرط او وصف نه مفهوم وی نو دا به د مفهوم شرط او مفهوم وصف .وصف په نوم موسوم وی او که مذکور مفهوم د اسم عدد نه مفهوم وی نو دي ته مفهوم عدد وئیلی کیږی یعنی که کوم حکم چه عدد معین مذکور لپاره ثابتیږی هغه د دي نه عالاوه د بل عدد نه منفی کیږی او که هغه د مفهوم غآیت نه فهمیږی نو هغي ته مفهوم غآیت وئیلي کیږی،یعنی کوم حکم لپاره چه غآیت ثابت شوي وی هغه حکم د ماوراء غآیت نه منفی کیږی.او هغه حکم چه تقدیم ماحقه التاخیر نه پوهه شوي وی نو د دي نوم مفهوم حصر دي کوم حضرات چه د مفهوم مخالف قائل دی هغه حضرات مفهوم مخالف د قابل استدلال جوړولو لپاره څو شرطونه ذکر کړي دی اول شرط دا دي چه کوم حکم منطوق لپاره ثابت شوي دي په دي حکم کښي مسکوت عنه نه خو د منطوق نه اولی وی او نه د هغي برابر وی ځکه که مسکوت عنه د منطوق نه اولی یا برابرشی،نو په مسکوت عنه کښي د دلالت النص یا د قیاس په ذریعه هغه حکم ثابت کیږی حالانکه د مفهوم مخالف لپاره دا خبره ضروري ده چه کوم حکم د منطوق لپاره ثابت شوي دي د هغي به د مسکوت عنه نه نفی کیږی مثلاً د الله تعالی ارشاد مبارک دي **ولا تقل لهما أف** نه د تأفیف حرمت ثابت دي او په ایلام او تکلیف کښي ضرب او شتم د اف نه اولی او غټ دي،لهذا د ضرب او شتم حرمت د دلالت النص په ذریعه ثابتیږی او هر وخت په کور کښي د چکر لږولو د وجي نه سور هره نه نجاست ساقط کړي شوي دي او په دي چکر لږولو کښي چونکه نور سواکن بیوت هم د هرې سره مساوی او برابر دی په دي وجه په سور هره باندي قیاس کولو سره د نور سواکن بیوت د سور نه هم نجاست ساقط کړي شو ،دویم شرط دا دي چه کلام دعادت په موقع نه وی وئیلي شوي ځکه که کلام د عادت په طور باندي وئیلي شوي وو نو هغه کلام قید اتفاقی وی او چالره د منطوق د حکم نه د خارجولو لپاره نه دي لکه د الله تعالی فرمان **وربائبکم اللاتی فی حجورکم** کښي د فی حجور کم قید د عادت په طور باندي ذکر شوي دي ځکه چه ربائب عادةً دموجوده خاوند په پرورش کښي پس دفی حجورکم قید دخپل ځان نه علاوه د منطوق د حکم نه د خارجولو لپاره نه وی او دا مطلب نه دي چه ربائب که ستاسو په پرورش کښي وی نو د دوئ سره نکاح کول حرام دی او که ستاسو په پرورش کښي نه وی نو د هغوئ سره نکاح کول حرام نه دی،بلکه ربائب که ستاسوپه پرورش کښي وی او که نه وی په دواړو حالاتو کښي د دوئ سره نکاح کول حرام دی په دي شرط چه د دوئ مور(کوم چه ستاسو منکوحه ده) سره ئي دخول کړي وی ،دریم شرط دا دي چه دغه کلام د څه سوال په جواب کښي نه وی ځکه که کلام د څه سوال په جواب کښي واقع شو نو د دي کلام مفهوم مخالف به نه معتبر کیږی.مثلاً چا سوال کړي وی چه آیا په زیوراتو(کالو) کښي زکوة واجب دي؟ مفتی صاحب په جواب کښي اووئیل چه آؤ! په کالو کښي زکوة واجب دي،پس د مفهوم مخالف اعتبار کولو سره د دي مطلب دا هرګز نه وی چه د کالي نه علاوه په سرو سپینو کښي زکوة واجب نه دي.

څلورم شرط دا دي چه کلام منطوق د څه حادثي د بیان لپاره نه وی ځکه که د کلم منطوق د

څه حادثې د بيان لپاره وي نو د هغې هم مفهوم مخالف نه معتبر کيږي مثلاً حبان بن منقذ انصاري رضي الله عنه د خپل سر د زخم د وجې نه خفيف العقل او ضعيف العقل شوي وو د دې وجه نه په اخستلو خرڅولو کښې به ورسره دهوکه کيدلې شوه او نقصان برداشت کول ورته پريوتي وو پس کله چه د دې حادثې علم رسول الله ﷺ ته اوشو نو پيغمبر ﷺ او فرمائيل **اذا بايعت فقل لاخلابة ولى الخيار ثلاثة ايام ولياليها** " کله چه ته خرڅول او اخستل کوې نو دا وايه چه څه دهوکه به نه وي او زما لپاره به درې ورځې او درې شپې اختيار وي پس دلته هم مفهوم مخالف نه معتبر کيږي او دا مطلب نه دې چه اخستونکي خرڅونکي ضعيف العقل وي نو د هغې لپاره شرط خيار جائز دې او که ضعيف العقل نه وي نو هغه لپاره شرط خيار جائز نه دې بلکه شرط خيار دواړو لپاره جائز دې اخستونکي خرڅونکي خواه ضعيف العقل وي يا ضعيف العقل نه وي ددې نه علاوه د مفعوم مخالف لپاره دا هم شرط دې چه کلام د مدح يا ذم يا کشف وغيره لپاره نه وي ځکه که کلام دې مقاصدو لپاره ذکر شوې وي نو په دې کښې هم د مفهوم مخالف اعتبار نه کيږي. بهرحال د استدلالات اربعونه علاوه د استدلال باقي اقسام د احنافو په نزد فاسد دی ددې په ذريعه استدلال صحيح نه دې اګر چه د نورو حضراتو په نزد ددې په ذريعه هم استدلال کول صحيح دی، په دې فصل کښې د دې وجوهو فاسدو بيان دې.

اوله فاسده وجه

مِنْهَا مَاقَالَ بَعْضُهُمْ اِنَّ التَّنْصِيْصَ عَلَى شَيْءٍ بِاِسْمِهِ الْعَلَمِ يُوْجِبُ التَّخْصِيْصَ وَنَفْيَ الْحُكْمِ عَمَّاعَدَاهُ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَكَيْفَ يُوْجِبُ الْحُكْمَ فِيْهِ نَفْيًا اَوْ اِثْبَاتًا

ترجمه: او د دې وجوهو فاسدو نه هغه دی کوم چه بعض حضرات وائي چه د څه شي د هغې په اسم علم سره تصريح کول تخصيص واجب وي او ددی دماعدا نه دحکم نفي واجبوی اودا وجه فساد ده ځکه چه نص مسکوت عنه ته شامل نه دې لهذا په دې کښې حکم نفياً يا اثباتاً څنګه واجب کوی.

تشريح: د تمهيد په طور باندې مخکښې دا خبره ذهن نشين کړه. چه کوم اسم د فعل او حرف مقابله کښې راځي د هغې درې اقسام دی. (۱) علم (۲) اسم (۳) صفت.

ځکه د اسم نفس تصور به د شرکت نه مانع وي يا نه که اول وي نو دې ته علم وئيلې شي او که ثاني وي نو دې دوه صورته دی يا خو به د هغې نه ذات من حيث الذات مفهوميږي يا به ذات سره د دې څه وصفي معنى هم په پوهه کښې راځي. اول ته اسم جنس او ثاني ته صفت وائي دې تقسم نه ظاهره شوه چه صفت د علم او اسم جنس په مقابله کښې دې. پس دلته په عبارت کښې د اسم علم نه مراد هغه دې چه صفت نه وي خواه اسم جنس وي لکه حديث "**الماء من الماء**". کښې الماء اسم جنس دې خواه اسم علم وي لکه خالد حامد وغيره، بهرحال اوله وجه فاسده چه د هغې قائل ابوبکر دقاق، ابو حامد، بعض حنابله او اشعريه دی

دا ده چه که په اسم علم باندې په منصوص طریقه سره څه حکم اولږیدو نو دَ دې حضراتو په نزد دا په دې خبره باندې دلالت کوی چه دا حکم دَمنصوص علیه یعنی اسم علم سره مخصوص دې او دَ منصوص علیه نه علاوه منتفی دې مثلاً دَ رسول الله ﷺ حدیث **الماء من الماء** دَ اول الماء نه غسل او دَ دویم الماء نه منی مراد ده او مطلب دا دې چه غسل صرف دَ منی نه واجبیږی یعنی که دَ منی خروج کیږی نو غسل به واجبیږی او که دَ منی خروج نه وی شوې نو غسل نه واجبیږی په دې حدیث کښې په اسم جنس یعنی ماء ثانی(منی) باندې دَ غسل حکم لږولې شوې دې او انصار مدینه کوم چه اهل زبان او لسان دی هغوئ دَ مفهوم مخالف اعتبار کولو سره دَ دې حدیث نه دا معلومیږی چه دَ غسل حکم دَ منی سره مخصوص دې او دَ منی نه علاوه نه منتفی دې لکه انصار مدینه دَ دې قائل دی چه دَ خروج منی په صورت کښې غسل واجبیږی او دا کسال یعنی دَ جماع بدون دی الانزال په صورت کښې غسل نه واجبیږی پس په اسم علم باندې حکم په منصوص طریقې سره لږول که دَ دې دماعدا نه ئې په نفی دلالت نه کولو نو انصار مدینه به دَ دې حدیث مطلب هرګز دانه فهمولو لیکن دَ احنافو په نزد دا قول چه دَ اسم علم تصریح کول په منصوص علیه سره حکم خاص کوی) فاسد دې او وجه دَ فساد دا ده چه نص دَ منصوص نه علاوه یعنی مسکوت عنه ته نه شاملیږی او نص یعنی کلام منصوص چه کوم څیز ته شامل نه وی په دې کښې نفی یا اثبات سره حکم لږول ممکن نه دی څکه چه نفی او اثبات دَ اوصافو دَ تناول نه دی یعنی کلام منصوص چه کوم شئ ته متنا ویلیږی نفی او اثبات به په هغې کښې وی او کوم ته چه متناول نه دی په هغې کښې به نه نفی وی او نه به اثبات وی پس کله چه نص(کلام منصوص) غیر منصوص علیه یعنی مسکوت عنه ته متناول نه دې نو په دې مسکوت عنه کښې دَ حکم نه اثبات وی او نه دَ هغې نفی وی مثلاً یو کس اووئیل **جاء خالد** خالد راغلو نو دا کلام نه په دې خبره دلالت کوی چه حامد نه دې راغلې، او نه په دې دلالت کوی چه حامد راغلې دې او که دَ ابوبکر دقاق دَ قول مطابق دَ مفهوم مخالف اعتبار اوکړې شی او دا اووئیلې شی چه دَ اسم علم سره دَ څه څیز تصریح کول دَ هغې څیز سره حکم خاص کوی او دَ دې نه په علاوه کښې دَ حکم نفی کوی نو په بعض صورتونو کښې کفر لازمیږی، مثلاً یو کس **محمد رسول الله** اووائی نو قائل دَ نبی علیه الصلوة والسلام ذات دَ اسم علم یعنی دَ محمد سره په صراحت سره ذکر کړو او په دې باندې ئې دَ رسول الله ﷺ کیدو حکم اولږولو، پس که دَ ابوبکر دقاق وغیره دَ قول مطابق دَ مفهوم مخالف اعتبار کولو سره رسول الله ﷺ دَ محمد سره خاص کړې شی او دَ محمد نه علاوه دَ دې نه نفی اوشی نو مطلب دا کیږی چه دَ محمد نه علاوه کوم کس رسول نه دې حالانکه دا خبره خلاف واقع او دروغ دی او داسې عقیده ساتل کفر دې دَ بعضې حضراتو خیال دا دې چه که په اسم علم باندې په صراحت سره حکم اولږولې شو او هغه اسم علم دَ څه عدد سره مقرون شی نو دا حکم دَ هغې عدد سره خاص وی او دَ هغې دَ علاوه نه حکم منتفی وی لکه چه په دې حدیث کښې دی " **خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرم الحراة، والفارة والکلب العقور والحیة والعقرب** " دَ

فواسق نه پنځه زنه ده سر داسې دی چه په حل او حرام هر ځاني کښې قتل کولې شی (۱) تپس (۲) مږه (۳) چيچونكي سپي (۴) مار (۵) لړم. د دې حضرانو دليل دا دې چه په دې صورت کښې که د مفهوم مخالف اعتبار اونه کړې شی او د عدد مذکور د ماعدانه د حکم نفي اونه شي نو د عدد ذکر لاحاصل او بې فائدي کيږی ليکن داحنافو په نزد په هيڅ صورت کښې هم د مفهوم مخالف اعتبارنشته خواه هغه د اسم علم د کوم عدد سره مقرون وی یا مقرون نه وی او پاتې شو دا سوال چه د مفهوم مخالف د اعتبار نه کولو سره د عدد ذکر لاحاصل او بې سود کيږی نو د دې جواب دا دې چه د عدد ذکر د خپل ماعدانه په نفی باندې دلالت کولو لپاره نه وی بلکه عدد په خاص طور باندې ذکر فرمائيلو سره د عدد اهميت او د هغې شان طرف ته توجه ورکول مقصود دی مثلاً الله تعالى فرمائيلي دی "فلا تظلموا فيهن انفسكم" څلور اشهر حرم کښې په خپل ځانونو باندې ظلم مه کوئ په دې آيت کښې دهن د ضمير مرجع څلور اشهر حرام دی يعنی ذی القعده ذی الحجة محرم او رجب او انفسكم په اسم علم باندې د ظلم نه کولو حکم لړول شوې دې پس کوم حضرات چه د عدد د ذکر په صورت کښې د عدد مذکور د ماعدانه د حکم د نفی قائل دی د هغوئ په نزد مطلب دا کيږی چه مذکوره څلور مياشتو کښې ظلم کول حرام دی او د دې نه په علاوه کښې ظلم کول مباح او حلال دې حالانکه دا خبره بالکل غلطه ده بلکه ظلم کول لکه څنګه چه په دې څلور مياشتو کښې حرام دی دغه شان دې نه په علاوه مياشتو کښې هم حرام دی پس دلته عدد يعنی داشهر حرام ذکر محض د هغې د اهميت له مخه شوې دې يعنی ظلم کول خو په هره زمانه کښې حرام دی ليکن په خاص طور سره په دې مياشتو کښې ظلم کول ډير زيات بد دې لکه څوک دا اووائي چه په مسجد کښې کنځل کول د ګناه خبره ده نو د دې مطلب هرګز دا نه وی چه د مسجد نه علاوه کنځل کول د ثواب خبره ده، بهرحال داحنافو د قول مطابق دا خبره ثابته شوه چه په اسم علم سره د څه شی تصريح کولو باوجود حکم د هغې شی سره مخصوص او د دې د ماعدانه نه منتفی کيږی، خواه دغه اسم علم د عدد سره مقرون وی يا مقرون نه وی، د احنافو په قول باندې دا اعتراض کيدې شی چه کله کوم شې د اسم علم سره په صراحت سره ذکر کولو نه حکم د هغې شی سره مخصوص نه وی نو دا تنصيص يعنی اسم علم په صراحت سره د ذکر کولو څه فائده ده د دې جواب دا دې چه د دې تنصيص او تصريح فائده دا وی چه مجتهد د نص (منصوص) په علت کښې غور او فکر اوکړی او د دې علت په بنياد باندې د قياس په ذريعه بل ځائې کښې هم دا حکم ثابت کړی او د اجتهاد درجه حاصله کړی او پاتې شو الماء من الماء نه د انصار مدينه استدلال نو د دې جواب دا دې چه انصار مدينی ته د جماع بدون الانزال په صورت کښې د دې نه استدلال نه دی کړې چه د اسم علم تصريح د دې د ماعدانه په نفی باندې دلالت کوی بلکه دوئ الماء د لام استغراق نه استدلال کړې دې په دې طور باندې چه د الماء لام د استغراق لپاره دې او مطلب دا دې چه هغه غسل چه د هغه تعلق شهوت سره دې د هغې ټولو افرادو په ماء يعنی منی کښې منحصر دی يعنی که د منی خروج وی نو غسل واجبيږی ګنی غسل نه واجبيږی ليکن د احنافو (چه د جماع

بدون الانزال په صورت کښې د وجوب غسل قائل دی، د طرفه د دې حدیث يو جواب خو دا دې چه دا حدیث منسوخ دې يعنې په ابتداء د اسلام کښې د وجوب غسل لپاره خروج د منی لازم وو داکسال په صورت کښې غسل واجب نه وو ليکن روستو دا حکم منسوخ شو او دا دخال نه روسته غسل واجب کړې شو برابره ده که منی وتی وی يا نه وی وتی اوکه دا حدیث منسوخ نه وی نو د شهوت سره دې په منی کښې منحصر دی ليکن منی کله خو عياناً او ظاهراً وی يعنې د خوب يا بيدارئ په حالت کښې وطی يا غير وطی سره د انسان انزال کيږی منی خارجيږی اوکله دلالةً وی په دی طوربانډی چه دمنيو خروج نه وی مګر ددی دليل يعنې التقاء ختانين موجود وی پس دليل يعنې التقاء ختانين د خروج منی په قائم مقام ګرځولو کښې په التقاء ختانين سره هغه حکم اولګولې شو کوم حکم چه په خروج منی بانډې لګيږی يعنې د غسل واجبيدل لکه چه سفر د مشقت قائم مقام ګرځولو سره په سفر شرعی کښې د مونځ د قصر حکم لړولې شوې دې دلته دا اعتراض کيدې شی چه ستا د غسل ټول افراد په منی کښې منحصر کول صحيح نه دی ځکه چه غسل لکه څنګه چه د منی د خارجيدو د وجې واجبيږی دغه شان د حيض او نفاس د وجې هم واجبيږی د دې جواب دا دې چه مونږ په منی کښې د غسل هغه ټول افراد منحصر کړې دی چه د هغې تعلق د شهوت سره دې او د حيض نفاس د وجې نه چه کوم غسل واجبيږی د هغې تعلق چونکه شهوت سره نه دې په دې وجه د دې غسل د مذکور غسل افرادو نه اونبکل مضر کيږی نه.

دویمه فاسده وجه

وَمِنْهَا مَاقَالَ الشَّافِعِيُّ رحمه الله اِنَّ الْحُكْمَ مَتٰى عُلِّقَ بِشَرْطٍ اَوْ وَصْفٍ اَوْ اُضِيْفَ اِلٰى مُسَمًّى بِوَصْفٍ خَاصٍ اَوْ جَبَ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ اَوِ الْوَصْفِ وَلِهٰذَا لَمْ يُجَوِّزْ نِكَاحَ الْاَمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ الشَّرْطِ اَوِلْوَصْفِ الْمَذْكُوْرَيْنِ فِي قَوْلِ اللهِ تَعَالٰى: وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ، وَحَاصِلُهٗ اَنَّهٗ اَلْحَقَ الْوَصْفَ بِاالشَّرْطِ وَاعْتَبَرَ التَّعْلِيْقَ بِاالشَّرْطِ عَامِلاً فِيْ مَنْعِ الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ

ترجمه: او د دې وجوهو فاسده وو نه يوه وجه هغه ده چه امام شافعی رحمه الله فرمائيلی دی چه کله حکم په يو شرط پورې معلق شوې وی يا داسې مسمی طرف ته ئې اضافت شوې وی چه کوم په وصف خاص سره موصوف وی نو د دې شرط يا وصف معدوم کيدو په صورت کښې د حکم نفی واجبوی د دې وجه نه امام شافعی رحمه الله د شرط يا وصف د فوت کيدو په صورت کښې د وينزې سره نکاح جائز ګرځولې شوې نه ده. کوم چه د الله تعالی په قول "**ومن لم يستطع منكم طولاً ان ينكح المحصنات المؤمنات فمماملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات**" کښې مذکوردی د امام شافعی رحمه الله د حاصل دادې چه دوئ وصف د شرط سره لاحق کړې دې اوتعليق بالشرط ئې په منع د حکم کښې عامل تصور کړې دې نه په منع د سبب کښې.

تشريح: دَ فاسد كيدو دويمه وجه چه دَ هغې قائل امام شافعي ﷫ دي چه حكم په يو شرط پورې معلق كړې شو يا داسې ذات طرف ته منسوب كړې شو چه هغه ذات په يو خاص وصف سره موصوف وي نو دا په شرط معلق كول په دې خبر هدلالت كوي چه دشرط په منتفي كيدو سره حكم منتفي كيږي دغه شان ذات خاص وصف طرف ته منسوب كول په دې خبره باندې دلالت كوي چه دَ وصف په معدوم كيدو سره حكم معدوم كيږي اول ته مفهوم شرط اوثاني ته مفهوم و صف وئيلې كيږي. حاصل دا چه امام شافعي ﷫ دمفهوم شرط هم قائل دې او دَ مفهوم وصف هم يعنى كه شرط موجود يږي نو حكم به موجوديږي او كه شرط معدوم كيږي نو حكم به معدوم كيږي دغه شان كه وصف موجوديږي نو حكم به موجوديږي او كه وصف معدوم كيږي نو حكم به معدوم كيږي مفهوم شرط او مفهوم وصف معتبرولو سره امام شافعي ﷫ وئيلي دي كه يو كس دَ ازاددې زنانه سره دَ نكاح قدرت لرلو نو هغه له دَ وينزې سره نكاح كول جائز نه دي دغه شان كه دغه كس دَ ازادې زنانه سره دَ نكاح قدرت خونه لرلو ليكن وينزه مومنه نه وه نو هم دَ دې كس دَ دې غير مومنه وينزې سره نكاح كول صحيح نه دي ځكه دالله تعالى فرمان دې چه: **ومن لم يستطع منكم طولاان ينكح المحصنات المؤمنات فمماملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات** تاسو نه چه كوم كس دَ آزادې مسلمانې زنانه سره دَ نكاح قدرت نه لرى نو هغه دې دَ خپلو مسلمانانو رونړو دوينځوسره نكاح اوكړي.

امام شافعي ﷫ فرمائيلي دي چه په دې آيت كښې مفهوم شرط هم دې او مفهوم وصف هم دې مفهوم شرط خو په دې وجه دې چه الله تعالى دَ وينزو سره دَ نكاح جواز دَ عدم طول حره (آزادې مسلمانې زنانه سره دَ نكاح قدرت نه كيدو) پورې معلق كړې دې او مفهوم وصف په دې وجه ده چه فتيات(وينزې) ئې دَ مومنات په صفت سره موصوفې كړې لهذا د مفهوم شرط معتبرولو سره وئيلې كيږي چه كه شرط يعنى عدم طول حره بيا موندل شو نو دَ وينزې سره نكاح جائز ده او كه عدم طول حره اونه موندې شي نو دَ وينزې سره نكاح جائز نه ده او دَ مفهوم وصف معتبرولو سره وئيلې كيږي چه وينزه كه په ايمان سره موصوفه شي نو ددې وينځې سره نكاح جائز ده او كه وصف دايمان معدوم شي نو نكاح نه جائز كيږي، بهرحال امام شافعي ﷫ چونكه دَ مفهوم شرط او مفهوم وصف قائل دې په دې وجه دَ ده په نزد دَعدم طول حره نه كيدو په صورت كښې دَ وينزې سره نكاح نه جائز كيږي او دَ وصف ايمان نه كيدو د وجې نه كتابيئې وينزې سره نكاح نه جائز كيږي او احناف چونكه دَ دې دواړو قائل نه دي په دې وجه دَاحنافو په نزد وينزې سره په هر حال كښې نكاح جائز ده برابره ده چه طول حره وي او كه طول حره نه وي وينزه كتابيه وي يا مومنه وي فاضل مصنف ﷫ وائي دَ امام شافعي ﷫ دَقول خلاصه دوه خبرې دي يو خو امام شافعي صاحب وصف دشرط سره ملحق كړې ده ځكه دحكم په منع كولو كښې وصف داسې موثر دې لكه شرط چه مؤثر دې يعنى لكه څنګه چه شرط مانع دَ حكم دې دغه شان وصف هم مانع دَ حكم وي مثلاً انت طالق دَ في الحال طلاق واقع كيدو علت دې او طلاق واقع كيدل دَ دې حكم دې ليكن كله چه

دانت طالق نه پس "ان دخلت الدار" اووئیلي شي نو دا في الحال د وقوع طلاق لپاره مانع شو لکه د دخول دار نه مخکښې مذکور طلاق نه واقع کیږی دغه شان که انت طالق نه پس وصف یعني راکبةً ذکر کړې شي او داسې اووئیلي شي "انت طالق راکبةً" نو دا راکبةً هم في الحال د وقوع طلاق لپاره مانع کیږی لکه په دې صورت کښې طلاق د رکوب نه پس واقع کیږی د رکوب نه مخکښې نه واقع کیږی دلته دا اعتراض کیدي شي چه په مذکور مثال کښې "راکبةً" وصف نه دې بلکه د طالق د ضمیر نه حال واقع دې،لهذا دا د وصف په مثال کښې پیش کول صحیح نه دی د دې جواب دا دې چه دلته د وصف نه وصف نحوی مراد نه دې بلکه وصف معنوی(قائم بالغیر) مراد دې برابره ده چه وصف نحوی وی یا نه وی دا حال هم د معنی په اعتبارسره وصف وی،لهذا راکبةً حال د وصف په مثال کښې پیش کول صحیح دی بهرحال کله چه شرط او وصف په مانع د حکم کیدو کښې دواړه برابر دی نو وصف د شرط سره لاحق کړې شو.وصف د شرط سره د لاحق کولو دویمه وجه ده چه حکم لـه څنګه چه په شرط باندې موقوف وی دغه شان په وصف باندې هم موقوف وی لکه لکه څنګه د "انت طالق ان کنت راکبةً" یعنی شرط کیدو په صورت کښی دطلاق وقوع په رکوب باندی موصوف ده دغه شان دا انت طالق راکبةً یعنی د وصف په صورت کښې هم د طلاق وقوع په رکوب باندې موقوف ده.

غرض داچه کله چه شرط او وصف دواړو حالاتو کښې طلاق بغیر د رکوب نه نه واقع کیږی نو وصف د شرط سره لاحق کړې شو او داسې اووئیلي شو چه لکه څنګه چه د شرط په موجودګئ کښې حکم موجودیږی او د شرط په عدم موجودګئ کښې حکم منتفی کیږی دغه شان د وصف په موجودګئ کښې حکم موجودیږی،او د وصف په عدم موجودګئ کښې حکم منتفی کیږی دویمه خبره داده چه تعلیق باالشرط مانع(بندونکې) خو بالاتفاق دې لیکن دامام شافعی رحمه الله په نزد مانع حکم دې یعنی د وجود شرط په زمانې پورې حکم د ثابتولو نه منع کوی لیکن مانع سبب نه دې یعنی تعلیق باالشرط دانعقاد سبب نه منع نهٔ کوی بلکه دتعلیق باالشرط باوجودهم سبب منعقد کیږی لکه چه شرط خیار په بیع کښې مانع د حکم دې نه مانع د سبب بهرحال دتعلیق بالشرط په صورت کښې دامام شافعی رحمه الله په نزد سبب خو موجودیږی في الحال د حکم ثابتونکې کیږی لیکن د تعلیق د وجې نه د حکم د وجودشرط د زمانې ورود شرط پوې منع کیږی او د اودعدم د حکم عدم د شرط طرف ته منسوب کیږی. یعنی د عدم د شرط د وجې سه حکم معدوم کیږی او کله چه د حکم عدم،عدم دشرط طرف ته منسوب دې،نو دې عدم ته عدم شرعی وئیلې کیږی،نه عدم اصلی یعنی د تعلیق نه پس حکم اصلاً معدوم نه دې بلکه شرعاً معدوم دې مثلاً "انت طالق ان دخلت الدار" کښې سبب یعنی د "انت طالق" انعقاد هم اوشو او حکم یعنی وقوع طلاق هم ثابتیدو لیکن د شریعت دحکم د وجې نـه شرط یعنی دخول دار دوقوع طلاق لپاره مانع دې لهذا ترڅو چه شرط متحقق نه وی حکم یعنی وقوع طلاق نه متحقق کیږی،بهرحال دامام شافعی رحمه الله په نزد د عدم د شرط د وجې نه د حکم عدم عدم شرعی دې نه عدم اصلی او د دې دلیل دا دې چه د

حکم عدم اصلي دَ سبب دَ معدوم کيدو نه وي حالانکه دَ تعليق په صورت کښې سبب موجود وي نه دا چه معدوم پس دشرط معدوم کيدو نه دَ حکم معدوم کيدل عدم شرعي دي نه عدم اصلي دَ دې مثال داسې دې لکه ډيوه چه رسئ ته زوړنه ده شي نو دَ ډيوې دروندوالي او ثقل دَ دې دَ پريوتو سبب دې او غورځيدل دَ هغې حکم دې. او رسئ دَشرط په درجه کښې ده پس درسئ دوجه نه دَ سبب يعني دَ ډيوې دروندوالي نه زائل کيږي بلکه غورځيدل چه دَ دې حکم دي هغه زائل کيږي لهذا رسئ چه دَ شرط په درجه کښې ده مانع دَ حکم شوه نه مانع دَ سبب، دغه شان تعليق باالشرط هم مانع دَ حکم وي نه مانع دَ سبب. دَاحنافو له خوانه دَ دې قياس نه جواب دا دې چه تعليق باالشرط په تعليق دَ ډيوې باندې قياس کول صحيح نه دي ځکه تعليق په شئ موجود کښې صحيح نه وي بلکه داسې معدوم څيز معلق کيږي چه دَهغه وجود متصور وي ځکه چه دَتعليق باالشرط په صورت کښې دَ وجود شرط په وخت دَ شئ معلق ابتداء دَ وجود ثابتيږي هغه دَاول نه موجود نه وي او پاتې شو دَ ډيوې معامله نو هغه په رسئ باندې دَ ځوړندولو نه مخکښې موجود ده لهذا تعليق يعني ډيوه په رسئ باندې زوړندول دَ ډيوې دَ ابتداء وجود لپاره نه وي بلکه دَ يو ځائې نه بل ځائې طرف ته منتقل کول وي يعني ډيوه مخکښې بغير درسئ نه يو ځائې کښې موجوده وه بنا هغه په رسئ باندې ځوړنده شوه اوکله چه داسې ده نو تعليق بالشرط په تعليق دَ ډيوې باندې قياس کول نه صحيح کيږي او دَاحنافو په نزد تعليق باالشرط دَ انعقاد سبب نه مانع دې يعني دَ تعليق په صورت کښې سبب نه منعقد کيږي نه موجوديږي.نوحکم هم نه موجوديږي. اودسبب شرعي موجود کيدو سره دَ حکم معدوم کيدل عدم اصلي وي نه عدم شعري يعني دَ احنافو په نزد دَ انت طالق ان دخلت الدار په صورت کښې دَ وجود دَ شرط نه مخکښې حکم يعنې دَ طلاقو نه واقع کيدل په دې وجه دي چه سبب يعني انت طالق موجود نه دې دا ذهن کښ کينوه چه دَ عدم شرعي په ذريعه قياس بل محل ته منعدی کيږي.لکه چه دَامام شافعي رحمه الله په نزد په کفاره قتل کښې دَعبد کافر عدم جواز، کفاره يمين طرف ته متعدی کيږي ليکن عدم اصلي بل محل طرف ته نه متعدی کيږي.

وَلِذٰلِكَ اَبْطَلَ تَعْلِيْقَ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بَالْمِلْكِ

ترجمه: او دې وجې نه امام شافعي رحمه الله په ملک باندې طلاق او عتاق معلق کول باطل کړي دي.

تشريح: مصنف رحمه الله دَ امام شافعي رحمه الله په دې قول باندې چه تعليق باالشرط مانع دَ حکم دې نه مانع دَ سبب، دوه تفريعي مسئلې ذکر کول غواړي اوله مسئله دا ده چه که طلاق په ملک نکاح باندې معلق کړې شي، اوکوم اجنبيه زنانه ته داسې اووئيلې شي **"ان نکحتک فانت طالق"** که ماتا سره نکاح اوکړه نو ته به طلاق ئې يا آزادي په ملک يمين باندې معلق کړې شي او دَ بل سړي غلام مخاطب جوړولو سره داسې اووئيلې شي **"ان ملکتک فانت حر"** نو په دې دواړو صورتونو کښې دَامام شافعي رحمه الله په نزد کلام باطل دې يعنې نه دَنکاح نه پس په ښځه باندې طلاق واقع کيږي او نه دَ مالک کيدو نه پس غلام ازاديږي. ځکه چه دَامام

شافعي رحمه الله په نزد د تعليق باالشرط په صورت کښې حکم في الحال نه ثابتيږي، بلکه د وجود شرط زماني پورې مؤخر کيږي. البته سبب منعقد او موجوديږي لهذا حکم يعني د طلاق وقوع او د لاآزادئ وقوع د وجود شرط زمانه پورې مؤخر کيږي او سبب يعني "انت طالق" او "انت حر" في الحال موجوديږي ليکن د سبب منعقد کيدو او موجويدو لپاره په هغه محل کښې د ملک موندل ضروري دي په کوم محل کښې چه د حکم وقوع کيږي حالانکه دلته د انعقاد سبب په وخت کښې ملك موجود نه دي يعني د انت طالق د تلفظ په وخت په مخاطبه زنانه باندې ملک نکاح حاصل نه ده او د "انت حر" د تلفظ په وخت په غلام باندې ملک يمين حاصل نه دي. غرض دا چه په دې دواړو مثالونو کښې د انعقاد سبب لپاره چه کوم څيز ضروري او شرط وو يعني په محل کښې د ملک موندل هغه نه دي موندل شوي او کله چه د انعقاد سبب شرط نه دي موندلې شوې نو سبب يعني "انت طالق" او "انت حر" نه منعقد کيږي بلکه لغوه کيږي او کله چه سبب يعني "انت طالق" او "انت حر" لغو شو نو د هغې حکم يعني وقوع طلاق او وقوع عتق هم لغوه کيږي يعني نه د نکاح نه پس په ښځه باندې طلاق واقع دې او نه د مالک کيدو نه پس غلام آزاديږي حاصل دا چه کله سبب يعني "انت طالق" او "انت حر" موجود وو نو د دې د انعقاد شرط يعني ملک موجود نه وو او کله چه ملک موجود شو نو سبب موجود پاتې نه شو، لهذا دا کلام باطل دې او دا بالکل داسې دې لکه چه يو کس پردې ښځې ته اووئيي "ان دخلت الدار فانت طالق" نو دا کلام بالاتفاق باطل دې لکه که قائل دې پردې ښځې سره نکاح اوکړه او بيا د دخول دار شرط بياموندلې شونو په دې طلاق نه واقع کيږي ځکه انعقاد سبب يعني د انت طالق د تلفظ په وخت په دې پردئ ښځه باندې د قائل ملک نکاح حاصل نه وو، حالانکه د انعقاد سبب لپاره د ملک موندل ضروري دی.

وَجَوَّزَ التَّكْفِيْرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ حَاصِلٌ بِالسَّبَبِ عَلٰى أَصْلِهِ وَ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ مُتَرَاخٍ عَنْهُ بِالشَّرْطِ وَالْمَالِيُّ يَحْتَمِلُ الْفَصْلَ بَيْنَ وُجُوْبِهِ وَ وُجُوْبِ اَدَائِهِ اَمَّا الْبَدَنِيُّ فَلَا يَحْتَمِلُ الْفَصْلَ فَلَمَّا تَأَخَّرَ الْاَدَاءُ لَمْ يَبْقَ الْوُجُوْبُ

ترجمه: او امام شافعي رحمه الله د حانث کيدونه مخکښې کفاره بالمال جائز کړې ده ځکه د امام شافعي رحمه الله د اصل مطابق د سبب د وجې نه د کفارې وجوب حاصل دې او وجوب اداء د شرط د وجې نه د سبب نه مؤخر دې او کفاره بالمال د کفارې د نفس وجوب او د وجوب اداء په مينځ کښې د فصل احتمال لري پاتې شوه کفاره بالبدن، نو هغه د فصل احتمال نه لري. لکه کله چه اداء مؤخر شي نو وجوب باقي نه پاتې کيږي.

تشريح: په دې عبارت کښې د امام شافعي رحمه الله په قول باندې دويمه تفريعي مسئله ذکر کړې شوې ده چه د هغې حاصل دا دې چه که يو کس قسم اوخوړو او داسې ئې اووئيل "والله لا افعل كذا" قسم په الله زه به دا کار نه کوم او د حانث کيدونه مخکښې ئې کفاره ماليه اداې کړه يعني يو رقبه ئې ازاده کړه يائې لس مساکينو ته خوارک ورکړو يا ئې دوئ ته کپړې

ورکړي،نو امام شافعی رحمه الله دَ دې اجازت ورکوی او فرمائی چه دحانث کیدو نه مخکښې کفاره مالیه ادا کیږی و دَ حانث کیدو نه پس دَ کفارې اعاده نه واجبیږی ځکه دامام شافعی رحمه الله په نزد دَ کفارې دَ نفس وجوب سبب یمین دې یمین منعقد کیدو سره دَ کفارې نفس وجوب ثابتیږی،دا وجه ده چه کفاره یمین طرف ته دَ مضاف کولو سره کفاره دَ یمین وئیلې شي او حانث کیدل دکفارې دَ وجوب اداء لپاره شرط دې او دلته دَ یمین په صورت کښې تعلیق باالشرط مقدر دې لکه تقدیر دَ عبارت دا دې **والله لا افعل کذا فان حنثتُ فعلی کفارةُ یمین** قسم په الله زه به داسې نه کوم لیکن که زه حلانث شوم نو په ما باندې دَ یمین کفاره واجب ده پس دَ امام شافعی رحمه الله دَ اصل مطابق تعلیق باالشرط چونکه مانع دَ حکم دې او مانع دَ سبب نه دې په دې وجه دَ شرط د وجې نه دَ کفارې وجوب اداء یعنی حکم دَ وجود شرط زمانې پورې مؤخر کیږی او دَ شرط یعنی دَ حانث کیدو نه مخکښې موجوب اداء نه ثابتیږی مګر چونکه تعلیق باالشرط مانع دَ سبب نه دې په دې وجه سبب(یمین) فی الحال موجودیږی اودَ سبب د وجې نه دَ کفارې نفس وجوب ثابتیږی حاصل دا چه دَ امام شافعی رحمه الله په نزد دَ حانث کیدو نه مخکښې دَ کفارې دَ نفس وجوب سبب موجود دې او دا خبره مسلمه ده چه په سبب باندې دَ حکم مرتب کول صحیح وی لهذا دلته هم په سبب(یمین) باندې دَ کفارې مرتب کول صحیح وی یعنی دَ کفارې اداء کول صحیح کیږی،او دَ حنث نه پس دَ دې اعاده نه واجبیږی لکه چه دَ نصاب مالک کیدل دَ نفس وجوب زکوة سبب دې او دحولان حول دَ زکوة دَ وجوب اداء لپاره شرط دې پس که کوم مالک نصاب دحولان حول نه مخکښې دَ خپل مال زکوة ادا کړلو نو دَ ده دا زکوة ادا کیږی او دحولان حول نه پس دَ هغې اعاده نه واجبیږی دغه شان که چاځه څیز دَ یوې میاشتې لپاره په قرض واخستو نو دَ ثمن نفس وجوب دَ نفس عقد نه ثابتیږی اودثمن وجوب اداء دَ میعاد په پوره کیدو باندې ثابتیږی یعنی دَ میعاد پوره کیدل دَ وجوب اداء لپاره شرط دی لیکن که دې سړی دَ میعاد پوره کیدونه مخکښې ثمن موجل ادا کړو نو دا اداء کول صحیح دی.او دَ میعاد په پوره کیدو باندې دَ دې اعاده نه واجبیږی پس دغه شان سبب یعنی یمین منعقد کیدو نه پس که کفاره مالیه اداء کړې شوه نو دا کفاره ادا کیږی او دَ حنث نه پس دَ دې اعاده نه واجبیږی دَاحنافو په نزد یمین چونکه دَ وجوب دَ کفارې سبب نه دې بلکه قسم دَ پوره کیدو سبب دې او دَ کفارې دَ وجوب سبب حانث کیدل دی په دې وجه کفاره دَ حانث کیدونه پس واجبیږی او کله چه داسې ده نو دَ حانث کیدونه مخکښې دَ کفارې ادا کول نه صحیح کیږی لکه وخت دَ مونځ دَ واجب کیدو سبب دې او دَ وخت نه مخکښې مونځ ادا کول صحیح نه دی.بهرحال دَاحنافو په نزد که چا دَ حانث کیدونه مخکښې کفاره ادا کړه نو دَ ده دا اداء کول نه معتبر کیږی بلکه دَ حانث کیدو نه پس دَ دې اعاده واجبیږی دَ **والمالی یحتمل الفصل**....الخ، سره دَ یو سوال جواب ذکر شوې دې سوال دا دې چه دَ مصنف رحمه الله کفاره دَ مال سره مقید کول په دې خبره دلالت کوی چه امام شافعی رحمه الله په نزد دَ حنث نه مخکښې دَ کفارې مالیې اداء کول خو صحیح دی لیکن کفاره بدنیه یعنی دَ روژو په ذریعه کفاره ادا کول صحیح نه دی،دَ دې

دواړو په مینځ کښې وجه د فرق څه ده؟ دې فرق بیانولو لپاره مصنفؒ په جواب کښې وئیلی دی چه واجب مالی د نفس وجوب او د وجوب داء په مینځ کښې د فصل احتمال لری یعنی په مال کښې نفس وجوب د وجوب ادا نه جدا کیږی مثلا یو کس څه څیز د یوې میاشتې په قرض واخستو نو په دې کس باندې نفس وجوب ثمن د عقد په منعقد کیدو ثابتیږی لکن وجوب ادا اوس نه ثابتیږی بلکه دمعیاد په پوره کیدو سره ثابتیږی اوګورئ! چه دلته د مال نفس وجوب، دوجوب ادا نه جدا شو او د دې فصل نه دا خبره هم ثابته شوه چه مال کښې عدم وجوب اداء په عدم نفس وجوب باندې دلالت نه کوی. یعنی داسې کیدې شی چه د مال نفس وجوب خو ثابت شی لیکن وجوب اداء ثابت نه شی او د نفس وجوب دثابتیدو نه پس واجب د وجوب اداء دثابتیدو نه مخکښې اداء کول جائز دی لکه چه مالک نصاب لپاره د حولان حول نه مخکښې زکوٰة ادا کول جائز دی او د مشتری لپاره ثمن موجل د میعاد پوره کیدو نه مخکښې ادا کول جائز دی پس د کفاره مالیه نفس وجوب هم چونکه د مین نه ثابتیږی اګر چه وجوب ادا د حنث نه پس ثابتیږی په دې وجه کفاره مالیه هم د وجوب ادا ثابتیدو نه مخکښې یعنی د حنث نه مخکښې ادا کول جائز دی او پاتې شو واجب بدنی یعنی مونځ او روژه نو هغه د نفس وجوب او وجوب ادا په مینځ کښې د فصل احتمال نه لری، یعنی په واجب بدنی کښې نفس وجوب دوجوب ادا نه نه جدا کیږی بلکه د وجوب ادا نوم نفس وجوب او اصل وجوب دې او کله چه داسې ده نو په واجب بدنی کښې عدم وجوب اداء مستلزم ده عدم نفس وجوب یعنی کله چه وجوب اداء معدوم وی نو نفس وجوب به هم معدوم وی او دا خبره مخکښې تیره شوه چه وجوب اداءدوجود شرط زمانې پورې مؤخر کیږی یعنی دشرط دموندلو نه پس وجوب اداء ثابتیږی د دې نه مخکښې نه ثابتیږی، اوکله چه وجوب ادا د شرط موندلونه پس ثابتیږی نو نفس وجوب او اصل وجوب هم د شرط د موندلو نه پس ثابتیږی د دې نه مخکښې نه ثابتیږی، غرض داچه په واجب بدنی یعنی کفاره باالصوم کښې اصل وجوب او نفس وجوب د وجود شرط یعنی حنث نه مخکښې معدوم وی او دا خبره مخکښې تیره شوه چه شرط ز مانې پورې مؤخر شو واجب مقدم کول جائز دی پس کله چه وجوب ادا د وجود شرط زمانې پورې مؤخر شو نو نفس وجوب هم د وجود شرط زمانې پورې مؤخر کیږی، اوکله چه نفس وجوب دوجود شرط زمانې پورې مؤخر شو نو د وجود شرط یعنی د حنث نه مخکښې اصل وجوب او نفس وجوب نه ثابتیږی او کله چه د وجود شرط یعنی حنث نه مخکښې نفس وجوب ثابت نه شو بلکه نه شو بلکه منتفی شو نو د وجود شرط یعنی د حنث نه مخکښې د واجب بدنی یعنی د روژو په ذریعه کفاره ادا کول هم نه صحیح کیږی ځکه د نفس وجوب ثابتیدو نه بغیر د واجبو ادا کول نه صحیح کیږی لکه د وخت نه مخکښې نفس وجوب صلاة د نه ثابتیدو د واجبو ادا کول نه صحیح کیږی لکه د وخت نه مخکښې نفس وجوب صلاة د نه ثابتیدو د وجې نه مونځ ادا کول صحیح نه دی داحنافو د طرفه د دې فرق دا جواب ورکړې شوې دې چه د کفاره مالیه او کفاره بدنیه په مینځ کښې بیان شوې فرق غیر معتبر دې ځ که په حقوق العباد کښې خو بغیر شک نه عین

مال مقصود وي.لیکن په حقوق الله کښې مثلاً په ادا کولو د کفاره کښې عین مال مقصود نه وي بلکه دَ دې مال ادا کول مقصود وي ځکه چه په مال کښې فی نفسه عبادت نه وي بلکه هغه فعل دَ عبادت وي چه بنده ئې دَ خپل رب دَ خوشحالۍ لپاره دَ خپل نفس خلاف کوي.
پس کله چه په حقوق الله کښې اداء کول مقصود وي نو واجب مالي هم دَ واجب بدني په شان کیږي یعنی لکه څنګه چه په واجب بدني کښې نفس وجوب د وجوب اداء نه نه جدا کیږي دغه شان په واجب مالي کښې نفس وجوب دَ وجوب اداء نه جدا کیږي بلکه په واجب مالي کښې هم لکه څنګه چه وجوب اداء دَ وجوب شرط نه پس ثابتیږي دغه شان نفس وجوب هم دَ وجود شرط نه پس ثابتیږي او کله چه داسې ده نو دَ نفس وجوب نه ثابتیدو د وجې نه د کفاره بدنیه پشان کفاره مالیه هم دَ وجود شرط یعنی حنث نه مخکښې ادا کول نه صحیح کیږي په دې دویمه تفریع باندې دا اعتراض کیدې شي چه دا دویمه تفریعي مسئله یعنی "والله لاافعل کذا" دَ امام شافعي رحمه الله دَ بیان شوي اصل مطابق نه ده ځکه چه دَ امام شافعي رحمه الله بیان شوي اصل دا دې چه تعلیق باالشرط دَمانع حکم وي نه مانع دَ سبب،او مسئله دَ یمین چه دَ تفریع په طور ذکر شوې ده په دې کښې هیڅ قسم تعلیق نشته لهذا مسئله دَیمین دَتعلیق بالشرط نظیر او تفریع جوړولو سره پیش کول څنګه صحیح کیږي،دَ دې جواب دا دې چه دلته تعلیق باالشرط اګر چه صورةً موجود نه دې لیکن تقدیرا موجود دې خادم دې طرف ته اشاره کړې ده لکه په سابق کښې اووئیلې شو چه دَ یمین په صورة کښې تعلیق باالشرط مقدر دې او تقدیر دَعبارت دا دې چه "**والله لاافعل کذافان حنث فعلی کفارة یمین**" بهرحال کله چه دلته تعلیق باالشرط مقدر دې نو دا دَ تعلیق بالشرط نظیر او تفریع جوړولو سره پیش کول هم صحیح دې.

وَاَنَّا نَقُوْلُ بِاَنَّ اَقْصٰى دَرَجَاتِ الْوَصْفِ اِذَا كَانَ مُؤَثِّرًا اَنْ يَكُوْنَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ كَمَا فِىْ قَوْلِهِ تَعَالٰى الزَّانِيْ وَالسَّارِقُ وَلَا اَثَرَ لِلْعِلَّةِ فِى النَّفْيِ بِلَا خِلَافٍ وَلَوْ كَانَ شَرْطًا فَالشَّرْطُ دَاخِلٌ عَلَى السَّبَبِ دُوْنَ الْحُكْمِ فَمَنَعَهُ مِنْ اِتِّصَالٍ بِمَحَلِهِ وَبِدُوْنِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا وَلِهٰذَا لَوْحَلَفَ لَا يُطَلِّقُ فَعَلَّقَ الطَّلَاقَ بِالشَّرْطِ لَا يَحْنِثُ مَالَمْ يُوْجَدِالشَّرْطُ

ترجمه: او مونږ جواب ورکړو چه وصف کله مؤثر وي نو دَ هغه اعلی درجه دا ده چه هغه دَحکم لپاره علت وي لکه چه دَ الله تعالی په قول **الزاني او السارق** کښې او دَ علت په نفي کښې بالاتفاق هیڅ اثر نشته اون که وصف شرط وي نو شرط په سبب داخلیږي نه په حکم پس هغه شرط سبب دَدې خبرې نه منع کوي چه سبب دَخپل محل سره متصل شي اودَمحل سره دَ اتصال نه بغیر سبب نه منعقد کیږي دې وجه نه که چا قسم اوخوړ چه دې به طلاق نه ورکوي بیا ئې طلاق په شرط پورې معلق کړو نو ترڅو چه شرط موجود نه وي نه حانثیږي.

تشریح: دلته نه دَ امام شافعي رحمه الله دَ بیان کړې وجه الاستدلال جواب ورکړې شوې دې دَ امام

شافعي رحمه الله په نزد د استدلال يوه وجه دا ده چه حکم که په يو شرط پورې معلق شوې وې يا داسې شي طرف ته منسوب شوې وي چه هغه په يو خاص وصف سره موصوف وي نو د دې شرط په انتفاء سره هم حکم منتفي کيږي او د دې وصف په انتفاء سره هم حکم منتفي کيږي يعنې امام شافعي رحمه الله د مفهوم شرط هم قائل دې چه د شرط په انتفاء سره حکم منتفي کيږي او د مفهوم وصف هم قائل دې چه د وصف په انتفاء سره حکم منتفي کيږي او د دې وجې بنياد په دوه خبرو باندې وو يو دا چه وصف د شرط سره ملحق دې دويم دا چه تعليق بالشرط مانع د حکم وي مانع د سبب نه وي د دې دواړو خبرونه دا ولې خبرې جواب دا دې چه وصف على الاطلاق د شرط سره ملحق ګرځول صحيح نه دي ځکه د وصف درې وجې دي اوله او ادنى درجه خو دا ده چه وصف اتفاقي وي احترازي نه وي يعنې د وصف ذکر اتفاقاً او دعادةً په طور باندې کړې شوې وي د دې نه څه شي خارج کول او ويستل مقصود نه وي لکه د محرمات نساء بيانولو سره دالله تعالى فرمان دې "**وربائبکم اللتی فی حجورکم من نساء کم التی دخلتم بهن**" يعنې په تاسوباندې ستاسو هغه ربائب حرام شوې دي کوم چه ستاسو په پرورش کښې دي چه زيږولې دي ستاسو هغه زنانو چه تاسو ورسره کوروالې کړې دې په دې آيت کښې دفي حجورکم وصف قيد اتفاقي او قيد عادي طور سره مذکور دې يعنې د خلقو عادت دا دې چه هغوئ ربائب د خپل مياندو سره اوسوي د وصف دا درجه داسې ده چه په هغې کښې عدم د وصف عدم د حکم نه ثابتوي يعنې که وصف معدوم وي يا موجود وي حکم په دواړو صورتونو کښې موجود پاتې کيږي او د وصف وجود اوعدم دواړه برابر دي لکه که خاوند د ربيبې د مور سره دخول اوکړو نو ربيبه په ده باندې حراميږي برابره چه ربيبه د ده په پرورش کښې وي يا نه وي او د وصف دويمه او مينځنۍ درجه دا ده چه وصف د شرط په معنى کښې وي لکه د الله تعالى په قول "**من فتياتکم المؤمنات**" يعنې "**من فتياتکم ان کان مؤمنة**" او د وصف دريمه او اعلى درجه دا ده چه وصف د علت په معنى کښې وي يعنې د علت په شان وصف په حکم کښې مؤثر وي لکه د الله تعالى په قول "**الزانية والزاني**" کښې د وصف د زنا حکم يعنې جلد (کوړې) واجبولو کښې مؤثر دې او په "**السارق والسارقة**" کښې وصف سرقه په وجوب د قطع يد کښې مؤثر دې ځکه چه حکم يعنې وجوب جلد او وجوب د قطع يد په اسم مشتق يعنې په زاني او سارق باندې مرتب دې او په قول د قاضي بيضاوي دا خبره مسلم ده چه حکم کله په کوم اسم مشتق باندې مرتب شي نو د دې اسم مشتق ماخذ او مصدر د دې حکم علت دې لهذا د دې قاعدې مطابق د زاني ماخذ يعنې وصف زناى د وجوب جلد علت وي او د سارق ماخذ يعنې وصف سرقه د وجوب د قطع يد علت وي.

غرض دا چه په دې دواړو مثالونو کښې وصف د علت په معنى کښې دې او په دې خبره د ټولو اتفاق دې چه ترڅو د علت سره د حکم اختصاص ثابت نه وي نو د علت انتفاء د حکم انتفاء لره نه مستلزم کيږي، يعنې داسې کيدې شي چه علت منتفي شو او حکم منتفي نه وي، ځکه ډير ځله د يو حکم متعدد علتونه وي لهذا يو علت که منتفي شي نو حکم د بل

علت نه ثابتيږي بهرحال كله چه پرې اعلى درجه كښې دَ وصف عدم دَ حكم په معدوم كيدو باندې دلالت نه كوي نو په ادانى درجه كښې دَ وصف عدم دَ حكم په معدوم كيدو باندې بدرجه اولى دلالت نه كوي او كله چه په دې دواړو درجو كښې عدم دَ وصف په عدم دَ حكم باندې دلالت نه كوي نو په دې دواړو درجو كښې وصف دَ شرط سره نه ملحق كيږي ځكه دَ شرط شان دا دې چه دَ ده په انتفاء سره مشروط منتفي كيږي. او په ذكر شوي دواړو درجو كښې دَ وصف دَ غسې نه دې حاصل دا چه په ذكر شوي دواړو درجو كښې كله چه وصف دَ شرط سره نه ملحق كيږي نو دا خبره ثابته شوه چه وصف على الاطلاق له شرط سره نه ملحق كيږي او كله چه وصف على الاطلاق دَ شرط سره ملحق نه دې نو دَ امام شافعي رحمه الله على الاطلاق وصف دَ شرط سره ملحق گرځول څنګه صحيح كيږي دَ دويمې خبرې جواب وركولو سره مصنف رحمه الله فرمائيلي دي چه كه وصف په دويمه درجه كښې وي يعنى دَ شرط په معنى كښې وي نو هم عدم دَ وصف په عدم دَ حكم باندې دلالت نه كوي ځكه چه زمونږ په نزد عدم دَ شرط په دعدم دَ حكم دلالت ولې نه كوي لهذا هغه وصف چه دَ شرط په معنى كښې دې او شرط سره ملحق دې دَ دې عدم هم دَ حكم په معدوم كيدو باندې دلالت نه كوي پاتې شوه دا خبره چه عدم دَ شرط په عدم دَحكم باندې دلالت نولې نه كوي نو دَدې جواب دا دې چه شرط په سبب باندې داخليږي نه په حكم باندې مثلاً په **"انت طالق ان دخلت الدار"** كښې شرط يعنى **"ان دخلت الدار"** په سبب يعنى انت طالق باندې داخل دې او په حكم يعنى وقوع طلاق باندې داخل نه دې او دَ دې وجه دا ده چه شرط په شى ذكر شوى باندې داخليږي نه بغير مذكور باندې او په مذكوره كلام كښې سبب **"انت طالق"** خو مذكور دې دَ دې نه علاوه حكم(وقوع طلاق) وغيره هيڅ شې نه دې ذكر شوې، بهرحال دا خبره ثابته شوه چه دَ شرط دخول په سبب باندې وي په حكم نه وي او شرط چه په كوم ځيز داخليږي هغه دمحل سره دَمتصل كيدو نه بندوي لهذا دَ **"ان دخلت الدار"** شرط **"انت طالق"** دَ محل يعنى زنانه سره دَمتصل كيدونه منع كوي او محل سره دَ اتصال نه بغير سبب نه منعقد كيږي او نه موجود كيږي لهذا دَ وجود شرط نه مخكښې سبب نه موجوديږي يعنى تعليق بالشرط مانع دَ سبب دې لكه چه دَ احناقو مذهب دې او دَ حكم(وقوع طلاق) عدم دَ عدم سبب د وجې وي نه دَ عدم شرط د وجې او دَ عدم سبب د وجې نه چه كوم عدم حكم وي نو هغه چونكه عدم اصلي وي نه عدم شرعي چه دَ مفهوم مخالف يعنى انتفاء د شرط نه ثابتيږي په دې وجه دَاحنافو په نزد دَ تعليق بالشرط په صورت كښې مثلاً په **"انت طالق ان دخلت الدار"** كښې عدم دَ حكم يعنى دَ وقوع طلاق عدم اصلي دې نه عدم شرعي

حاصل دا چه دَ تعليق بالشرط په صورت كښې عدم شرط په عدم سبب باندې دال وي او عدم سبب په عدم حكم باندې دال وي. داسې نه ده چه شوافع وائي چه عدم شرط په عدم حكم باندې دال دې دَ حسامي مصنف په دې سلسله كښې چه معلق بالشرط سبب كيدون سره نه منعقد كيږي يعنى تعليق بالشرط مانع دَسبب دې دَاحنافو تائيد او په امام شافعي رحمه الله باندې الزام عائد كولو سره ئې وئيلي دي كه چاقسم خوړلو سره او وئيل **"والله لا

اطلق امرءتی قسم په الله زه به خپلې ښځې ته طلاق نه ورکوم او بیا ئې د هغې طلاق په کوم شرط پورې معلق کړو مثلاً داسې اووئیل **ان د خلت الدار فانت طالق** نو دا کس بالاتفاق هغه وخت پورې نه حانثیږی ترڅو چه شرط یعنی دخول دار اونه موندې شی ځکه چه شرط یعنی **ان دخلت الدار** مانع د سبب دې لکه چه د احنافو مذهب دې او سبب **انت طالق** دې پس کله چه **ان دخلت الدار** د **انت طالق** لپاره مانع شو نو دا داسې شو ګویا چه دده **انت طالق** نه وی وئیلې او کله چه ده انت طالق نه وی وئیلې یعنی طلاق ئې نه وی ورکړې نو دې په خپل قسم کښې حانثیږی هم نه.لیکن کله چه شرط یعنی دخول دار اوموندلې شی نو د مانع د زائل کیدو د وجې د سبب یعنی د **انت طالق** تکلم هم موندلې کیږی.او کله چه د انت طالق تکلم اوموندلې شو یعنی حالف طلاق ورکړو نو هغه په خپل قسم کښې حانثیږی.بهرحال د دې مثال نه هم د تعلیق باالشرط مانع سبب کیدل ثابت دی.

وَهٰذَا بِخِلاَفِ خِيَارِ الشَّرْطِ فِي الْبَيْعِ لِاَنَّ الْخِيَارَ دَاخِلٌ عَلَى الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لاَ يَبِيْعُ فَبَاعَ بِشَرْطِ الْخِيَارِ يَحْنِثُ

ترجمه: او دا په بیع کښې د خیار شرط خلاف دې ځکه چه خیار شرط په حکم داخلیږی نه په سبب باندې.په دې وجه که قسم اوخوری چه خرڅول به نه کوی بیا په شرط خیار سره خرڅول اوکړی نو حانثیږی.

تشریح: په دې عبارت کښې د امام شافعی رحمه الله د یو استدلال جواب دې د امام شافعی رحمه الله استدلال دا دې چه شرط په حکم باندې داخلیږی او د ثبوت حکم لپاره مانع وی.په سبب باندې نه داخلیږی یعنی مانع د سبب نه کیږی ځکه چه **انت طالق** (سبب) د تعلیق بالشرط یعنی د **ان دخلت الدار** د وجه نه معدوم او غیر موجود ګرځول (لکه چه د احنافو مذهب دې) حالانکه **انت طالق** حساً موجو دې،انتهائی مهمله خبره ده پس کله چه سبب یعنی **انت طالق** د حساً موجود کیدو د وجې نه د دخول شرط په بناء باندې معدوم او غیر موجود نه شی ګرځولې نو د شرط دخول لامحاله په حکم باندې وی او په سبب باندې نه وی یعنی تعلیق باالشرط مانع دحکم وی نه مانع دسبب لکه په عقد بیعه کښی شرط خیار بیع حکم (ملك) باندی داخلیږی اوپه سبب (بیع) باندې نه داخلیږی یعنی شرط خیار مانع د حکم وی او مانع دسبب نه وی یعنی د شرط خیار سره سبب(بیع) خو منعقد کیږی لیکن د دې حکم(ملک) نه ثابتیږی.پس په دې باندې قیاس کولو سره امام شافعی رحمه الله وئیلی دی چه د طلاق او عتاق په مسئله کښې هم د شرط دخول په حکم باندې وی او په سبب باندې نه وی یعنی تعلیق باالشرط مانع د حکم وی مانع د سبب نه وی د احنافو دطرفه د دې استدلال او قیاس جواب دا دې چه ستا دا قیاس.قیاس مع الفارق دې ځکه چه بیع د اثبات د قبیلې نه ده په دې طور باندې چه د بیع په ذریعه د مشتری لپاره ملک مبیع ثابتیږی او د بایع لپاره ملک ثمن ثابتیږی.او کوم څیز چه د اثبات د قبیلې وی هغه په څه امر متردد(چه د هغې وجود او عدم

دواړه برابر وی، باندې معلق کول صحیح نه دی ځکه په امر متردد باندې دَ معلق کولو د وجې نه دَقمار معنی پیدا کیږی په دې طور باندې چه کوم څیز معلق شوې دې دې باره کښې دا نه شی معلومیدې چه هغه موجود کیږی یا نه ځکه چه په چا معلق شوې دې که هغه موجود شی نو شئ معلق هم موجودیږی او که شرط موجود نه شی نو شې معلق هم نه موجودیږی دَ دې نوم قمار دې او قمار حرام دې لهذا هغه څیز په کوم کښې چه دَ قمار معنی موجود وی هغه هم حرام دې پس بیع په خیارشرط باندې معلق کولو د وجې نه چونکه دَ قمار معنی پیدا کیږی په دې وجه دَ قیاس تقاضه خو دا وه چه بیع دَ خیارشرط سره داسې حرام او ناجائز وی لکه څنګه چه دَ نورو شرطونو سره ناجائزه وی دا وجه ده چه رسول الله ﷺ دَ بیع وشرط نه منع فرمائیلې ده لیکن اسلامی شریعت په هغه خلقو باندې نظر کولو سره چه دَ هغوئ په معاملاتو کښې تجربه نه وی او په دهوکه کښې اخته کیږی.دَ دهوکې دَ لرې کولو دَ ضرورت پیش نظر خیار شرط خلاف قیاس جائز ګڼړلې دې او دا خبره ښولو ته معلومه ده چه کوم څیز ضرورتاً ثابت وی هغه په قدر دَ ضرورت ثابتیږی او ضرورت په دې پوره کیږی چه خیار شرط صرف په حکم یعنی ملک باندې داخل وی او په سبب باندې داخل نه وی یعنی خیارَ شرط مانع دَ حکم وی او مانع دَ سبب نه وی پس د ضرورت پوره کولو لپاره او دَ شرط اثر دکم نه کم کولو لپاره دا وئیلې شی چه خیار شرط صرف په حکم باندې داخلیږی او په سبب یعنی بیع باندې نه داخلیږی یعنی مانع دَ حکم کیږی،مانع دَ سبب نه کیږی شرط خیار چونکه په حکم باندې داخلیږی او سبب باندې نه داخلیږی په دې وجه که چا قسم اوخوړ چه قسم په الله زه به بیع نه کوم او بیا ئې په خیار شرط سره بیع اوکړو نو حالف حانثیږی ځکه خیارشرط په بیع باندې نه داخلیږی او شرط خیار بیع دَ منعقد کیدو نه نه بندوی،او کله چه شرط خیار بیع د منعقد کیدو نه نه بندوی نو دَ خلاف یمین دَمتحقق کیدو د وجې نه حالف حانثیږی او پاتې شوه دَ طلاق او عتاق مسئله نو دا دواړه دَاسقاطاتو دَ قبیلې نه دی یعنی دَ طلاقو په ذریعه ملک نکاح ساقطیږی او دَعتاق په ذریعه ملک یمین ساقطیږی او کوم څیزونه چه دَاسقاطاتو دَ قبیلې نه دی یعنی په شرط باندې دَمعلق کولو نه چونکه دَ قمار معنی نه پیدا کیږی په دې وجه دَهغې اسباب په شرط باندې په معلق کولو کښې هیڅ حرج نشته پس په طلاق اوعتاق کښې شرط په سبب باندې داخلیږی یعنی مانع دَ سبب کیږی او صرف په حکم باندې د اخلیدو سره مانع دَ حکم نه وی.حاصل داچه دا چه دَ طلاق او عتاق شرطونه دَ بیع په شرط خیار باندې قیاس کول چونکه قیاس مع الفارق دې په دې وجه امام شافعی رحمه الله د بیع په شرط خیار باندې قیاس کول نه صحیح کیږی.

وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ التَّعْلِيْقَ تَصَرُّفٌ فِي السَّبَبِ بِاِعْدَامِهِ اِلٰى زَمَانِ وَجُوْدِ الشَّرْطِ لَا فِيْ اَحْكَامِهِ صَحَّ تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ وَبَطَلَ التَّكْفِيْرُ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ وَفَرْقُهُ بَيْنَ الْمَالِيِّ وَالْبَدَنِيِّ سَاقِطٌ لِاَنَّ حَقَّ اللهِ تَعَالٰى فِي الْمَالِيِّ فِعْلُ الْاَدَاءِ وَالْمَالُ اٰلَةٌ وَاِنَّمَا يُقْصَدُ عَيْنُ الْمَالِ فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ

ترجمه: او کله چه دا ثابته شوه چه تعلیق بالشرط په سبب کښې د وجود شرط زماني پورې د سبب په معدوم کیدلو سره متصرف دي نه د دي په حکم کښې نو طلاق او عتاق په ملک باندې معلق کول صحیح دي او د حانث کیدونه مخکښې کفاره بالمال باطل ده او د امام شافعی رحمه الله د کفاره مالئي او کفاره بدني ئي په مینځ کښې فرق کول غیر معتبر دی ځکه چه واجب مالی کښې د الله تعالی حق فعل اداء دي او مال د اداء آله ده او عین مال په حقوق العباد کښې مقصود وی.

تشریح: د حسامی مصنف فرمائیلی دی چه کله د احنافو مذهب ثابت شو یعني دا ثابت شو چه تعلیق بالشرط مانع د سبب دي یعنی د وجود شرط زمانه پورې سبب غیر موجود او معدوم پاتې کیږی او د شرط موجود کیدو سره سبب موجودیږی (او داسې نه لکه چه شوافع وئیلی دی چه تعلیق بالشرط صرف مانع د حکم دي یعني د وجود شرط زماني پورې حکم خو معدوم وی لیکن سبب موجود او منعقد وی) نو طلاق په ملک نکاح باندې او عتاق په ملک یمین باندې معلق کول صحیح دی لکه که چا یو پردې ښځې ته اووئیل **ان نکحتك فانت طالق** او بیا ئي نکاح اوکړه نو دا ښځه مطلقه کیږی او که چا د چا غلام ته اووئیل **ان ملكتك فانت حر** او بیا په څه سبب سره د دي غلام مالک شو نو دا غلام آزادیږی ځکه د احنافو په نزد تعلیق بالشرط مانع د سبب دي لهذا د تعلیق په وخت سبب یعنی **انت طالق** او **انت حر** نه موجودیږی او کله چه د تعلیق په وخت **انت طالق** او **انت حر** موجودنه دي نو د تعلیق په وخت دا دواړه سببونه د هیڅ محل هم نه محتاجه کږی او کله چه دا دواړه دتعلیق په وخت کښی دځه محل محتاج ندی نو دتعلیق په وخت کښی دمحل نه موجودیدو په وجه دا باطلول او الغوه کول درست ندی ،لیکن کله چه شرط اوموندې شو یعنی نکاح اوموندې شوه او ملک اوموندې شی نو سبب یعنی انت طالق او انت حر موجودیږی او داسې کیږی گویا چه متکلم دنکاح نه پس **انت طالق** اووئیل او د غلام د مالک کیدو نه پس ئې انت حر ئې اووئیل او په دې وخت کښې د **انت طالق** او **انت حر** دواړو محل موجود دې او کله چه محل موجود دې نو د **انت طالق** په ذریعه په منکوحه باندې طلاق واقع کیږی او د **انت حر** په ذریعه غلام مملوک آزادیږی **وبطل التكفير بالمال الخ** نه د حسامی مصنف د امام شافعی رحمه الله دبیان کړې دویمې تفریع جواب ورکولو سره فرمائی چه کله دا خبره ثابته شوه چه تعلیق بالشرط مانع سبب کیږی یعنی تعلیق بالشرط له وجه نه له وجود شرط نه مخکی سبب موجود او منعقد کیږی نه نودحانث کیدونه مخکښې دکفاره مالیه ادا کول هم نه صحیح کیږی په دې وجه خادم د امام شافعی رحمه الله د طرفه د دویمې تفریعی مسئلې ذکر کولو نه پس د احنافو د طرفه جواب ورکولو سره بیانوی چه د وجوب کفاره سبب یمین نه دي بلکه د وجوب کفاره سبب حانث کیدل دی او په سبب باندې د مسبب (حکم) تقدیم ناجائز دې لکه د مونځ تقدیم په وخت باندې ناجائز دې لهذا د کفارې تقدیم په حنث باندې نه جائزکیږی لیکن که دا خبره تسلیم کړې چه د وجوب کفاره سبب یمین دې لکه چه امام شافعی رحمه الله فرمائیلی دی نو دا خبره ذهن نشین کړه چه یمین بذاتها (دځپل

ذات په اعتبار سره) دَ وجوب کفاره سبب نه دي بلکه دَ حانث کیدو ـ شرط سره دَ وجوب کفارې سبب دي یعنې یمین دَ وجوب کفارې سبب دي په دې شرط چه حالف حانث شي ځکه یمین بذاتها دَ قسم پوره کولو سبب دي او دَ قسم پوره کیدل دَحنث ضد دي او کله چه دا سې ده نو یمین دِ حنث منافي دي، او حنث دَ کفارې لپاره لازم دي او کفاره دَ دې ملزوم دې او دا مسلم خبره ده چه کوم څیز دَ لازم منافي وي هغه دَ ملزوم هم منافي کیږي لهذا یمین لکه څنګه چه دَ حنث منافي دي دغه شان دَ دې ملزوم یعنې دَ کفارې هم منافي دي بهرحال دا خبره ثابته شوه چه یمین دَ کفارې منافي دي او دا خبره هم تیره شوه چه مسئله دَ یمین دَتعلیقاتو دَ قبیلې نه په دې وجه ده چه دَ دې تقدیر دَ عبارت دغه شان دي **ان حنثتُ فعلی کفارة تلك الیمین** یعنې که زه حانث شوم نو ما باندې دَ دې یمین کفاره واجب ده او دا خبره مشاهده ده چه په دې تقدیر دَعبارت کښې کفاره په حنث باندې معلق شوې ده او دا خبره مخکښې چه یمین دَ کفارې سبب دې نو کفاره په حنث باندې معلق کول دې سبب لپاره سبب دَ منعقد او موجود کیدو نه مخکښې دَ مسبب(حکم) اداء کول چونکه صحیح نه دی په دې وجه دَحانث کیدو نه مخکښې دَ کفارې اداء کول هم نه صحیح کیږي لکه چه دَیمین نه مخکښې دَ کفارې اداء کول صحیح نه دی لیکن کله چه حالف حانثیږي نو دَشرط موجود کیدو دَ وجې نه سبب هم منعقد او موجودیږي او کله چه دَحانث کیدو نه پس دَ کفارې سبب موجود شونو دَ حانث کیدو نه پس کفاره هم واجبیږي او کله چه دَحانث کیدو نه پس کفاره واجب شوه نو دَ دې ادا کول هم صحیح کیږي **وفرقه بین المالی، والبدنی ساقط** نه دَحسامی مصنف فرمائیلي دي چه دَامام شافعي رحمه الله دکفارې مالیئ او کفارې بدنیئ په مینځ کښې فرق کول او دا وئیل چه په واجب مالي کښې وجوب چونکه دَوجوب ادانه جدا وي په دې وجه کفاره مالیه په حنث باندې مقدم کول جائز دي او کله چه په واجب بدني کښې نفس وجوب دَوجوب ادانه جدا نه وي بلکه دواړه دَ حنث نه پس یو ځائې ثابتیږي، په دې وجه کفاره بدنیه په حنث باندې مقدم کول جائز دی.

غلط او غیر معتبر دی ځکه په واجب مالي کښې دَ الله تعالی حق عین مال نه وي بلکه دَ دې مال اداء کول دَ الله تعالی حق وي ځکه مال فی نفسه عبادت نه وي بلکه هغه فعل دَعبادت وي چه بنده دَ خپل رب دَ خوشحالئ لپاره دَ خپل نفس خلاف کوي او پاتې شو مال نو هغه دَ اداء اله او ذریعه وي بهرحال هر کله چه فعل اداء دَ الله تعالی حق دي او عین مال حق نه دي نو هغه په واجب بدني کښې هم چونکه فعل مقصود او دَالله تعالی حق وي په دې وجه واجب مالي دَ واجب بدني په شان شو لهذا لکه څنګه په واجب بدني کښې نفس وجوب دَ وجوب اداء نه نه جدا کیږي بلکه دواړه یو ځائې دَ حنث نه پس ثابتیږي دغه شان په جوب مالي کښې هم نفس وجوب دَ وجوب اداء نه نه جدا کیږي بلکه دواړه دَ حنث نه پس یو ځائې ثابتیږي او کله چه په واجب مالي کښې هم دَ دواړو ثبوت دَ حنث نه پس یو ځائې شو نو دَ کفارې بدنیې (دَ روژو په ذریعه کفارې په شان په حنث باندې کَد کفارې مالیې تقدیم هم نه جائز کیږي او پاتې شو دَحقوق العباد معامله نو په حقوق العباد کښې عین مال مقصود وي

يعنې د بنده حق عين مال کښې وى نه مال اداء کولو کښې لهذا په حقوق العباد کښې د مال نفس وجوب د وجوب اداء نه جدا کيدې شى

غرض داچه د واجب مالي او واجب بدنى په مينځ کښې ذکر شوې فرق په حقوق العباد کښې خو صحيح دې ليکن په حقوق الله کښې نه صحيح کيږى او کفاره چونکه د حقوق الله نه دې په دې وجه د کفارې ماليې او کفارې بدنيې په مينځ کښې فرق کول هيڅ قسم صحيح نه دى د دې پوره بيان خلاصه دا ده چه د احنافو او شوافعو په مينځ کښې په ځلورو خبرو کښې اختلاف دې:

(۱) د امام شافعی رحمه الله په نزد وصف د شرط په شان وى ليکن د احنافو په نزد داسې نه وى.

(۲) تعليق بالشرط د شوافعو په نزد مانع د حکم دې او د احنافو په نزد مانع د سبب دې.

(۳) د تعليق په صورت کښې د احنافو په نزد د حکم عدم اصلي وى د دې په عدم کښې د شرط عدم هيڅ دخل نه وى او د امام شافعى رحمه الله په نزد عدم شرعى دې يعنې د شرط عدم د حکم په عدم کښې مؤثر وى. (۴) د احنافو په نزد سبب د وجود شرط په وخت کښې منعقد او موجود کيږى د دې وجې نه دلته مشهور ده چه المعلق بالشرط کالمنجز عند وجود الشرط- او د امام شافعى رحمه الله په نزد د تکلم په وخت سبب منعقد کيږى.

دريمه فاسده وجه (مطلق په مقيد باندې محموليږى او که نه؟)

وَمِنْ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ اِنَّ الْمُطْلَقَ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَاِنْ كَانَا فِى حَادِثَتَيْنِ مِثْلُ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرِ الْكَفَّارَاتِ لِاَنَّ قَيْدَ الْاِيْمَانِ زِيَادَةُ وَصْفٍ يَجْرِىْ مَجْرَى الشَّرْطِ فَيُوْجِبُ نَفْىَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِهِ فِى الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ وَفِى نَظِيْرِهِ مِنَ الْكَفَّارَاتِ لِاَنَّهَا جِنْسٌ وَاحِدٌ

ترجمه: او من جمله د دې وجوه فاسدونه هغه دى چه امام شافعى رحمه الله وئيلى دى چه مطلق به په مقيد باندې حمل کيږى اګرچه دواړه په دوو واقعوکښې وى لکه کفاره د قتل او نور کفارات ځکه چه د ايمان قيد داسې وصف زائد دې چه د شرط قائم مقام دې لهذا دا وصف په منصوص عليه کښې او د دې په هم مثل کفاراتو کښې د ځپل عدم په وخت د حکم نفى ثابتوى ځکه چه د ټولو جنس يو دې.

تشريح: دريمه وجه فاسده چه د هغې قائل امام شافعى رحمه الله دې دا ده چه مطلق په مقيد باندې محموليږى اګر چه مطلق او مقيد دواړه په دوو واقعو کښې ذکر شوى دى يعنې که مطلق په يوه واقعه کښې مذکور وى او مقيد په بله واقعه کښې ذکر وى نو هم مطلق به په مقيد محموليږى. يعنې په مقيد کښې چه کوم قيد ذکر وى په مطلق کښې به هم د هغې اعتبار کيږى دې نه دا خبره هم معلومه شوه چه که مطلق او مقيد دواړه په يوه واقعه کښې ذکر شو نو د امام شافعى رحمه الله په نزد په درجه اولى مطلق په مقيد محموليږى او د دې مطلق نه به مقيد مراد وى د مطلق نه مراد هغه دې چه صرف په ذات باندې دلالت کوى په هغې کښې د ځه

وصف اعتبار نه وی شوي لکه رقبه او د مقید نه مراد هغه دي چه په ذات مع الصفة باندي دلالت کوی لکه رقبه مومنه فاضل مصنفؒ لکه څنګه چه په یوه واقعه کښي د مطلق او مقید ذکر کیدو ذکر اونه کړو دغه شان دَ هغي مثال ئې هم ذکر نه کړو .لیکن خادم د دي مثال ذکر کوی او هغه دا دي چه دکفاره ظهار په سلسله کښي د الله تعالی ارشاد مبارک دي "**والذین یظاهرون من نساء هم ثم یعدون لما قالو فتحریررقبة من قبل ان یتماساذلکم توعظون به والله بما تعملون خبیره فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا ذلك لتؤمنوابالله ورسوله وتلك حدودالله وللکافرین عذاب الیمo** اوګورئ: چه کفاره ظهار یوه واقعه ده او په دي کښي دري څیزونه ذکر دی:(۱) رقبه ازادول (۲) دوه میاشتي مسلسل روژي نیول (۳) شپیته مساکینو ته خوراک ورکول،دَ دي نه اول او دویم څیز دَ **من قبل ان یتماسا** په قید سره مقید دي لیکن دریم څیز یعني اطعام په دي قید سره مقید نه دي بلکه مطلق دي پس امام شافعیؒ دي مطلق یعنی اطعام هم اولنی دواړو مقیداتو باندي محمول کوی او دَ تحریر رقبه او صیام شهرین پشان اطعام هم دَ **من قبل ان یتماسا** په قید سره مقید کوی او دا وائی چه په کفاره ظهار کښي لکه څنګه چه دَرقبي ازادول او دوه میاشتي مسلسل روژي نیول دَوطی نه مخکښي ضروری دی.دغه شان اطعام طعام هم دَوطی نه مخکښي ضروری دي لکه که خاوند دا طعام په مینځ کښي وطی اوکړه نو دَ ده په نزد دا طعام اعاده واجیبږی او که مطلق او مقید په دوه حادثوکښي ذکر وی نو په قول دَ مصنفؒ د دي مثال کفاره قتل او نور کفارات دی په دي طور باندي چه کفاره دَقتل یو واقعه او حادثه ده لیکن په هغي کښي رقبة مومنه مقیده وارده شوي ده لکه چه ارشاد دي "**ومن یقتل مومناً خطافتحریررقبة مؤمنة**" او کفاره دَیمین او کفاره دَ ظهار بله حادثه ده مګر په هغي کښي دَ مؤمنةً قید نه بغیر لفظ رقبه مطلقه وارده شوي ده.لکه په کفاره ظهارکښي "**فتحریررقبة**" او په کفاره یمین کښي او تحریررقبة ذکر دي.امام شافعیؒ فرمائیلی دی چه دَ ایمان قید چه په کفاره قتل کښي ذکر دي هغه به په کفاره ظهاراو کفاره یمین کښي هم مراد کیږی او دکفاره قتل په شان په کفاره ظهار او کفاره یمین کښي به هم رقبه مؤمنة ازادول ضروری دی ځکه دَایمان قید وصف دي او دَامام شافعیؒ په نزد وصف دَ شرط قائم مقام وی لکه چه دَ دویمي وجه فاسدي دَلاندي تیرشو .پس لکه څنګه چه دَشرط په منتفی کیدو سره حکم منتفی کیږی دغه شان دَوصف په منتفی کیدو سره حکم منتفی کیږي او دکفاره قتل "**فتحریر رقبة ان کانت مومنة**" یعني رقبه که مومنه وی نو په کفاره قتل کښي دَ هغي آزادول صحیح دی.او که مومنه نه وه نو د هغي آزادول نه دی صحیح بهرحال منصوص علیه یعنی په کفاره قتل کښي داخبره ثابته شوه چه دَشرط یعنی دَ ایمان قید منتفی کیدوسره حکم یعنی جواز دکفاري منتفی دي او دا خبره مخکښي تیره شوي ده چه دَ عدم شرط د وجي نه دحکم عدم عدم شرعی وی او عدم شرعی بل محل ته دقیاس په ذریعه باندي متعدی کیږی یعنی په عدم شرعی باندی د نورو څیزونو عدم قیاس کیږی لهذا دکفاره قتل په عدم باندي دَ نورو کفاراتو عدم قیاس کیږی او دا

وئیلې کیږی چه لکه څنګه چه دَعدم ایمان د وجې نه په کفاره قتل کښې دَ جواز حکم معدوم دې او کفاره نه ادا کیږی، دغه شان په نورو کفاراتو هم نه ادا کیږی، او دَ دې قیاس علت مشترکه دا دې چه کفاره قتل او نور کفارات په کفاره کیدو کښې شریک دی او ټول دستر او دَ زجر لپاره مشروع کړې شوې دی او دا داسې ده لکه په وضوء کښې لاسونه دَ مرافق سره مقید دی او دَلاسونو مرافق(څنګلو) پورې وینځل ضروری دی نو په تیمم کښې هم لاسونه دَ مرافق سره مقید دی او مرافق پورې دَلاسونو تیمم کیږی څکه وضوء او تیمم په طهارت کیدو کښې دواړه شریک دی.

وَعِنْدَ نَا لاَ يُحْمِلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَاِنْ كَانَا فِى حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ بَعْدَ اَنْ يَّكُوْنَا فِىْ حُكْمَيْنِ لِاِمْكَانِ الْعَمَلِ بِهِمَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رحمه الله وَمُحَمَّدٌ رحمه الله فِيْمَنْ قَرُبَ الَّتِىْ ظَاهَرَ مِنْهَا فِىْ خِلَالِ الصَّوْمِ لَيْلاً عَامِدًا اَوْنَهَارًا نَاسِيًا اِنَّهُ يَسْتَأْنِفُ وَلَوْ قَرِبَهَا فِى خِلَالِ الْاِطْعَامِ لَمْ يَسْتَأْنِفْ لِاَنَّ الشَّرْطَ الْاِخْلاَءِ عَنِ الْمَسِيْسِ مِنْ ضَرُوْرَةِ التَّقْدِيْمِ عَلَى الْمَسِيْسِ وَذَالِكَ مَنْصُوْصٌ عَلَيْهِ فِى الْاِعْتَاقِ وَالصِّيَامِ دُوْنَ الْاِطْعَامِ

ترجمه: او زمونږ په نزد مطلق په مقید بانډې نه محمولیږی اګرچه دواړه په یوه حادثه کښې وی پس دَ دې نه چه دواړه په دوه حکمونو کښې وی څکه په دې دواړو عمل کول ممکن وی امام ابوحنیفه رحمه الله او امام محمد رحمه الله دَهغه سړی په باره کښې وئیلی دی کوم چه دَ روژو په مینځ کښې په شپه کښې عمداً یا په ورځ کښې ناسیئا دَهغې زنانه سره جماع اوکړه چه دَ هغې سره ئې ظهار کړې وی نو دا به دَ سر نه روژې نیسی او که دَ خوراک خوړلو په وخت کښې دې سړی دې ښځې سره جماع اوکړه نو دَ دې اعاده نه کیږی څکه چه دَجماع نه دَخالی کیدو شرط په جماع بانډې دَتقدیم کفاره دَشرط لپاره ضروری دې او دا تقدیم په اعتاق او روژو کښې منصوص علیه دې نه په اطعام کښې.

تشریح: دکتاب مصنف فرمائیلی دی چه دَاحنافو په نزد مطلق په مقید نه محمولیږی. اګرچه دواړه په یوه حادثه کښې ذکر وی. مګرداچه دواړه په دوو حکمونو کښې ذکر وی یعنی حادثه اګرچه یوه وی لیکن دَهغې حکمونه دوه وی یو حکم مطلق وی او یو حکم مقید وی نو په دې صورت کښې به مطلق په مقید بانډې نه محمولیږی بلکه مطلق په خپل اطلاق بانډې او مقید په تقیید بانډې جاری کیږی دَ دې نه دا خبرهم معلومه شوه چه که مطلق او مقید په دوو حادثو کښې ذکر وی اګر چه دَ دواړو حکم یو وی نو مطلق به په مقید بانډې په درجه اولی نه محمولیږی څکه په ذکر شوی دواړو صورتونو کښې دَمطلق او مقید په مینځ کښې هیڅ تضاد او تنافی نشته نو په دواړو بانډې عمل کول ممکن دی او کله چه په دواړو بانډې عمل کول ممکن دی نو یو په بل بانډې دَمحمولولو څه ضرورت دې په دواړو بانډې په خپل ځائې عمل کیږی څکه چه که حادثې دوه وی او حکم یو وی نو کله دَشارع پیش نظر دَ یوې

حادثې په حکم کښې توسع او نرمی کول وی او په بله حادثه کښې په دغه حکم کښې سختی کول مقصود وی مثلاً کفاره قتل یوه حادثه ده او کفاره یمین بله حادثه ده او حکم د دې دواړو د یو دې یعنی عتاق رقبه (رقبه آزادول) مګر دا حکم په کفاره قتل کښې مقید وارد شوې دې لکه دالله تعالی فرمان دې "فتحریررقبة مؤمنة" او په کفاره یمین کښې مطلق وارد شوی الله تعالی فرمائی فتحریر رقبة پس کېدېشی چه په کفاره قتل کښې د شارع مقصود سختی کول وی او په کفاره یمین کښې نرمی کول مقصود وی او کله چه داسې ده نو یو په بل باندې څنګه محمول کیدې شی ځکه یوه په بل باندې حمل کولو سره د شارع مقصد فوت کیږی او د شارع مقصود فوت کول زمونږ لپاره هرګزمناسب نه دی دغه شان که حادثه یوه وی او حکمونه دوه وی او یو حکم مطلق وارد وی او بل مقید وارد وی نو د دې احتمال د وجې نه چه د شارع مقصود په یو حکم کښې سهولت او نرمی پیدا کول دی او په بل کښې مقصود سختی پیدا کول دی نو یو حکم په بل باندې نه محمولیږی د دې مثال بیانولو سره فاضل مصنف رحمه الله د طرفینو حواله ورکولو سره فرمائیلی دی چه که یو کس خپلې ښځې سره ظهار اوکړو او هغې ته ئې "ظهرک کظهرأمی" اووئیل نو دلته حادثه یوه ده یعنی ظهار او د دې حکمونه درې دی: (۱) یوه رقبه آزادول (۲) د دوو میاشتو روژې نیول. (۳) شپیتو مسکینو ته خوراک ورکول د دې نه اولنی دوه حکمونه "من قبل ان یتماسا" قید سره مقید دی لهذا دا دوه حکمونه مقید دی او دریم حکم په دې قید سره نه دې مقید لهذا دا حکم مطلق دې حاصل داچه دلته حادثه خو یوه ده یعنی ظهار او حکمونه دوه دی مقید یعنی اعتاق رقبه او روژې. دویم مطلق یعنی "اطعام ستین مسکینا" پس طرفینو فرمائیلی دی که دې سړی په مقید کښې حکم باندې دعمل کولو اراده اوکړه مثلاً د دوو میاشتو روژې نیولو شروع ئې اوکړه بیا ئې د څه روژو نیولو نه پس په شپه کښې عمداً دې مظاهرې زنانه سره جماع اوکړه یا ئې په ورځ کښې ناسیاً جماع اوکړه نو په دې کس باندې د روژو استیناف واجبیږی یعنی د سرنه روژې نیول ضروری شوې او که د خوراک په ذریعه دکفاره ظهار ادا کولو اراده اوکړه او هره ورځ ئې یو مسکین ته طعام ورکولو پس یو څو ورځې ئې خوراک ورکړو او خپلې ښځې سره ئې جماع اوکړه نو په دې حالت کښې استیناف نه واجبیږی یعنی دوباره د سرنه خوراک ورکول نه ضروری کیږی بلکه دجماع نه مخکښې څومره ورځې ئې چه خوراک ورکړې وی هغه ورځې هم معتبرکیږی ځکه چه په اعتاق او صیام کښې تقدیم منصوص علیه دې یعنی اعتاق رقبې هم په جماع باندې مقدم کول منصوص علیه دی لکه چه دالله تعالی ارشاد دې "فتحریررقبة مؤمنة" "من قبل ان یتماسا" او روژې هم په جماع باندې مقدم کول منصوص علیه دی لکه دالله تعالی ارشاد دې "فصیام شهرین متتابعین من قبل ان یتماسا" لیکن اطعام په جماع باندې مقدم کول منصوص علیه نه دې لکه الله تعالی "فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکیناً" خو فرمائیلی دی لیکن د دې نه بس ئې "من قبل ان یتماسا" نه دی فرمائیلی بهرحال په اعتاق او صیام کښې تقدیم منصوص علیه دې او د تقدیم لپاره دا خبره لازم ده چه شې مقدم مثلاً روژې دجماع نه خالی

وی ځکه د دې نه بغیر تقدیم نه متحقق کیږی پس د روژو په ذریعه کفاره دظهار ادا کونکی باندې دوه خبرې واجب شوې یو روژې په جماع باندې مقدم کول دویم دوه میاشتې روژې دجماع نه خالی کیدل لیکن کله چه دې سړی د روژو په دوران کښې جماع اوکړه نو د ده لپاره په اوله خبره عمل کول یعنی دروږو مقدم کول په جماع باندی ممکن نه دی البتة په دوهمه خبر عمل کول ورته ممکن دی په دې طورچه دسرنه دوه میاشتې مسلسلې روژې اونیسی پس د سر دوباره روژو نیولو په صورت کښې اګر چه اوله خبره یعنی تقدیم صیام علی الجماع فوت کیږی لیکن دویمه خبره(روژې دجماع نه خالی کیدل) نه فوت کیږی اوکه سر دوباره روژې اونه نیسی بلکه همدغه سلسله پوره کړې شی نو په دې صورت کښې تقدیم صیام علی الجماع او روژې دجماع نه خالی دواړه فوت شوی او دوه واجب څیزونو نه دیو فوت کیدل اهون وی په نسبت د دې چه دواړه فوت شی پس طرفینو رحمه الله په دې اهون باندې عمل کولو سره فرمائیلی دی چه په دوران صیام کښې د جماع په صورت کښې استیناف یعنی د سرنه روژې نیول واجبیږی او "**اطعام ستین مسکینا**" چونکه د "**من قبل ان یتماسا**" په قید سره مقید نه دې بلکه مطلق دې او مطلق په قید باندې نه محمولیږی په دې وجه د اطعام حکم مطلق د صیام په حکم مقید باندې نه محمولیږی بلکه مطلق په خپل اطلاق باندې جاری کیږی او مقید په خپل تقیید باندې جاری کیږی دامام یوسف رحمه الله او امام شافعی رحمه الله مذهب دا دې چه د روژو په دوران کښې دجماع کولو په صورت کښې استیناف نه واجبیږی ځکه چه د "**من قبل ان یتماسا**" قید نه معلومیږی چه د دوو میاشتو روژې په جماع باندې مقدم کول د فرض دی لیکن کله چه ده دوران صیام کښې جماع اوکړه او دغه سلسله ئې پوره کړه نو د بعض روژو تقدیم فوت شو مګر بعض روژې په جماع باندې مقدم پاتې شوې او که ده استیناف اوکړو نو د ټولو روژو تقدیم فوت کیږی او دا ظاهره ده چه دبعض تقدیم فوت کیدل اهون دی دټولو د فوت کیدونه پس په اهون باندې عمل کولو سره امام ابویوسف رحمه الله او امام شافعی رحمه الله وئیلی دی چه په دوران صیام کښې دجماع کولو په صورت کښې استیناف نه واجبیږی.

فائدې: په عبارت کښې د لیلاً نه پس عامداً قید اتفاقی دې ځکه په شپه کښې عمداً اجماع کول او نسایاً جماع کول دواړه برابر دی لیکن نهاراً نه پس ناسیاً قید احترازی دې، ځکه چه که مظاهر (ظهار کونکې) په ورځ کښې عمداً اجماع اوکړه نو د تتابع صیام د فوت کیدو د وجې نه بالاتفاق استیناف واجبیږی داهم واضح ساته چه دکتاب د مصنف د بیان مطابق مونږ وئیلی دی چه د احنافو په نزد که حادثه یوه وی او حکمونه دوه وی یا حادثې دوه وی او حکم یو وی نو مطلق په مقید باندې نه محمولیږی او که حادثه هم یوه وی او حکم هم یو وی او دغه حکم مطلق هم وارد وی او مقید هم وارد وی نو داحنافو په نزد مطلق په مقید باندې محمولیږی مثلاً کفاره یمین یوه حادثه ده او درې روژې دهغې حکم دې او داحکم یعنی درې روژې په قراءت عامه کښې مطلقې ذکر دی، د تستابع په قید سره مقیدې نه دی لکه د الله پاک ارشاد مبارک دې **فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام**" او د ابن مسعود په قراءت کښې

دَ تتابع په قید سره مقید دی لکه دَ ابن مسعود قراءت داسې دی "فصیام ثلثة ایام متتابعات" او دوه قراءتونه په مرتبه دَ دوو آیتونو کښې وی، ګویا دا دوه آیتونه دی په یو کښې دَ تتابع لفظ مذکور دې او په یو کښې دَ تتابع لفظ نه دې ذکر شوې پس دَ دواړو آیتونو په مینځ کښې دَ تطبیق پیدا کولو لپاره آیت مطلقه په مقیده باندې محمولیږی. او دا وئیلې کیږی چه قراءت عامه هم دَ تتابع په قید سره مقید دی ځکه حکم واحد یعنی صیام دوه متضاد وصفونه یعنی تتابع او عدم تتابع نه قبلوی پس کله چه په تتابع سره د دې تقیید ثابت شو نو دَ دې اطلاق باطلیږی یعنی مطلق په مقید باندې محمولیږی او د عبدالله ابن مسعود قراءت چونکه مشهور دې په دې وجه دَ دې په ذریعه په کتاب الله باندې زیادت کول جائز دی لیکن په دې ځائې کښې دَ امام شافعی رحمه الله په نزد مطلق په مقید باندې نه محمولیږی ځکه چه امام شافعی رحمه الله دَ قراءت غیر متواتره اعتبار نه کوی لهذا قید تتابع سره د ابن مسعود قراءت دَ ده په نزد نه معتبر کیږی. او کله چه دَ امام شافعی رحمه الله په نزد قید تتابع معتبر نه دې. نو دَ ده په نزد په کفاره یمین کښې مطلقاً درې روژې واجبیږی. تتابع سره ئې اداء کړی یا بغیر دَ تتابع سره ادا کړی، بهرحال دَ کفاره یمین په روژو کښې مطلق په مقید باندې دَ محمول کولو مثال دې احنافو په نزد خو کیږی لیکن دَ امام شافعی رحمه الله په نزد نه کیږی. البته دَ دواړو حضراتو په نزد دامثال کیږی چه کله یو اعرابی دَ رمضان په ورځ کښې خپلې ښځې سره جماع او کړه نو دَ هغې دکفارې لپاره پیغمبر صلی الله علیه وسلم اوفرمائیل "صم شهرین" او په یو روایت کښې دی. "صم شهرین متتابعین" دلته حادثه هم یوه ده یعنی دَ رمضان روژې عمداً فاسد کول او دَ هغې حکم هم یو دې یعنی دوه میاشتې روژې نیول، مګر دا حکم په یو روایت کښې مطلق دې او په یو کښې دَتتابع په قید سره مقید دې پس دلته دواړه حضرات مطلق په مقید باندې محمولوی.

وَكَذَالِكَ اِذَا دَخَلَ الْاِطْلَاقُ وَالتَّقِيْدُ فِى السَّبَبِ يَجْرِىْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلٰى سُنَنِهٖ كَمَا قُلْنَا فِىْ صَدَقَةِ الْفِطْرِ اِنَّهُ يَجِبُ اَدَاءُهَا عَنِ الْعَبْدِ الْكَافِرِ بِالنَّصِّ الْمُطْلَقِ بِاِسْمِ الْعَبْدِ وَعَنِ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ بِالنَّصِّ الْمُقَيَّدِ بِالْاِسْلَامِ لِاَنَّهُ لَا مُزَاحَمَةَ فِى الْاَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ

ترجمه: او دغه شان کله چه اطلاق او تقیید په سبب کښې داخل وی، نو دَ دې دواړو نه هر یو په خپله خپله طریقه جاری کیږی لکه چه مونږ په صدقة الفطر کښې وئیلی وو چه دَعبد کافر دَطرفه دَدې اداء کول واجب دی د عبد لفظ سره دَ نص مطلق د وجې او دَعبد مسلم دَ طرفه په اسلام سره دَنص مقید په وجه چه ځکه په اسبابو کښې تزاحم او تضاد نه وی لهذا جمع کول واجبیږی.

تشریح: مصنف رحمه الله فرمائیلی دی چه لکه څنګه حادثه یوه وی او حکمونه دوه وی او یو حکم مطلق وی او بل مقید وی یا حادثې دوه وی او حکم یو وی مګر په یوه حادثه کښې دغه حکم مطلق وی او په بله کښې مقید وی نو دَ احنافو په نزد مطلق په مقید نه شی محمول کولې دغه شان که اطلاق او تقیید په سبب باندې داخل وی یعنی سبب مطق هم وارد وی او مقید

هم نو مطلق په مقید باندې نه محمولیږی بلکه مطلق به په خپل اطلاق جاری کیږی او مقید به په خپل تقیید جاری کیږی یعنی په مطلق به هم عمل کیږی. او په مقید به هم عمل کیږی مثلاً د صدقة الفطر په سلسله کښې دوه نص وارد وی یو هغه چه دار قطنی ابو داود او مسند عبد الرزاق کښې روایت شوی یعنی د رسو ل پاک ﷺ ارشاد مبارک دې **ادوا عن کل حر وعبد صغیر او کبیر نصف صاع من بر او صاع من تمر...الحدیث..** په دې حدیث کښې د مسلم قید نه دې وارد شوې دویم نصّ هغه دې چه امام بخاری .امام مسلم .ابن ماجه وغیره روایت کړې دې **عن ابن عمران رسول الله ﷺ فرض زکوة الفطر من رمضان علی الناس صباعاً من تمراوصاعاً من شعیر علی کل حر وعبد ذکر وانثی من المسلمین.** پیغمبر ﷺ په خلقو باندې د رمضان زکوة الفطر (صدقة الفطر فرض کړې ده د چوهارو یو صاع، یا د وربشو یو صاع په هرازاد غلام. مذکر. مؤنث مسلمان باندې په دې حدیث کښې د مسلم قید هم ذکر دې اول نص د مسلم د قید نه مطلق دې لهذا د مطلق عبد د طرفه صدقة الفطر اداء کول واجبیږی. عبد برابره ده که مسلمان وی که کافر وی او په دویم نص کښې د مسلمان قید ذکر دې لهذا د عبد مسلم د طرفه صدقة الفطر اداء کول واجبیږی دا دواړه نص د وجوب صدقة الفطر په سبب باندې یعنی په رائس باندې داخل دی مگر اول نص په دې خبره دلالت کوی چه مطلق رائس سبب دې او دویم نص په دې خبره دلالت کوی چه رائس مسلم یعنی رائس مقید سبب دې پس دلته مطلق په مقید باندې نه محمولیږی بلکه مطلق په خپل اطلاق جاری کیږی چه مطلق رائس یعنی د عبد مسلم او د عبد کافر د طرفه صدقة الفطر اداء کول واجبیږی او مقید په خپل تقیید جاری چه د راس مسلم یعنی د عبد مسلم د طرفه صدقة الفطر اداء کول واجبیږی او د دې عدم حمل دلیل دا دې چه په اسبابو کښې هیڅ قسم مزاحمت او منافات نه وی بلکه د یوشی متعدد اسباب کیدې شی مثلاً د ملک یو سبب بیع دې اویو هبه دې یو صدقه دې یو میراث دې یعنی د ملک ثبوت په بیع سره هم کیږی او هبې سره هم صدقې سره هم او میراث سره هم کیږی. او په دې کښې هیڅ منافات نشته بهرحال کله چه په اسبابو کښې منافات نشته نو د نص مطلق او نص مقید جمع کول واجبیږی او د حمل نه بغیر د دواړو نه په هر یو باندې عمل کول واجب وی او د دې دواړو نه هر یو سبب گڼړل کیږی یعنی رائس مطلق هم د وجوب صدقة الفطرسبب دې او رائس مقید یعنی رائس مسلم هم د وجوب صدقة الفطرسبب دې.

وَهُوَ نَظِيْرُ مَاسَبَقَ اَنَّ التَّعْلِيْقَ بِالشَّرْطِ لاَ يُوْجِبُ النَّفْىَ عِنْدَ عَدَمِهٖ فَصَارَ الْحُكْمُ الْوَاحِدُ قَبْلَ وُجُوْدِهٖ مُعَلَّقًا وَمُرْسَلاً لِاَنَّ لِاْرْسَالَ هُوَ التَّعْلِيْقُ يَتَنَافِيَانِ وُجُوْدًا وَاَمَّا قَبْلَ وُجُوْدِهٖ فَهُوَ مُعَلَّقٌ بِالشَّرْطِ اَىْ مَعْدُوْمٌ يَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهٗ بِالشَّرْطِ وَمُرْسَلٌ عَنِ الشَّرْطِ اَى مَعْدُوْمٌ مُحْتَمَلٌ لِلْوُجُوْدِ قَبْلَهٗ وَالْعَدَمُ الْاَصْلِىُّ كَانَ مُحْتَمَلاً لِلْوُجُوْدِ وَلَمْ يَتَبَدَّلِ الْعَدَمُ فَصَارَ مُحْتَمَلاً لِلْوُجُوْدِ بِطَرِيْقَيْنِ

ترجمه: او دا هغه نظیر دي چه مخکښې تیر شو چه تعلیق باالشرط په وخت د عدم د شرط کښې د حکم نفي نه ثابتوی پس حکم واحد دَخپل وجود نه مخکښې معلق او مرسل دواړه کیږی ځکه چه د وجود حکم په صورت کښې ارسال اوتعلیق دواړه دیوبل سره منافی دی او بهرحال دَ وجود حکم نه مخکښې خو هغه حکم په شرط باندې معلق دې یعنی داسې معدوم دې چه دَ دې وجود دَشرط متعلق دې او دَ شرط نه مطلق دې یعنی داسې معدوم دې چه د شرط نه مخکښې دَ وجود احتمال لری.اوعدم اصلی(دَتعلیق نه مخکښې) د وجود احتمال لری.او دَ (تعلیق نه پس) عدم اصلی بدل شوې نه وی لهذا په دواړو طریقو باندې به دوجود احتمال وی.

تشریح: دحسامی مصنف فرمائیلی دی چه مونږه مخکښې وئیلی دی چه که مطلق او مقید په سبب کښې وارد وی یعنی یو سبب مطلق وی او یو مقید وی نو په دې دواړو باندې عمل کول واجب دې. او دَ دې نه هر یو په بل باندې نه محمولیږی دَ دې نظیر هغه مسئله ده چه د دویمې وجې نه لاندې تیره شوې ده چه دَ احنافو په نزد دَ تعلیق باالشرط په صورت کښې عدم شرط عدم حکم لره مستلزم نه دې یعنی دَ شرط معدوم کیدل دَ حکم په معدوم کیدو باندې دلالت نه کوی پس په حکم واحد کښې دَ هغه دَ وجود نه مخکښې او دَ ت علیق نه پس د هغه دَ معلق باالشرط کیدو احتمال هم وی او دَ موسل یعنی دَمطلق عن الشرط کیدو احتمال هم وی مثلاً یو سړی دَ خپلې ښځې درې طلاق دخول دار پورې معلق کړل نو په دې دا احتمال هم دې چه دَ درې طلاقووجود دَ دخول دار په شرط پورې معلق شی یعنی دَ دخول دار په وخت درې طلاق موجود شی په دې طور چه خاوند درې طلاقه منجز واقع کړی او هغه په شرط پورې معلق نه کړی بهرحال حکم واحد دَخپل وجود نه مخکښې او دَتعلیق نه پس دَ معلق باالشرط کیدو او مرسل یعنی مطلق عن الشرط کیدو احتمال هم لری او دَ دې دلیل دا دې چه دَ ارسال (اطلاق) او دَ تعلیق په مینځ کښې دَ وجودحکم په وخت خو بغیرشک منافات دې(یعنی دا خبره ممکن نه ده چه یو حکم دې ارسال سره هم ثابت شی او دغه حکم دې تعلیق سره هم ثابت شی ځکه چه کله په ښځه باندې درې طلاقه واقع شی نو دا درې طلاقه یا خو هغه وی کوم چه دَدخول دارشرط پورې معلق شوی وو او دَ وجود شرط د وجې نه درې طلاقه واقع شو او یا درې طلاقه هغه دی کوم چه خاوند دَ وجود شرط نه مخکښې په منجزه طریقه باندې واقع کړې دی،بهرحال داسې نه شی کیدې چه دَدغه طلاقو وقوع دَ تعلیق یعنی دَ وجود شرط د وجې نه هم وی او دَ وجود شرط نه مخکښې دَ اطلاق یعنی دَتنجیز د وجې نه هم وی لیکن دوجودحکم نه مخکښې دَدې دواړو په مینځ کښې هیڅ منافات نشته ځکه دَوجودحکم نه مخکښې حکم په شرط پورې معلق دې یعنی دا حکم معدوم دې مگر دَ وجود شرط نه مخکښې دَ موجود کیدو احتمال لری په دې طور باندې چه دَ وجود شرط نه مخکښې حکم په منجز طریقه واقع کړې شی مثلا په تیر شوی مثال کښې درې طلاقه دَ دخول دار په شرط پورې معلق شوې دی نو په دې کښې دا احتمال هم شته چه د درې طلاقو وقوع دَ وجود شرط په وخت کښې متحقق شی او دا هم احتمال دې چه دَ وجود

شرط نه مخکښې په منجز طریقه سره درې طلاقه واقع کړې شي او د دې وجه دا ده چه د تعلیق نه مخکښې دَ حکم کوم عدم اصلي چه دې په هغې کښې دوه احتماله وي یعنی د ارسال (اطلاق او دَ بغیر تعلیق) په ذریعه دَموجودیدو احتمال هم دې چه بغیر دتعلیق نه په منجزه طریقه سره درې طلاقه واقع شي او دتعلیق په طریق سره دموجودیدو احتمال هم شته چه دا طلاق دې په یو شرط پورې معلق کړې شي او دا خبره مسلم ده چه دَ تعلیق نه پس د حکم عدم اصلي نه بدلیږي، پس کله چه دَ تعلیق نه پس عدم اصلي بدل نه شو نو دَ حکم عدمِ اصلي لکه څنګه چه دَ تعلیق نه مخکښې دَ ارسال اوتعلیق دواړو طریقو باندې د موجودکیدو احتمال لري همدغه شان دتعلیق نه پس هم د دواړو طریقو موجودیدو احتمال شته او کله چه په حکم واحد کښې دَ دې دَ وجود نه مخکښې ارسال او تعلیق دواړو طریقو باندې دَ موجود کیدو احتمال دې نو معلومه شوه چه د وجود حکم نه مخکښې او دَ تعلیق نه روستو دَ ارسال او دَ تعلیق په مینځ کښې هیڅ منافات نشته بلکه حکم علی سبیل البدل دَ ارسال او تعلیق دواړو نه ثابتیږي. پس دا رنګ دَ سبب مقید او سبب مطلق په مینځ کښې هم چونکه هیڅ منافات نشته په دې وجه حکم دَسبب مقید نه هم ثابتیږي. او سبب مطلق نه هم ثابتیږي او کله چه حکم دَسبب مطلق او سبب مقید دواړو نه ثابتیږي نو دا دَ واړه به جمع کیږي او دَ دې دواړو نه هریو یعنی سبب مطلق په بل یعنی سبب مقید باندې نه محمولیږي.

فائده: او دَدې مقام تفصیل چه زمونږ په نزد مطلق په مقید نه محمولیږي او دَ امام شافعي رحمه الله په نزد محمولیږي دا دې چه مطلق او مقید کله چه دواړه دَ یو حکم دَ بیانولو لپاره وارد شي نو دَ دې دوه صورته دي یا خو به دواړه یعنی حکم مطلق او حکم مقید مختلف وي یا به دواړه متحد وي که دواړه مختلف وي نو دَ دې هم دوه حالتونه دي یا خو به دَ دواړو حکمونو نه یو یعنی حکم مقید دَبل یعنی حکم مطلق دَ تقیید موجب وي یا نه که اول وي نو بالاتفاق مطلق په مقید باندې محمولیږي لکه یو سړی دکفاره یمین اداء کولو لپاره دَ بل مخاطب جوړولو سره اووئیل "**اعتق عنی رقبةً ولا تعتق رقبةً کافرةً**" زما دَ طرفه یو رقبه آزاده کړه او رقبه کافره آزاده نه کړې دلته حادثه یوه ده یعنی دَ کفاره یمین اداء کولو لپاره وکیل کول مګر حکم مختلف دې ځکه چه یو حکم یعنی اعتاق رقبه مطلق دې او بل حکم یعنی عدم اعتاق رقبةً کافره مقید دې او دَ دې نه حکم مقید حکم مطلق دَمؤمنه په قید سره تقیید بالذات واجبوي یعنی دَ رقبئې کافرې دَ نه آزادولو حکم دا خبره واجبوي چه رقبهٔ مومنه دې آزاده کړې شي او که ثاني وي نو مطلق په مقید باندې بالاتفاق نه محمولیږي مثلاً یو سړی بل ته اووئیل "**اطعم رجلاً واکس رجلاً عاریاً**" ته یو سړی ته طعام ورکړه او یو بربند سړی ته کپړې واغونده دلته هم حادثه یوه ده یعنی توکیل اوحکم مختلف دې ځکه چه دا طعام رجل حکم مطلق دې او سړی ته دَ کپړې اغوستو حکم په بربنډ والي پورې مقید دې او حکم مقید یعنی کسوت چه په بربنډ کیدو پورې مقید دې حکم مطلق یعنی اطعام رجل په بربنډ کیدو سره مقید کول هم نه واجبوي لهذا دلته مطلق نه محمولیږي په مقید باندې بلکه مطلق په خپل اطلاق جاري کیږي او مقید په خپل تقیید جاري کیږي، یعنی

مطلقاً سړی ته اطعام ورکول لازمیږی او بربنډ سړی ته کپړې اچول لازمیږی او که د مطلق او
مقید دواړو حکم متحد وی نو د دې هم دوه حالاتونه دی حکم به منفی وی یا به مثبت وی که
اول وی نو بالاتفاق مطلق په مقید باندې نه محمولیږی لکه یو کس بل ته اووائی **لا تعتق
مدبرةً** مدبره مه آزادوه او بیا اووائی **لا تعتق مدبرةً کافرةً** کافره مدبره مه آزادوه دلته
مطلق په مقید باندې په دې وجه نه محمولیږی چه په دواړو باندې عمل کول ممکن دی په
دې طور چه هیڅ مدبر آزاده نه کړې شی او که ثانی وی یعنی حکم مثبت وی نو د دې هم دوه
صورته دی حادثه مختلفه وی یا متحده وی که حادثه مختلفه وی نو د احنافو په نزد مطلق په
مقید نه محمولیږی او د امام شافعی رحمه الله په نزد محمولیږی لکه په کفارهٔ یمین او کفارهٔ قتل
کښې حکم خو متحد دې یعنی اعتاق رقبه مګر حادثه مختلفه ده ځکه کفارهٔ قتل یوه حادثه
او کفارهٔ یمین بله حادثه ده اوله کښې حکم د مؤمنې په قید سره مقید دې او په ثانی کښې
مطلق دې د اتحادِ حکم نه دا خبره مفهوم شوه چه که د حادثې په شان حکم هم مختلف وی نو
د امام شافعی رحمه الله په نزد هم مطلق په مقید نه محمولیږی او که حادثه متحده وی نو د هغې
هم دوه صورته دی یا خو به اطلاق او تقیید په سبب او شرط باندې داخل وی یا به دوی
باندې نه وی داخل که په سبب او شرط باندې داخل وی نو د احنافو په نزد مطلق په مقید
باندې نه محمولیږی لیکن امام شافعی رحمه الله په نزد مطلق په مقید محمولیږی د سبب مطلق
کیدو او مقید کیدو مثال دا دې چه په یو حدیث کښې رائس مسلم د وجوب صدقة الفطر
سبب دې او په بل کښې مطلق رائس سبب دې لکه مخکښې تفصیل ذکر شو نو امام شافعی
رحمه الله مطلق په مقید باندې محمول کوی او دا فرمائی چه صرف رائس مسلم سبب دې دا وجه
ده چه د ده په نزد په مولی باندې د عبد کافر د طرفه نه صدقة الفطر اداء کول نه واجبیږی او
احناف چونکه په مطلق او مقید دواړو باندې عمل کوی په دې وجه د دوئ په نزد په مولی
باندې د عبد کافر د طرفه هم صدقه واجبیږی او د شرط مطلق او مقید کیدو مثال دا دې چه
شهود شاهدین د نکاح لپاره شرط دی مګر یو حدیث یعنی **"لانکاح الابشهود"** کښې د
شرط مطلق دې او په بل حدیث یعنی **"لانکاح الابولی"** وشاهدی عدل" کښې دا شرط په
عادل کیدو سره مقید دې پس د احنافو په نزد مطلق په مقید باندې نه محمولیږی. بلکه
مطلقاً شهود کیدل د نکاح لپاره شرط وی او د امام شافعی رحمه الله په نزد مطلق په مقید باندې
محمول وی او د نکاح لپاره د عادلانو شاهدانو وجود شرط دی او اطلاق او تقیید په
سبب او شرط نه وی داخل یعنی حکم هم متحد وی او حادثه هم متحده وی او اطلاق او
تقیید په سبب او شرط باندې نه وی داخل. نو بالاتفاق مطلق په مقید باندې محمولیږی لکه
د رمضان د روژو کفارې په سلسله کښې یو حدیث کښې **"صم شهرین"** مطلق راغلی دې او په
بل حدیث کښې **"صم شهرین متتابعین"** د تتابع په قید سره راغلې پس دلته بالاتفاق مطلق
په مقید باندې محمولیږی او د رمضان د روژو په سلسله کښې د دوو میاشتو مسلسلې
روژې واجبیږی (نامی، مولوی) د دې خلاصه دا ده چه مطلق او مقید که د بیان حکم لپاره
وارد وی او حکم او حادثه دواړه مختلف وی نو بالاتفاق نه حملیږی او که دواړه متحد وی

نو بالاتفاق حمل کیږی او که حکم متحد او حادثه مختلف وی یا حادثه متحده وی او حکم مختلف وی یا اطلاق او تقیید په سبب یا شرط کښې وارد وی نو په دې درې صورتونو کښې د احنافو په نزد حمل نه کیږی. او د امام شافعی رحمه الله په نزد مطلق په مقید باندې محمول کیږی. (جمیل احمد)

څورمه فاسده وجه

وَمِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ اِنَّ الْعَامَّ يَخُصُّ بِسَبَبِهٖ وَعِنْدَنَا اِنَّمَا يَخُصُّ بِسَبَبِهٖ اِذْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلاً بِنَفْسِهٖ كَقَوْلِهٖ نَعَمْ اَوْ بَلٰى اَوْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ كَقَوْلِ الرَّاوِى سَهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَدَ اَوْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَوَابِ كَالْمَدْعُوْا اِلَى الْغَدَاءِ وَيَقُوْلُ وَاللّٰهِ لَا اَتَغَدّٰى فَاَمَّا زَادَ عَلٰى قَدْرِ الْجَوَابِ فَقَالَ وَاللّٰهِ لَا اَتَغَدّٰى الْيَوْمَ وَهُوَ مَوْضُوْعُ الْخِلَافِ فَعِنْدَنَا يَصِيْرُ مُبْتَدِءً اِحْتِرَازًا عَنْ اِلْغَاءِ الزِّيَادَةِ

ترجمه: او د دې وجوه فاسدونه یوه هغه ده چه بعض حضرات وائی چه عام په خپل سبب ورود پورې خاص وی او زمونږ په نزد په سبب ورود پورې هله خاصیږی کله چه عام مستقل نه وی لکه د ده قول نعم یا بلی یا عام د جزاء قائم مقام وی لکه د راوی قول "**سهارسول الله ﷺ فسجد**" یا د جواب قائم مقام وی لکه هغه سړې چه سباناری ته بللې شوې دې هغه اووائی: قسم په الله زه به تغدی نه کوم بهرحال کله چه مدعو د جواب په مقدار باندې زیاتې ا وکړو لکه هغه اووائی "**والله لا اتغدی الیوم**" نو دا د اختلاف ځائې دې لکه زمونږ په نزد هغه د سر نه کلام کونکې کیږی د زیاتی لغوه کیدو نه د بچ کولو لپاره.

تشریح: څلورمه وجه فاسده چه د هغې قائل امام مالک رحمه الله او امام شافعی رحمه الله دې دا ده چه صیغه عامه د کوم مخصوص سړی په باره کښې د کوم نص یا د صحابی په قول کښې وارد شوې وی نو د دوئ په نزد صیغه عامه د خپل سبب ورود سره خاص کیږی سبب ورود برابره ده که د سائل سوال وی یا د کومې حادثې وقوع وی مثلاً یو سړی د رسول الله ﷺ په موجودګئ کښې څه تپوس اوکړو د هغې په جواب کښې پیغمبر ﷺ په صیغه عامې سره اوفرمائیل: **من فعل کذا فعلیه کذا یا فله کذا** کوم سړی چه دا اووئیل په ده باندې دا لازمیږی او د ده د پاره دا کیږی او په خاصه صیغه سره ئې "**فعلیك کذا یا فلك کذا**" نه وی فرمائیلی یا مثلاً د رسول الله ﷺ په زمانه کښې د کوم خاص سړی په باره کښې څه حادثه پیش راغله او پیغمبر ﷺ د هغې متعلق په صیغه عامې سره څه اوفرمائی نو د امام شافعی رحمه الله او امام مالک رحمه الله په نزد ذکر شوې صیغه عامه سائل او صاحب حادثې پورې خاص وی یعنې د صیغه عامې په ذریعه ثابتیدونکې حکم صرف سائل او صاحب حادثې ته شامل وی او د دې دواړو نه علاوه ذکر شوې حکم د بل نص نه ثابتیږی یا د دلالت النص نه

ثابتیږي یا دَ قیاس نه ثابتیږي لیکن جمهور علماؤ دَدي خلاف دي هغوئ فرمائیلي دي چه که صیغه عامه په یو سبب پورې مقیده وي نو صیغه عامه په خپل عموم باندي جاري کیږي او په سبب ورود پوري نه خاص کیږي لکه په ذکر شوي دوو حالاتونو کښي صیغه عام سائل او غیر سائل دغه شان صاحب حادثة او غیر صاحب حادثه ټولو ته شامليږي او دَ دي تائید دَ دي نه کیږي چه آیت ظهار دَ اوس بن صامت ښځي خوله باره کښي نازل شوي او آیت سرقه دَصفوان دَ څادر پټولو په سلسله کښي نازل شوي او آیت لعان دَ هلال بن امیه په باره کښي نازل شوي او آیت قذف دَ عائشي باره کښي نازل شوي مګر دَ دي باوجود اصحابو دَ الفاظو او صیغو دَعموم اعتبار کړي دي او دا عمومات ئي په اسباب ورود پوري نه دي خاص کړي پس دَ اصحابو دَدي اجماع نه دا خبره معلومه شوه چه صیغه عامه سبب ورود پوري نه خاص کیږي بهرحال دَامام مالک او امام شافعي رحمه الله په نزد صیغه عامه دَ خپل سبب ورود پوري خاص وي لیکن دَاحنافو په نزد په دي باره کښي قدري تفصیل دي هغه دا چه دَ صیغي عامي دَواردیدو څلور اقسام دي یو خو دا چه صیغه عامه مستقل بنفسه نه وي یعني دَ سائل سوال یا دَ حادثي معتبرولو نه بغیر کلام مفید نه وي مثلاً یو سړی اووئیل **اکان لی علیك الف درهم** ایا زما په تا باندي یو زر درهم نه شته ؛ مخاطب په جواب کښي اووئیل **نعم** یا یو کس چاته اووئیل **لیس لی علیك الف درهم** آیا زما په تا باندي یو زر درهم نه دي ، مخاطب په جواب کښي ا وه ویل **بلی** پس نعمً اوبلی دواړه عام دي دَ کلام دَ ډیروانواعو دَ جواب جوړیدو صلاحیت لري، مګر مستقل نه دي بلکه غیر مستقل دي ما قبل سره دَ تعلق معتبر کولو نه بغیر نه مفید کیږي دویم قسم دا دي چه صیغه عامه دَ جزاء قائم مقام کیدو سره واردي وي مثلاً دَ راوي قول **سها رسول الله صلی الله علیه وسلم فسجد** دَ دي واقعي حاصل دا دي چه یو ځل رسول الله صلی الله علیه وسلم په رباعی مونځ کښي دوه رکعته اوکړل او سلام ئي واړولو ذوالیدین صحابی رضی الله عنه اووئیل دَ الله رسوله! تا په مونځ کښي قصر کړي دي یا تاته نسیان شوي دي پیغمبر صلی الله علیه وسلم اوفرمائیل **کل ذلك لم یکن** په دي کښي هیڅ نه دي شوی ذوالیدین اووئیل **قد کان بعض ذلك** څه خو ضرور شوي دي اصحابو دَ ذوالیدین تصدیق اوکړو نو دَالله رسول صلی الله علیه وسلم مونځ پوره کړو او سجده سهوه ئي اوکړه دا دَ هغي زماني واقعه ده کله چه دَ مونځ په دوران کښي دَ خبرو کولو اجازت وو بهرحال لفظ دَ فسجد عام دي سجده دَتلاوت سجده دَمانځه، سجده دَ سهو هري سجدي ته شامل دي او په قرینې دَ فاء سره دَ جزاء په طور باندي استعمال شوي دي دریم قسم دا دي چه صیغه عامه دَجواب قائم مقام کیدو سره وارده شي او متکلم دَ جواب په مقدار باندي هیڅ زیادت اونه کړی مثلاً یو سړي بل ته دَ صبا ناشتي ته د دعوت ورکولو سره اووائي! **تغدمعی** " ته زما سره د صبا ناشته اوکړه مخاطب په جواب کښي اووئیل **والله لاا تغدی** او **الیوم** یا **معك** لفظ ئي اضافه نه کړو ، پس **لااتغدی** عام دي دَ دي ورځي غذا ته هم شامل دي او دَ دي ورځي نه علاوه بلي غذاء ته هم شامل دي مخاطب سره تغدی کولو له هم شامل دي او دَ مخاطب نه علاوه سره تغدی کولو ته هم شامل دي دَ داعی په کور کښ تغدی کولو ته هم شامل دي او دَ ده دکور نه علاوه بل

کښي تغدي کولو ته هم شامل دي څلورم قسم دا دي چه صيغه عامه د جواب قائم مقام کيدو سره وارده وی مګر متکلم دَ جواب په مقدار باندې زيادت اوکړی مثلاً يو کس بل ته دَ صبا ناشتي ته د دعوت ورکولو سره اوو ئيل "**تغدمعی**" هغه په جواب کښې اوو ئيل "**والله لا اتغدی اليوم**" يعني په جواب کښې ئې دَ اليوم لفظ زياتی کړو په اولنی درې اقسامو کښې زمونږه په نزد هم په سبب ورود پورې خاص کيږی لکه په اول قسم کښې دَ نعم او بلی په ذريعه هم دغه يو زر درهمه واجبيږی کوم چه قائل په خپل قول "**اکان لی عليك الف درهم**" او "**اليس لی عليك الف درهم**" کښې ذکر کړې دی ځکه چه دَ نعم او بلی دواړو نه هر يو غَير مستقل دي ما قبل سره دَتعلق نه بغير مفيد نه دې او کله چه ما قبل سره دَ تعلق نه بغير دواړه غير مفيد دی نو دا دواړه دَ عموم فائده نه ورکوی او په دويم قسم کښې سجده سهو پورې خاص ده ځکه چه دَ فاء جزائيه په ذريعه کله چه دَ فاء نه پس دَ هغې دَ ماقبل لپاره جزاء ګنړل شوې ده نو ما قبل دَ دې وجود سبب دې او لکه څنګه چه مسبب دَ خپل سبب سره متعلق وی دغه شان دَ راوی په دې قول کښې سجده دَ سهو سره متعلق ده او کله چه د راوی په دې قول کښې سجده دَ سهو سره متعلق ده نو دا لفظ دَ سجد دَ عامی معنی لپاره نه مفيد کيږی بلکه په سهو پورې خاص کيږی او په دريم قسم کښې لااتغدی هغه غذا سره خاص کيږی کوم طرف ته چه دې بللې شوې دې يعنی که حالف دې مخصوص عذاء کښې هغه سره شريک شو نو حانثيږی ګنی نه حانثيږی ځکه چه دَ ده قول **والله لااتغدی** په داعی باندې رد کولو سره دَ جواب قائم مقام دې او رد دَ هغه څيز کيږی چه دَ هغې دعوت ورکړې کيږی لهذا دا دَ هغې عذاء رد دې کوم طرف ته چه ده ته دَ هغې دعوت ورکړې شوې دې بهرحال په دې درې اقسامو کښې صيغه عامه لکه څنګه چه دَ امام مالک او امام شافعی رحمه الله په نزد دَ خپل سبب ورود پورې خاص ده همدغه شان داحنافو په نيزد هم تر سبب ورود پوری خاص وی البته په څلورم قسم کښې اختلاف دې لکه دَ امام مالک اوامام شافعی رحمه الله په نزد په دې صورت کښې هم دَ قائل قول "**والله لا اتغدی اليوم**" دَ دلالت حال د وجې په جواب باندې محموليږی او دَ صيغه عامه کيدو باوجود دا دَ سبب ورود پورې خاص کيږی او دَ غداء نه هم دغه مخصوص عذاء مراد کيږی کوم طرف ته چه دې بللې شوې دې لکه دا سړې که دې مخصوص غذاء کښې شريک شو نو حانثيږی ګنی نه حانثيږی او دَ احنافو په نزد په دې صورت کښې صيغه عامه په خپل سبب ورود پورې نه خاص کيږی بلکه په دې ورځ کښې که په هروخت کښې هم تغدی اوکړی حانثيږی به برابره ده که داعی سره تغدی اوکړی يا دَ داعی نه علاوه بل سره تغدی اوکړی يا يواځې تنها تغدی اوکړی او دَ دې وجه دا ده چه دَ ده قول "**والله لااتغدی اليوم**" دَ سر نه کلام دې ماقبل سره دَ دې هيڅ تعلق نشته او کله چه دَ دې قول دَ جواب قائم مقام اوګنړلې شی نو دَ اليوم زيادت لغوه کيږی ځکه جواب دَ دې زيادتی نه بغير هم پوره کيږی پس دَ اليوم زيادت دَ لغوه کيدونه دَ بچ کولو لپاره دا دَ جواب قائم مقام نه دې ګنړلې شوې بلکه دَ سرنه کلام ګنړلې شوې دې او د سرنه کلام کولو په صورت کښې صيغه عامه چوکه سبب ورود سره نه خاص کيږی بلکه په خپل عموم باندې باقي پاتې کيږی

په دې وجه دا کلام یعنې "والله لاتغدی الیوم" په خپل عموم باندې باقي پاتې کيږي او د یوم په کوم وخت کښې ئې چه تغدی اوکړه او څنګه چه تغدی اوکړي حانثيږي. البته که دې قائل د خپل کلام نه د جواب نیت کړې وو نو د دیانةً د نیت اعتبار کيږي لیکن قضاءً اعتبار نه کيږي دیانةً د نیت اعتبار په دې وجه کيږي چه دا کلام د الیوم د زیادت باوجود د جواب احتمال لري او د کلام محتمل نیت کول صحیح دي لهذا د دې کلام نه د جواب نیت کول صحیح دي او چونکه د جواب احتمال خلاف ظاهر دې او د خلاف ظاهر په سلسله کښې قضاءً تصدیق نه کيږي په دې وجه قضاءً د دې تصدیق نه کيږي او پاتې شو د امام مالک او امام شافعي رحمه الله دا کلام د دلالت حال د وجې د جواب قائم مقام ګرځول نو زمونږ طرفه د دې جواب دا دې چه د دلالت حال اګر چه د دې کلام په جواب کښې کيدو باندې شاهد دې لیکن د دې اعتبار نه کيږي څکه صریح یعنې د الیوم زیادتې د دې کلام په نه جواب کيدو باندې دلالت کوي او د دلات حال په نسبت سره د صریح رعایت کول اولی دي لهذا د صریح یعنې د الیوم د زیادتي رعایت کولو سره د دې کلام د جواب قائم مقام نه ګرځول اولی دي.

پنځمه فاسده وجه

وَمِنْهَامَاقَالَ بَعْضُهُمْ اِنَّ الْقِرَانَ فِی النَّظْمِ یُوْجِبُ الْقِرَانُ فِی الْحُکْمِ مِثْلُ قَوْلِ بَعْضُهُمْ فِی قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَاَقِیْمُوْا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوْ الزَّکٰوۃَ اِنَّ الْقِرَانَ یُوْجِبُ اَنْ لاَ تَجِبُ الزَّکٰوۃَ عَلَی الصَّبِی قَالُوْا لِاَنَّ الْعَطْفَ یَقْتَضِیْ الْمُشَارِکَۃَ وَاَعْتَبَرُوا الْجُمْلَۃِ النَّاقِصَۃِ اِذَا عُطِفَتْ عَلٰی الْکَامِلَۃِ وَھٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ الشَّرْکَۃُ اِنَّمَا وَجَبَتْ فِی الْجُمْلَۃِ النَّاقِصَۃِ لِافْتِقَارِهَا اِلٰی مَا یَتِمُّ بِهٖ فَاِذَا تَمَّ بِنَفْسِهٖ لَمْ تَجِبَ الشَّرْکَۃُ اِلاَّ فِیْمَا یَفْتَقِرُ اِلَیْهِ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِی قَوْلِ الرَّجُلِ لِاِمْرَأَتِهٖ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَعَبْدِی حُرٌّ اِنَّ الْعِتْقَ یَتَعَلَّقُ بِالشَّرْطِ لِاَنَّهُ فِی حَقِّ التَّعْلِیْقِ قَاصِرٌ

ترجمه: او د وجوه فاسدو نه یوه وجه فاسده هغه ده چه د هغې قائل بعض حضرات دي چه قران فی النظم قران فی الحکم واجبوي لکه د الله تعالی په قول "**اقیمو الصلوة واتوا الزکوة**" کښې د بعض حضراتو قول چه قران دا خبره واجوي چه په ماشوم دې زکوة واجب نه وي دوئ وئیلي دي څکه عطف د مشارکت تقاضه کوي او دې حضراتو قیاس کړې دې په جمله ناقصه باندې کله چه عطف وي په جمله کامله باندې او دا قیاس فاسد دې څکه چه شرکت په جمله ناقصه کښې د دې د هغې څیز طرف ته محتاج کیدو سره واجب کيږي د کوم سره چه کلام مکمل کيږي لیکن کله چه کلام خپله مکمل شو نو شرکت نه واجبيږي مګر په هغه کښې کوم ته چه کلام محتاج دې د دې وجې نه مونږ وئیلي دي چه که څا خپلې ښځې ته اووئیل "ان دخلت الدار فانت طالق و عبدی حر" نو عتق د شرط سره متعلق کيږي څکه

"عبدی حر" د تعليق په حق کښې قاصر دي

تشريح: پنځمه وجه فاسده چه د هغې قائل په قول د بعض حضراتو امام مالک رحمه الله دي دا ده چه قران فی النظم يعنی دوه کلامونه د واو عاطفه په ذريعه جمع کول په حکم کښې شرکت واجبوی يعنی په دې خبره باندې دلالت کوی چه دا دواړه کلامونه په حکم کښې شريک دی ځکه چه د جملو په مينځ کښې د مناسبت رعآيت کول شرط دی او مناسبت په هغه وخت موجوديږی کله چه دغه جملې په حکم کښې شريکې شی پس ثابته شوه چه قران فی النظم اشتراک فی الحکم ثابتوی امام مالک رحمه الله د دې اصولو په بنياد باندې فرمائيلی دی چه په نابالغ ماشوم او په پاګل باندې زکوة واجب نه دې ځکه دالله تعالی فرمان دې "**اقيموا الصلوة واتواالزکوة** "يعنی الله تعالی اقامت صلوة او ايتاء زکوة په ذريعه د عطف سره ذکر کړې دې او عطف د مشارکت تقاضه کوی يعنی عطف د دې خبرې تقاضه کوی چه معطوف او معطوف عليه د دواړو په مينځ په حکم کښې مساوات او برابری وی يعنی د دې دواړو نه که يو (معطوف عليه) واجب وی نو بل (معطوف) هم واجب وی او که يو واجب نه وی نو بل به هم واجب نه وی نو چونکه په نابالغ او مجنون باندې مونځ واجب نه دې په دې وجه په هغه زکوة هم نه واجب کيږی دې لپاره چه د قران فی النظم د وجې د دواړو حکم يو شان شی په نابالغ او مجنون باندې زکوة زمونږ په نزد هم واجب نه دې ليکن زمونږه مستدل دا نه دې چه قران فی النظم اشتراک فی الحکم ثابتوی بلکه زمونږ مستدل دا حديث دې **ان النبی** ﷺ **قال " رُفع القلم عن ثلاثة عن النائم ختى يستيقظ وعن الصبی حتی يحتلم وعن المجنون حتی يعقل "ابو داود ،نسائی ابن ماجه)** درې کسانو نه قلم اوچت شوې دې د نائم نه تر هغې چه بيدار شی د نابالغ نه تر هغې چه بالغ شی د مجنون نه تر هغې چه عاقل شی مراد دا دې چه درې سړی مکلف نه دی او کله چه دا مکلف نه دې نو په هغه باندې زکوة هم نه واجبيږی امام مالک رحمه الله د قران فی النظم په قران فی الحکم ثابتولو باندې د قياس نه استدلال کړې دې قياس دا دې چه جمله ناقصه چه په جمله کامله باندې معطوف شی لکه "زينب طالق وهند" نو دواړه جملې بالاتفاق په خبر او حکم کښې شريکې وی يعنی په طالق کښې زينب او هند دواړه شريکې وی او په دواړو طلاق واقع کيږی په دې باندې قياس کولو سره امام مالک رحمه الله وئيلی دی چه که جمله کامله په بوه جمله کامله باندې معطوفه وی لکه زينب طالق وهند طالق نو هم دواړه جملې په حکم او خبر کښې شريکيږی او زينب او هند په دواړوه باندې طلاق واقع کيږی بهرحال د دې قياس نه دا خبره ثابته شوه چه د دوو کاملو جملو په مينځ د واو په ذريعه عطف کول د دواړو په مينځ کښې شرکت فی الحکم ثابتوی ليکن دحسامي مصنف رحمه الله وئيلی دی چه دا قياس فاسد دې ځکه د جملې ناقصې په جمله کامله باندې د معطوف کولو په صورت کښې په خبر کښې شرکت په دې وجه ثابت نه شو چه د دې د واړو په مينځ کښې د واو په ذريعه عطف شوې دې بلکه دا شرکت په دې وجه ثابت شوې دی چه جمله ناقصه يعنی هند د خبر يعنی د طالق محتاج دې پس د دې احتياج د وجې نه په دواړو جملو کښې په خبر کښې شرکت ثابت شوې دې ليکن کله چه جمله کامله په

جملې کاملې باندې عطف شوه نو په دې صورت کښې جمله معطوفه چونکه بذات خود تامه ده په دې وجه دا د خبر وغیره د هیڅ نه محتاجه کیږی او کله چه په دې صورت کښې احتیاج اونه موندې شو نو شرکت هم نه ثابتیږی ځکه دَ شرکت سبب احتیاج دې نه عطف او که جمله معطوفه کامه وه مګر تعلیق وغیره یو څیز کښې محتاجه وه نو هم په دغه څیز کښې شرکت ثابتیږی ځکه دَ شرکت علت یعنی احتیاج اوموندې شو مثلاً که چا خپلې ښځې ته اووئیل "ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر" نو دَ طلاقو په شان دَ غلام آزادی هم شرط یعنی په دخول دار باندې معلق کیږی ځکه جمله معطوفه دَ مبتداء او خبر په اعتبارسره اګر چه کامله ده لیکن دتعلیق په حق کښې ناقصه ده په دې طور چه دَ دلالت حال د وجې دا خبره معلومه شوې ده چه دَ قائل مقصد لکه څنګه چه دَ ښځې طلاق په شرط پورې معلق کول دی دغه شان دَ غلام آزادی هم په شرط پورې معلق کول مقصود دی لیکن قائل د دې لپاره جدا شرط ذکر نه کړو او کله چه داسې ده نو جمله معطوفه کامله کیدو باوجود دَ غرض او مقصد په اعتبار سره ناقصه وی او کله چه جمله معطوفه دَ کامله کیدو باوجود ناقصه ده نو دا دَ شرط نه محتاجه کیږی او دَ دې احتیاج د وجې نه په شرط کښې معطوف علیه شریکیږی یعنی طلاق او آزادول دواړه دَ دخول دار په شرط پورې معلق کیږی دَ دې خلاف که چا خپلې ښځې ته خطاب ورکولو سره اووئیل "ان دخلت الدار فانت طالق و زینب طالق" نو په زینب باندې فی الحال طلاق واقع کیږی او دَ مخاطبې طلاق په دخول دار پورې معلق کیږی ځکه چه جمله معطوفه کلام تام دې او په تعلیق کښې هم نه ده محتاجه ځکه که دَ قائل غرض دَ دواړو جملو په مینځ کښې شرکت ثابتول وې نو قائل به په زینب باندې اکتفاء کړې وی او دَ هغې خبر به ئې نه ذکر کولې لیکن کله چه د زینب خبر جدا ذکر کړې شو نو معلومه شوه چه دَ قائل مراد په زینب باندې طلاق منجز واقع کول دی نه دَ دخول دار په شرط پورې معلق کول لیکن امام مالک رحمہ اللہ وغیره دَ کومو حضراتو په نزد چه عطف دَ شرکت سبب دې دَ دې حضراتو په نزد مخاطبه او زینب دَ دواړو طلاق دَ دخول دار شرط پورې معلق کیږی او په زینب باندې فی الحال طلاق نه واقع کیږی.

فائدې: دلته دا واضحه کول ضروری دی چه په پنځمه وجه فاسده کښې **ماقال بعضهم** نه بعضې حضراتو دَ قول مطابق امام مالک رحمہ اللہ مراد دې په دې بنیاد باندې خادم وئیلی دی چه دَ امام مالک رحمہ اللہ په نزد دَ نابالغ او لیونی په مال کښې دَ قران فی النظم اعتبارکولو سره زکوة واجب نه دې حالانکه ملاعلی قاری رحمہ اللہ په شرح دَ نقابه کښې لیکلی دی چه دَ امام مالک رحمہ اللہ امام شافعی رحمہ اللہ او امام احمد رحمہ اللہ په نزد دَ دې دواړو په مال کښې زکوة واجب دی لکه چه دوئ په مال کښې دَ ښځې نفقه، عشر، خراج او صدقة الفطر واجب ده په ظاهر کښې د امام مالک رحمہ اللہ دوه قوله دی. ملاعلی قاری رحمہ اللہ یو قول نقل کړې دې او شارحین حسامی بل قول نقل کړې دې اودا هم ممکن ده چه دَ امام مالک رحمہ اللہ مذهب همدغه وی کوم چه ملاعلی قاری رحمہ اللہ ذکر کړې دې اودَ پنځمې فاسدې وجهې قائل امام مالک رحمہ اللہ نه وی بلکه بعض مالکیه وی اودَ قران فی النظم دوجې نه دَعدمِ وجوبِ زکوة قائل بعضِ مالکیه وی نه امام مالک.

فَصْلٌ فِى الْاَمْرِ

ترجمه: دا فصل دَامر په بیان کښې دې.

تشریح: دَ امر تعریف دا دې چه یو سړې خپل ځان لوئی رتبه او غټ ګڼړلو سره بل سړی ته اووائی چه دا کار اوکړه. یعنی دَ قائل قول له خپل ځان نه غیرته دَعلی سبیل الاستعلاء افعل نوم امر دې پس دَ نبي فعل او اشاره دواړه چونکه دَ قول دَ قبیلې نه دې په دې وجه دَ لفظ قول په ذریعه دواړه دَ امر کیدونه خارجیږی او دَ علی سبیل الاستعلاء دَ قید په ذریعه دُعاَ او التماس خارجیږی ځکه په امر کښې طلب دَ فعل مع الاستعلاء وی.او په دعااو التماس کښې طلب دَ فعل خروی مګر علی سبیل الاستعلاء نه وی بلکه په التماس کښې طلب دَ فعل مع التساوي وی او په دعا کښې طلب دَ فعل مع الخضوع وی او دَ افعل دَ قید په ذریعه نهی دَ امر دَ تعریف نه خارجه شوه ځکه چه نهی کښې دَ قائل قول لاتفعل وی نه . نفل او دَ افعل نه په خاص طور باندې دَ افعل صیغه مراد نه ده بلکه دَ افعل نه مراد هر هغه لفظ دې چه په طلب دَ فعل باندې دلالت ګوی او دَ هغې آخر ساکن وی برابره ده چه که امر حاضر وی یا امر غائب وی یا متکلم معروف وی یا مجهول وی او داخرساکن کیدو قید په دې وجه اولږولو چه دَ لوی رتبې سړې خپل کم رتبه والا ته دا اووئیل **اوجبتُ علیك ان تفعل كذا** (ماپه تا باندې داسې کول واجب کړې دی) دَامر کیدونه خارج شی دا هم خیال ساته چه دَامر په تعریف کښې دَ قول نه مراد مقول دې ځکه دَ امر او نهی دَانشاء اقسام دی او انشاء دَ لفظ قسم دې لهذا دَ انشاء په واسطه سره امر نهی دَ لفظ قسم دی او لفظ مقول دې نه قول،لهذا دَ امر اونهی په تعریف کښې قول دَمقول په معنی کښې دې نه دَمصدرپه معنی کښې.دَامر سره متعلق پنځه قسمه مسائل کیدې شی:(۱).نفس امر اودَ هغې دَ موجب بیان (۲).ماموربه یعنی دَفعل بیان (۳) مامورفیه یعنی دَ زمانې بیان(۴) ماموریعنی دَمکلف بیان .(۵).دَامربیان .

ځکه دَ امر لپاره یو خو دَ هغې سړی وجود یٔ ضروری دی دَ کوم نه چه امر صادرکیږی یعنی امر.دویم دَهغه څیز وجود ضروی دی چه هغه واجبیږی یعنی مامور به.دریم ددی وجود ضرور ی دی چه په چاباندی واجب شوی یعنی مکلف څلورم دَهغې زمانې موجود کیدل ضروری دی چه په هغې کښې فعل دَ مامور به واقع کیږی او پنځم خود امر او دَهغې موجود موجب دې.

وَهُوَ مِنْ قَبِيْلِ الْوَجهِ الْاَوَّلِ مِنَ الْقِسْمِ الْاَوَّلِ مِمَّا ذَكَرْنَا مِنَ الْاَقْسَامِ فَاِنَّ صِيْغَةُ الْاَمْرِ لَفْظٌ خَاصٌ مِنْ تَصَارِيْفِ الْفِعْلِ وُضِعَ لِمَعْنًى خَاصٍ وَهُوَ طَلَبُ الْفِعْلِ

ترجمه: او امر دَ مذکوره تقسیمات اربعو نه دَتقسیم اول دَقبیلې نه دې ځکه دَ امرصیغه دَ فعل دګردانونه داسې خاص لفظ دې چه دَ خاصې معنی یعنی طلب فعل لپاره موضوع دې

تشريح: هسې خو دَخاص ډير اقسام دي ليکن بعض اقسام مثلاً امر اونهي داسې دي چه هغه په شريعت کښې په کثرت سره استعماليږي په دې وجه مصنف رحمه الله دا دواړه اقسام تفصيل سره ذکر فرمائي مګر دَ امر مفهوم چونکه وجودي دې او دَ نهي عدمي دې او وجودي څيز په عدمي باندې مقدم وي په دې وجه دامربحث مقدم کولو سره مصنف رحمه الله فرمائيلي دي چه مونږه دَڅلور تقسيماتو دلاندې شل اقسام ذکر کړي دي دَ دې نه تقسيم اول چه په اعتبار دَ وضع سره دې دَهغې څلور اقسام وو

(۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول امر دَ دې تقسيم اول دَ قسم اول دَ قبيلې نه دې يعني امر دَ خاص دَ قبيلې نه دې ځکه صيغه دَ امر دَ فعل دَ ګردانونو نه داسې خاص لفظ دې چه دَ خاصې معنی يعنی دَ طلب فعل لپاره وضع شوې دې پس دَ تصاريف فعل په قيد سره اسم خاص او حرف خاص خارج شو او دَ لفظ خاص په قيد سره د امر نه علاوه دَ فعل نور اقسام خارج شو بهرحال کله چه صيغه دَ امر داسې لفظ خاص دې چه په معنی خاص (معنی معين معلوم) يعني په طلب دَ فعل باندې دلالت کوي نو دا خبره ثابته شوه چه صيغه دَ امر دَ اصطلاحي خاص قبيلې نه دې ځکه په معنی خاص يعني په معنی معين معلوم باندې دلالت کونکې لفظ خاص وي په دې عبارت کښې دَ مصادره علی المطلوب شبه ده په دې طور چه دلته مدعی دا ده چه دَ امر صيغه دَ خاص قبيلې نه ده او کله ئې چه دَ **فان صيغة الامر لفظ خاص** سره دَ دې دليل ذکر اوفرمائيلو نو په دې کښې هم دَ خاص ذکراوشو او دَ مدعی نه دليل جوړول دَ دې نوم مصادره علی المطلوب دې او مصادره علی المطلوب ناجائز ده دَ دې جواب دا دې چه په مدعی کښې چه کوم خاص دې دَ هغې نه مراد اصطلاحي خاص دې او په دليل کښې چه کوم خاص دې هغې نه لغوي خاص مراد دې کوم چه هر کس پيژني پس کله چه په مدعی او دليل کښې فرق شو نو مصادره علی المطلوب نه لازميږي ځکه دَ مصادره علی المطلوب لپاره په مدعی او دليل کښې اتحاد ضروري دې دَخادم دَ تقرير نه دا خبره هم واضحه شوه چه دَ **من القسم الاول** نه مراد تقسيم اول دې او دَ **من الاقسام** نه مراد تقسيمات دي فاضل مصنف رحمه الله دَ صيغه امر دَ خاص دَ قبيلې نه دَ کيدو دليل بيانولو سره دوه ځائي لفظ دَخاص ذکر کړې دې يو لفظ خاص دويم معنی خاص داسې کولو نه دَمصنف رحمه الله مقصود دَ صيغه امر او دَ معنی امر يعني دَ وجوب په مينځ کښې دَ جانبينو نه اختصاص ثابتول دي او دَ ترادف او اشتراک نفي کول دي دَ دې نه مخکښې چه دَ جانبينو نه اختصاص ثابت کړې شي نه دا ذهن نشين کړه چه کله لفظ دَ معنی سره خاص شي يعني لفظ دَ دې معنی نه علاوه په بله معنی باندې دلالت نه کوي ليکن معنی دَ دې لفظ سره خاص نه وي بلکه دامعنی دَ دې لفظ نه علاوه دبل لفظ هم مدلول کيږي لکه الفاظ مترادفه مثلاً ليث او اسد چه دا اسد لفظ دَ حيوان مفترس (زمری) سره خاص دې ليکن حيوان مفترس دَ اسد سره نه دې خاص بلکه حيوان مفترس لکه څنګه چه دَ اسد مدلول دې دغسې دلفظ ليث ا و غضنفر هم مدلول دې کله دَ دې برعکس وي يعني معنی خو لفظ سره خاص وي په دې طور چه دا معنی دَ دې لفظ نه علاوه دَ بل لفظ مدلول نه وي مګر دا لفظ دَ دغې معنی سره خاص نه وي بلکه

لکه څنګه چه دا معنی دَ دغې لفظ مدلول دې دغه شان دَدې نه علاوه بله معنی هم دَ دې لفظ مدلول وی لکه الفاظ مشترکه مثلاً لفظ قرء دَ حیض او طهر په مینځ کښې مشترک دې چه دَ حیض معنی دَ لفظ قرء سره خاص ده لیکن قرء دَ حیض سره خاص نه ده بلکه لکه څنګه چه حیض دَ لفظ قرء مدلول دې دغه شان طهر هم دَ لفظ قرء مدلول دې او کله چه دَ جانبینو نه اختصاص وی یعنی لفظ معنٰی سره خاص وی او معنی دَ لفظ سره خاص وی لکه الفاظ متبائنه مثلاً لفظ انسان چه هغه دَ حیوان ناطق سره خاص دې او حیوان ناطق ده سره خاص دی دَ دې تمهید نه پس اوګوره چه دَ امر دَ صیغې او دَ امر دَ معنی یعنی دَ وجوب په مینځ دَ جانبینو نه اختصاص داسې ثابتیږی چه مصنف رحمه الله فرمائیلی دی چه صیغه دَ امر لفظ خاص دې یعنی صیغه دَ امر داسې لفظ دې چه معنی یعنې وجوب سره خاص دې یعنی په صیغه دَ امر صرف وجوب ثابتیږی او دَ وجوب نه علاوه ندب. اباحت او تهدید وغیره نه ثابتیږی او کله چه داسې ده نو دَ اشتراک نفي کیږی یعنی دَ هغه خلقو دَ قول تردید کیږی کوم چه دَ دې خبرې قائل دی چه صیغه دَ امر دَ وجوب. اباحت او تهدید وغیره دَ ډیرو معانیو په مینځ کښې مشترک ده او مصنف رحمه الله فرمائیلی دی چه معنی خاص یعنی معنی (وجوب) دَ امر صیغې سره خاص دې یعنی وجوب صرف دَ امر دَ صیغې نه ثابتیږی او دَ امر دَ صیغې نه علاوه دَ نبی کریم صلی الله علیه وسلم دَ فعل نه نه ثابتیږی او کله چه داسې ده نو دَ ترادف نفي کیږی. یعنی دَ هغه حضراتو قول تردید کیږی کوم چه دَ دې خبرې قابل دی چه وجوب لکه څنګه چه دَ امر دَ صیغې نه یعنی قول نه ثابتیږی دغه شان دَ نبی کریم صلی الله علیه وسلم دَ فعل نه هم وجوب ثابتیږی.

بهرحال مصنف رحمه الله دوه ځله دَ خاص لفظ ذکر فرمائیلو سره دَ جانبینو نه په اختصاص باندې تنبیه فرمائیلې ده چه دَ امر دَ صیغې نه صرف وجوب ثابتیږی او وجوب صرف دَ امر دَ صیغې نه ثابتیږی.

دامر موجَب

وَمُوْجَبُهُ الْاِلْزَامُ اِلاَّ بِدَلِيْلٍ

ترجمه: او دَ جمهورو په نزد دَ امر موجب وجوب دې مګر دَ داسې دلیل د وجې (کوم چه دَ دې بغیر باندې دلالت کوی).

تشریح: په دې عبارت کښې مصنف رحمه الله دَ امر په موجب باندې کلام کړې دې لکه فرمائیلې ئې دی چه دَ جمهورو علماؤ په نزد دَ امر موجب الزام (لازمول) یعنی وجوب دې او که دَ وجوب په خلاف اباحت وغیره په یوه دویمه معنی باندې دلیل او قرینه موجوده وی نو امر په هغې معنی باندې محمولیږی دَدې مسئلې دَ تفصیل نه مخکښې دَتمهید په طوریوڅو خبرې یاد ساتئ اوله خبره دَ وجوب او اباحت اوندب تعریف دې وجوب وئیلې کیږی دَ فعل جائز کیدو او دَترک فعل حرام کیدوته یعنی چه دَ کوم فعل کول جائز اوترک کول ئې حرام وی نو دغه فعل به واجب وی او ندب وئیلې کیږی چه فعل او ترک فعل ئې دواړه جائز وی مګر

فعل(کول) ئې راجح او ترک فعل ئې مرجوح وی او اباحت وئیلې کیږی چه فعل او ترک فعل دواړه جائز وی او یو په بل باندې ترجیح نه وی دویمه خبره دا ده چه د اشتراک دوه اقسام دی (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی.

اشتراک لفظی دا دې چه یو لفظ د متعدد معانیولپاره جدا جدا وضع شوې وی لکه لفظ عین چه سترګو ،سرو زرو وغیره ډیرو معانیو لپاره موضوع دې او اشتراک معنوی دا دې چه لفظ داسې معنی کلی لپاره موضوع وی چه د هغې ډیر افراد دی دریمه خبره دا ده چه موجب(بالفتح) او مقتضی او حکم درې واړه الفاظ مترادفه دی یعنی کوم څیز چه د امر د صیغې نه ثابتیږی هغې ته دامر موجب او مقتضی او حکم درواړه ویل کیږی ددی تمهید نه پس تفصیل ملاحظه وکړی تفصیل دادی چه دامر په موجب کښې اختلاف دې بعضې حضرات وائی چه د امر موجب ندب دې او دلیل ئې دا دې چه امر د طلب لپاره راځی او طلب لپاره د فعل جانب د ترک فعل نه راجح کیدل ضروری دی ترڅو چه دغه طلب کړی شی او د راجح ادنی درجه ندب دی لهذا ندب به دامر موجب وی ددی تائید له دی قول د خدای تعالی نه کیږی . **والذین یبتغون الکتاب مما ملکت ایمانکم فکاتبوهم ان علمتم خیراً** یعنی هغه خلق چه دخپلو غلامانو او مینځو دکتابت غوښتونکی ئی پس که تا په دی کښې څه خیر وینی نو عقد دکتابت ورسره وکړی په دې ځای کښې امر دکتابت دندب لپاره دی یعنی دمملوک مکاتب کول مندوب دی لهذا له دی آیت نه معلومه شوه چه دامر موجب ندب دی او بعضو په نزد باندې موجب دامر اباحت دی او ددی دلیل دادی چه امر لپاره دطلب دفعل راځی او دطلب مطلب دادی چه ددی فعل اجازت وی او هغه فعل حرام نوی او د دې ادنی درجه اباحت دې ځکه په اباحت کښې د فعل اجازت وی او هغه فعل حرام نه وی پس معلومه شوه چه د امر موجب اباحت دې د دې تائید د الله تعالی د قول "**واذا حللتم فاصطادوا**" نه هم کیږی ځکه په دې آیت کښې دا حرام نه دوتلو نه پس د ښکار امر کړې شوې دې او په دې خو د ټولو اتفاق دې چه ښکار کول مباح دی واجب یا مندوب نه دې پس د دې آیت نه هم معلومه شوه چه د امر موجب اباحت دې او د بعضو په نزد دامر موجب د وجوب او ندب په مینځ اشتراک لفظی دې یعنی د امر صیغه وجوب لپاره هم موضوع ده او ندب لپاره هم موضوع ده او د بعضو په نزد د دې دواړو په مینځ کښې اشتراک معنوی دې یعنی د امر صیغه د طلب فعل لپاره وضع شوې ده هغه طلب فعل برابر دې که وجوباً وی یا ندباً وی او بعضو په نزد د امر موجب د وجوب،ندب اباحت په مینځ کښې ،اشتراک لفظی دې یعنی درې واړه د امر حقیقی معانې دی د بعضو په نزد د امر موجب د دې درې واړو په مینځ کښې اشتراک معنوی دې ځکه امر د اذن لپاره وضع شوې دې او اذن درې واړو ته شامل دې او د بعضو په نزد د امر موجب توقف دې یعنی د عمل کولو نه بندیدل ځکه امر په شپاړس معانیو کښې مستعملیږی (۱) وجوب لکه **اقیموا الصلوة** (۲) ندب لکه **فاکتبوهم ان علمتم فیهم خیراً** (۳) اباحت لکه **واذا حللتم فاصطادوا** (۴) تهدید (چاته په غصې او غضب سره خطاب کول) لکه **اعملوا ماشئتم** (۵) تعجیز (مخاطب د کوم کار نه عاجز ښکاره کول

لکه **فاتوابسورة من مثله** (۶). او اشاد (د دنیاوی مصالحو پیش نذر یو کار طرف ته رهنمائی کول) لکه **واشهدواذوی عدل منکم** (۷). تسخیر (یو ماهیت په بل کښې تبدیلول) لکه **کونوا قردة خاسئین** (۸). امتنان (احسان ضباطول) لکه **کلوا مما رزقکم الله** (۹). اکرام لکه **ادخلوها بسلم آمنین** (۱۰). اهانت (مخاطب ذلیل کول) لکه **ذق انك انت العزیزالکریم** او **فذوقوافلن نزیدکم الاعذاباً** (۱۱). تسویه (د دوو څیزونو په مینځ کښې د برابرئ ظاهرولو لپاره) لکه **اصبروا اولاتصبروا** (۱۲). دعالکه **اللهم اغفرلی** (۱۳). تمنی لکه **الایاایها اللیل الطویل انجلی** (اې اوږدې شپې ته منکشف شه ایا لکه **یا مالك لیقض علینا ربك**. اې مالک ددوزخ کاش ستا رب زمونږه معامله ختمه کړی (۱۴). احتقار (دمخاطب فعل حقیر ظاهرولو لپاره) لکه د موسی علیه السلام قول د فرعون د جادوګر د جادو دتحقیر لپاره **القواماانتم ملقون** (۱۵). تکوین (کوم یو څیز د عدم نه وجود ته راوړو لپاره لکه **کن فیکون** (۱۶). تادیب (اخلاق او عادات ښه کولو لپاره) لکه د رسول الله صلی الله علیه وسلم قول **کل ممایلیك** د خپلې مخې نه خوراک وه مصنف د التعلیق الحامی ددې شپاړس معانیو نه علاوه پنځه معانی نورې ذکر فرمائیلی دي (۱). تعجب لکه **اسمع بهم وابصر** (۲). اخبار لکه **فلیضحکو اقلیلا ولیبکو اکثیراً** (۳). **انذارلکه قل تمتعوا فان مصیرکم الی النار** (۴). التماس لکه **ارجعوا الی ابیکم** (۵). افحام (دمخاطب ساکت او سبهوت کولو لپاره) لکه د ابراهیم علیه السلام قول نمرود ته **فات بهامن المغرب** حاصل داچه امر چه کله په یویشت (۲۱) معانو کښې مشتعمل دي نو تر څو پورې چه په کومه یوه معنی باندې دلیل او قرینه موجوده نه وی هغې وخت پورې په دې عمل کول غیر ممکن دی او کله چه په امر باندې عمل کول ناممکن دی نو توقف واجبیږی بهرحال دا خبره ثابته شوه چه دامر موجب توقف دې او د حسامی مصنف فرمائیلی دی چه د جمهوروعلماؤؤ په نزد د امر موجب وجوب دې لهذا مطلق امر به په وجوب باندې محمول کولې شی هو که د وجوب په خلاف څه قرینه او دلیل موجود وی نو په هغه معنی باندې به محمولیږی په کوم باندې چه قرینه موجوده وی جمهور علماؤ په خپلو مذاهبو باندې د کتاب الله دلالت اجماع او لغت نه استدلال کوی د کتاب الله نه د الله تعالی هغه قول دې په کوم کښې چه آدم علیه السلام ته په سجده نه کولو باندې د ابلیس مذمت شوې دې یعنی **مامنعك ان لا تسجد اذ امرتك** زما د حکم کولو نه پس ته د سجدې کولو نه څه څیز منع کړې یعنی زما حکم کولو نه پس تسا لپاره هیڅ اختیار نه وو بلکه سجده کول ضروری وو پس معلومه شوه چه د امر موجب وجوب دې ځکه که د امرموجب وجوب نه وې نو په ترک امر باندې به الله د ابلیس مذمت نه کولې او د ابلیس لپاره به د دې خبرې ګنجائش وې چه تا په ما باندې سجده نه وه لازمه کړې او بعضې حضرات وائی چه د کتاب الله نه د الله تعالی فرمان **وما کان لمؤمن ولا مؤمنة اذاقضی الله ورسوله امراً ان یکون لهم الخیرة** مراد دې یعنی د الله او رسول حکم کولو نه پس هیچاته د هغې کار کولو نه اختیار منتفی کیدل او په مامور باندې عمل لازم او ضروری کیدل د دې خبرې دلیل دې چه د امر موجب وجوب دې او بعضو وئیلی دی چه د کتاب الله دا آیت مراد دې **فلیحذرالذین یخالفون عن امره ان**

تصبهم فتنة او عذاب اليم يعني كوم خلق چه د پيغمبر ﷺ مخالفت كوى هغوى له د دې خبري نه ويريدل پكار دى چه په دوئ باندې په دنيا كښي څه فتنه يا په اخرت كښي دردناک عذاب راشي په دې آيت كښي ئې تارک امر مستحق د وعيد گڼرلي دې په دې طور چه الله جل مجده د رسول الله ﷺ مخالفت كونكو او د هغه حكم نه تعميل كونكو ته په دنيا كښي په فتنه كښي د اخته كولو يا په اخرت كښي په عذاب اخته كولو نه ويرولي دى او دا خبره مسلم ده چه د وعيد مستحق تارک واجب وى د مباحو او مندوبو تارک د وعيد مستحق نه وى پس تارک امر د وعيد مستحق گڼړل د دې خبري دليل دې چه د امر موجب وجوب دې او دلالت اجماع دا ده چه په هره زمانه كښي د امت علماؤ د عباداتو وغيره په واجبولو كښي او امرو طرف ته رجوع كړي ده او د اوامرو نه يې په وجوب باندې استدلال كړې دې پس د هرې زمانې د علماؤ عباداتو وغيره واجبولو كښي اوامرو طرف ته رجوع كولو او د اوامرو په ذريعه په وجوب باندې استدلال كول د دې خبرې دليل دې چه د امر موجب وجوب دې او دا خبره چه د امر موجب وجوب دې د لغت نه د غه شان ثابته ده چه كه مولي خپل غلام ته د يو كار امر اوكړو او وې وئيل "افعل هذا" پس كه غلام دا كار اونه كړى نو د اهل لغت په نزد دې عاصي او مستحق د سزاء شمارلي كيږى لهذا كه امر د وجوب لپاره نه وې نو غلام به عاصي او مستحق د سزا نه شماركيدلو غرض دا چه د دې نه هم دا خبره ثابته شوه چه د امر موجب وجوب دې.

وَالْاَمْرُ قَبْلَ الْحَظْرِ وَبَعْدَهُ سَوَاءٌ

ترجمه: او امر د ممانعت نه پس او ممانعت نه مخكښې برابر دي.

تشريح: مصنف رحمه الله فرمائيلى دى چه امر په افاده د وجوب كښي د ممانعت نه پس او د ممانعت نه مخكښې برابر دې. يعني امر لكه څنگه چه د ممانعت نه مخكښې د وجوب فائده وركوى دغسې د ممانعت نه پس هم د وجوب فائده وركوى په دې عبارت كښي اصل كښي د هغې حضراتو د مذهب ترديد كول مقصود دى كوم چه د دې خبرې قائل دى چه امر د ممانعت نه مخكښې خو بلاشبه د وجوب لپاره راځى ليكن د ممانعت نه پس د اباحت لپاره راځى او په دې باندې د الله تعالى د قول "واذاحللتم فاصطادوا" نه استدلال كوى په دې طور سره چه ښكار على الاطلاق حلال وو مگر دا حرام د وجې حرام او ممنوع شوې وو پس دا حرام نه د وتلو نه پس كله چه الله تعالى فاصطادوا او فرمائيل نو د دې مطلب دا دې چه د ښكار حرام كيدو سبب (احرام) چونكه زائل شوې دې وجه حكم خپل اصل يعني اباحت طرف ته واپس راغي او دا حرام نه د وتلو نه پس ښكار كول مباح او حلال شو. غرض دا چه د دې نه دا خبره ثابته شوه چه د ممانعت نه پس د امر موجب اباحت دې نه وجوب ليكن د جمهور علماؤ د طرفه د دې جواب دا دې چه د ممانعت نه پس د امر د وجوب لپاره استعماليدل هم په قران كښي موجود دى لكه د الله تعالى فرمان دې. **فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم** يعني كله چه د عزت مياشتې تيرې شى نو مشركين

قتل کړئ کوم ځائې کښې یئ چه اووینئ رجب.ذی قعده.ذی الحجة.محرم دا څلور میاشتې اشهرالحرام یادیږی. لکه په دې څلورمیاشتو کښې قتال ممنوع دې لیکن کله چه دامیاشتې تیرې شوې او قتال ممانعت ختم شو نو د فاقتلوا په ذریعه قتال واجب شو بهرحال د دې آیت نه دا خبره ثابته شوه چه امر د ممانعت نه پس هم د وجوب لپاره راځی او پاتې شوه فاصطادوا وهغې جواب دا دې چه د ښکارکولو اباحت دامر د صیغې فاصطادو نه مستفادنه دې بلکه قرینې نه مستفاد دې قرینه لفظیه خو دا ده چه دالله تعالی فرمان دې **"احل لکم الطیبات"** ستاسو لپاره پاک څیزونه حلال شوې دی او په پاک څیزونو کښې ښکارهم دې او دحلال لفظ اباحت لپاره وئیلې کیږی نه د وجوب لپاره پس د **"احل لکم الطیبات"** نه معلومه شوه چه ښکار کول مباح دی او قرینه عقلیه دا ده چه په آیت اذاحللتم کښې د ښکار حکم ذکر احسان او د بندګانو د نفع په غرض سره دې اود دې بندګانانو نفع د اباحت په صورت کښې خو کیدې شی لیکن دوجوب په صورت کښې نه شی کیدې ځکه دا حرام نه د وتلو نه پس که ښکار کول واجب اوګرځې شی نو بندګان په حرج کښې مبتلا کیږی حالانکه دبندګانو نه حرج کړې شوې دې پس دبندګانو د نفع تقاضه دا ده چه ښکار کول مباح وی او واجب نه وی حاصل داچه امر د ممانعت نه مخکښې هم د وجوب لپاره راځی او دممانعت نه پس هم د وجوب لپاره راځی.

وَلاَ مُوْجِبَ لَهُ فِي التَّكْرَارِ وَلاَ يَحْتَمِلُهُ لِاَنَّ لَفْظَ الْاَمْرِ صِيْغَةٌ اُخْتُصِرَتْ لِمَعْنَاهَا مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ لٰكِنْ لَفْظَ الْفِعْلِ فَرْدٌ فَلاَ يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ وَ لِهٰذَا قُلْنَا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِاِمْرَاَتِهٖ طَلِّقِي نَفْسَكِ اِنَّهُ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدَةِ وَلاَ تَعْمَلُ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ فِيْهِ لِاَنَّهُ نِيَّةُ الْعَدَدِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ الْمَرْأَةُ اَمَةً لِاَنَّ ذَالِكَ جِنْسُ طَلاَقٍ فَصَارَ مِنْ طَرِيْقِ الْجِنْسِ وَاحِدًا

ترجمه: او تکرار د امر موجب نه دې اونه امر د تکرار احتمال لری ځکه لفظ امر یو صیغه ده چه هغه د خپلې معنی لپاره د طلب فعل نه مختصر کړې شوې دې لیکن لفظ دفعل فرد دی لهذا هغه دعدد احتمال نلری اولـه دی ، جهت مونږ ویلی دی چه که، سړی خپلې ښځې ته اووئیل طلقی نفسک نو دا قول په یو طلاق باندې واقع کیږی او په دې قول کښې د دوو نیت عمل نه کوی ځکه دا دعدد نیت دې مګر داچه ښځه وینزه وی ځکه د دوو د هغې د طلاق جنس دې پس په طریقه د جنس یو شو.

تشریح: مصنف رحمه الله د امر موجب او د حکم د بیان د فراغت نه پس دا بیانول غواړی چه امر مطلق (خالی عن القرینة) د وجوب په اعتبار سره د تکرار تقاضه کوی یا نه په دې باره کښې درې مذهبه دی (۱). د احنافو مذهب خو دا دې چه امر مطلق د وجوب په اعتبار سره نه خو د تکرار تقاضا کوی اونه د دې احتمال لری مثلاً که صلوا اووئیلې شو نو د دې نه یو خل مونځ کول واجبیږی . (۲). د ابو اسحاق اسفرائنی وغیره مذهب دا دې چه تکرار د امر موجب دې

یعني امر دَ تکرار تقاضه کوی (۳) دَحضرت امام شافعي رحمه الله مذهب دادی چه تکرار دَامر موجب خو نه دي لیکن دَ امر محتمل دي او دَ موجب او محتمل په مینځ کښې فرق دا دي چه موجب بغیر نیت ثابتیږی او محمل بغیر نیت نه ثابتیږی دَامام شافعي رحمه الله دلیل دا دي چه صیغه دَامر مثلاً اضرب دَ "اطلب منك ضرباً" نه مختصر کړې شوې ده یعني دَ طلب ضرب لپاره اصل عبارت خو اطلب منک ضرباً دي لیکن دَ اختصار په طور باندې اضرب وئیلې کیږی او په اطلب منک ضرباً کښې ضرب نکره ده پس دَ دې جملې چه کوم مختصر یعني اضرب دي هغه هم ضرب نکرې ته شاملیږی اونکره په کلام مثبت کښې اګر چه خاص وی لیکن دَعموم احتمال لری پس ثابته شوه چه اضرب یعني صیغه دَ امر دعموم او تکرار احتمال لری دَ امام شافعي رحمه الله دلیل داسې هم بیان کیدې شی چه صیغه دَ امر مثلاً اضرب دَ اطلب منک الضرب نه مختصر شوې دې یعني دَ طلب ضرب لپاره اصل عبارت خو اطلب منک الضرب دې لیکن دَ اختصار په طور باندې اضرب وئیلې کیږی او اطلب منک الضرب کښې الضرب معرفه ده پس دَ دې جملې چه کوم مختصر یعني اضرب دی هغه هم الضرب معرفې ته شاملیږی او لفظ الضرب اګر چه مفرد دي لیکن په دې باندې الف لام استغراق داخل دی او دَ دې الف لام استغراق په وجه دَ ضرب دَ هر فرد ایقاع مراد کیدې شی دَ الف لام د وجې دَ هرهر فرد ایقاع مراد اخستل دَ دې خبرې دلیل دي چه امر دَتکرار او عموم احتمال لری دَابو اسحاق اسفرائي وغیره دلیل دا دي چه کله دَ حج حکم نازل شو او صاحب شریعت صلی الله علیه وسلم اوفرمائیل "یا ایها الناس ان الله کتب علیکم الحج" نو اقرع بن حابس رضی الله عنه اوفرمائیل چه آیا په مونږ باندې دَ دې کال حج فرض دي یا دَ هرکال حج فرض دي اقرع بن حابس دَ صاحب زبان کیدو باوجود هم دَ حج دَ امر نه تکرار معلومیږی لیکن کله چه ده نه دَ هر کال حج فرض کیدو په صورت کښې په امت باندې سختی په خیال کښې راغله نو دَ محمد صلی الله علیه وسلم نه ئې دا تپوس اوکړو، پیغمبر صلی الله علیه وسلم په جواب کښې اوفرمائیل که ما چرې نعم(او) وئیلې وې نو هر کال به حج فرض کیدلو که هر کال حج فرض کیدلو نو نه به تاسو په هغې عمل کولې شوې او نه به مو طاقت لرلو واورئ حج یو ځل فرض دي او دَ دې نه زیات نفل دی دَ اقرع بن حابس دَ هر کال دَ حج فرض کیدو باره کښې تپوس کول دَدې خبرې دلیل دې چه امر دَتکرار تقاضه کوی که امر دَتکرار تقاضه نه کولې نو دَ اقرع بن حابس دَتپوس هیڅ سوال نه پیدا کیدو. دَ احنافو دَطرفه دَ دې دلیل جواب دا دي چه اقرع بن حابس په دې وجه سوال کړې نه وو چه هغه دَامر نه تکرار معلومیږی بلکه دا سوال ئې ځکه کړې وو چه هغه ته دا خبره معلومه وه چه ټول عبادات دَ اسبابو متکرره سره متعلق دی لکه مونځ دَ وخت سره متعلق دي او روژه دَ شهر رمضان سره متعلق ده، پس اقرع بن حابس او لیدل چه حج هم دَ وخت سره متعلق دي نه دَ وخت نه مخکښې اداء کیدې شی او نه دَ دغه وخت نه پس اداء کیدې شی او هغه وخت متکرر دي یعني هر کال دغه وخت راځی لهذا حج هم هر کال مکرر کیدل پکار دی او دَ حج تعلق دَ بیت الله سره هم دي او بیت الله خو یو دي په دې کښې هیڅ تکرار د نشته لهذا ادا حج هم مکرر کیدل نه دی پکار پس کله چه دَ دې دواړو خبرو د وجې د

حج معامله مشتبه شوه نو اقرع بن حابس دَ رسول الله ﷺ نه تپوس اوکړو غرض دا چه اقرع بن حابس دَ امر نه تکرار نه دې ګڼړلي او کله چه اقرع دَ امر نه دَ تکرار استفاده نه ده کړې نو دَ اقرع دا واقعه دَ دې خبرې په دليل کښې پيش کول هم نه صحيح کيږي چه امر دَ تکرار تقاضه کوي.

دَاحنافو دليل خو دحسامی مصنف بيان کړې دې چه دَ هغې حاصل دا دې چه لفظ امر يعنې صيغه دَامر فعل دَ مصدر په ذريعه طلب کولو نه مختصر دې مثلاً اضرب صيغهٔ امر دَ اطلب منک الضرب نه مختصر شوې دې يعنې اضرب.دَاطلب منک الضرب مختصر عبارت دې دغه شان صلوا دَ اطلب منکم الصلوٰة مختصر عبارت دې او طلقی دا فعلی فعل الطلاق مختصر عبارت دې لهذا صيغه امر مختصر او مصدر مختصر منه (دکوم نه چه مختصر شوې ده) شو.او مختصر منه يعنې مصدر (دَ کوم نه چه مصنف رحمه الله په لفظ دالفعل سره تعبير کړې دې) فرد دې او مصدر فرد په دې وجه دې چه مصدر فرد لفظ واحد دې او په واحد لفظ کښې توحّد يعنې فرد کيدل ملحوظ دی لهذا مصدر فرد وی او فرد دَ عدد احتمال نه لري ځکه چه فرد او عدد په مينځ کښې منافات دې په دې طور چه فرد هغه دې چه دَ افرادو نه مرکب نه وی او عدد هغه دې چه دَ افرادو نه مرکب وی او دَ ترکيب او عدم ترکيب په مينځ کښې منافات دې لهذا دَ فرد او عدد په مينځ کښې منافات دې او شی چونکه دَ خپل منافی احتمال نه لري په دې وجه په فرد کښې دَ عدد احتمال نه وی پس کله چه مختصر منه يعنې مصدر دَ عدد احتمال نه لري نو صيغه دَامر کوم چه دَ مصدر نه مختصر شوې ده او په مصدر باندې مشتمل ده په درجه اولی دَعدد احتمال نه لري او عدد او تکرار يو شئ دی ددی وجه نه صيغه دامر دعدد انلری نو دتکرار احتمال هم نه لري بهرحال دا خبره ثابته شوه چه دَامر صيغه دَتکرار احتمال نه لري اوچه کله امر دکرار احتمال نلري نو تکرار دَ صيغه امر موجب او مقتضی څنګه کيدې شی دَ حسامی مصنف وئيلی دی چه صيغهٔ امر چونکه دَ عدد او تکرار احتمال نه لري په دې وجه که چا خپلې ښځې ته اووئيل طلقی نفسک او هيڅ نيت ئې نه وی کړې نو په ښځه صرف يو طلاق واقع کيدې شی.اوکه خاوند دَ دريو طلاقو نيت کړې وی او ښځې په ځان باندې دري طلاقه واقع کړل نو دري واړه طلاقه واقع کيږي.ليکن که خاوند دَ دوو طلاقو نيت کړې وی نو دا نيت نه معتبر کيږي او دَ ښځې په خپل ځان باندې دوه طلاقه واقع کول نه صحيح کيږي.ځکه طلقی دَامر صيغه په مصدر (تطليق) باندې مشتمله ده او مصدر فرد دې او دَ فرد دوه اقسام دی.(١).فرد حقيقی (٢).فردَ حکمی.فرد حقيقی هغه دې چه دَهغې دَلاندې هيڅ عدد نه وی مثلاً يو او فرد حکمی هغه دې چه دَ اتولو مجموعه وی مثلاً دَ دري طلاقو مجموعه فرد حکمی دې او فرد حقيقی دَصيغهٔ امر موجب او فرد حکمی دَ هغې محتمل وی او دوه عدد محض دې نه دَهغې موجب دې او نه محتمل دې او مخکښې تير شوې دی چه موجب بغيرنيت ثابتيږي او محتمل په نيت سره ثابتيږي لهذا که خاوند هيڅ نيت نه وی کړې نو فرد حقيقی يعنې يو طلاق دَ موجب کيدو دَ وجې نه واقع کيږي اوکه ددري طلاقو نيت ئې کړې وی اوښځې دري طلاقه واقع

کړل،نو دري طلاقه واقع کیږي ځکه د دریو مجموعه فرد حکمي دي او لفظ دطلقي دهغې احتمال لري او محتمل په نیت سره ثابتیږي لهذا د دریو نیت کولو سره دري طلاقه واقع کیږي او د خاوند ددوو طلاقو نیت کول په دې وجه صحیح نه وي چه دوه عدد محض دي نه د طلاقو فرد حقیقي دي او نه فرد حکمي دي او کله چه دوه عدد محض دي نو دوه نه د طلقي موجب دي او نه د هغې محتمل دي او کله چه دوه د طلقي د صیغه امر نه موجب دي اونه محتمل دي بلکه عدد محض دي نو د خاوند د نیت کولو باوجود ښځې ته د دوو طلاقو واقع کولو اجازت نشته حتی که ښځې دوه طلاقه واقع کړل نو دوه نه واقع کیږي بلکه یو واقع کیږي ځکه د لفظ موجب د لفظ نه ثابتیږي نیت ته نه مختاجیږي او د لفظ محتمل د نیت نه ثابتیږي اولفظ چه کوم شی احتمال چه نه لري.هغه د نیت نه هم نه ثابتیږي پس د دوو چونکه لفظ طلقي .احتمال نه لري،په دې وجه دنیت کولو باوجود په ښځه باندې دوه طلاقه نه واقع کیږي هو که ښځه وینزه وي او خاوند په لفظ طلقي سره د دوو نیت کړې وي او ښځې په خپل ځان باندې دوو طلاقه واقع کړې وي نو په دې باندې دوه طلاقه واقع کیږي ځکه د وینزې په حق کښې دوه طلاقه د طلاقو جنس (فردحکمي) دي یعنی لکه څنګه چه دازادې ښځې په حق کښې ددرې طلاقو مجموعي د آزادې د طلاقو جنس یعنی فرد حکمي وي هم دغه شان د وینزې په حق کښې د دوو طلاقو مجموعي د دې د طلاق جنس یعنی فرد حکمي وي او مخکښې تیرشوې دي چه لفظ د طلقي دامر صیغې دفرد حکمي احتمال لري.او د لفظ نه ددې محتمل نیت کول صحیح دی لهذا د وینزې په حق کښې د لفظ طلقي نه د دوو طلاقو نیت کول صحیح دی او وینزه په دوو طلاقو واقع کولو سره مغلظه بائنه کیږي لکه چه آزاده ښځه په دري طلاقو سره مغلظه بائنه کیږي غرض دا چه په وینزه باندې د دوو طلاقو واقع کیدل د عدد کیدو په حیثیت نه وي بلکه د جنس یعنی فرد حکمي او واحد حکمي کیدو د وجې نه دی.

دلته یو اعتراض کیدې شی هغه دا چه تا فرمائیلی وو که چاخپلې آزادې ښځې ته طلقي نفسک اووئیل او د دوو طلاقونیت ئې اوکړو نو ښځې ته د دوو طلاقو واقع کولو اجازت نه وي حتی که دې دوو طلاقو واقع کړل نو دوه نه واقع کیږي ځکه د دوو عدد نه د لفظ طلقي موجب دې او نه د هغې محتمل دې او کله چه دواړه خبرې نشته نو د هغه نیت کول هم نه صحیح کیږي لیکن که چا خپلې آزادې ښځې ته اووئیل **"طلقي نفسك ثنتين"** او ښځې هم دوه واقع کړل.نو په هغې باندې دوه طلاقه واقع کیږي ځکه د ثنتين لفظ د طلقي لپاره بیان تفسیر دې او تفسیر د هغه څیز کیدې شی د کوم چه لفظ احتمال لري پس معلومه شوه چه لفظ د طلقي د دوو احتمال لري او کله چه لفظ د طلقي د دوو احتمال لري نو ستا دا فرموده چه دوه د لفظ طلقي محتمل نه دې غلط دی،د دې جواب دا دې چه لفظ ثنتين د طلقي بیان تفسیر نه دې بلکه بیان تغییر دې ځکه چه لفظ طلقي بغیر د نیت،نه په فرد حقیقي(یو) باندې واقع کیږي مګر کله ئې چه هغه د ثنتين په قید سره مقید کړو نو ددې وجې نه چه د هغې سابقه حکم (د فرد حقیقي واقع کیدل) تبیدل شو په دې وجه د علماؤ

خیال دي چه د عدد مذکور کیدو په صورت کښې طلاق د عدد نه واقع کیږی نه د صیغې نه لکه چاچېلې ښځې ته "طلقتك ثلاثا یا واحدۃً" اووئیل مګر ښځه د طلقتک د لفظ نه پس او د عدد د تلفظ نه مخکښې مړه شوه نو په هغې باندې طلاق نه واقع کیږی پس په طلقی نفسک ثنتین کښې طلاق په تقدیر د موصوف ثنتین سره واقع کیږی نه په لفظ طلقی سره تقدیر د عبارت دا وی طلقتین ثنتین اوکله چه لفظ د ثنتین بیان تغییر دې او طلاق په هغې سره واقع کیږی نو ثنتین د لفظ طلقی د امر د صیغې محتمل کیږی نه.

د امر مطلق بیان

ثُمَّ الْاَمْرُ الْمُطْلَقُ عَنِ الْوَقْتِ كَالْاَمْرِ بِالزَّكٰوةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْعُشْرِ وَالْكَفَّارَاتِ وَقَضَاءِ رَمَضَانَ وَ النَّذْرُ الْمُطْلَقِ لاَ يُوْجِبُ الْاَدَاءَ عَلٰى الْفَوْرِ فِى الصَّحِيْحِ مِنْ مَذْهَبِ اَصْحَابِنَا

ترجمه: بیاهغه امر چه مطلق عن الوقت دي لکه دزکوة امر، د صدقة الفطر امر د عشر او کفاراتو امر، دقضاء رمضان او د نذر مطلق امر زمونږ د صحیح مذهب مطابق اداء علی الفور نه واجبیږی.

تشریح: دلته د امر نه مراد مامور به ده او دا تقسیم دمامور به دي نه د امر لکه فرمائیلی دی، چه د مامور به دوه اقسام دی (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقید بالوقت د مطلق عن الوقت مطلب دا دي چه مامور به په کوم داسې وخت محدود سره مقید نه وی چه د هغې د فوت کیدو د وجې د مامور به ادا کول فوت کیږی لکه زکوة صدقة الفطر، عشر، کفارات، قضاء رمضان او نذر مطلق ځکه مذکوره څیزونه دواجب کیدو نه پس په کوم داسې وخت محدود سره نه مقید کیږی چه د هغې فوت کیدو سره د دې د اداء فوت کیدل لازم راځی، بلکه کله ئې چه هم اداء کړی، اداء ورته وئیلې کیږی قضاء ورته نه وئیلې کیږی البته په دې باره کښې اختلاف دې چه دا مامور به په مطلق عن الوقت باندې علی الفور عمل کول واجب دی یا علی التراخی عمل کول واجب دی د علماؤ احنافو صحیح او راجح مذهب دا دي چه د مامور به مطلق عن الوخت په ادائیګې کښې اګر چه تعجیل مستجب دي لیکن علی الفور اداء کول واجب نه دی بلکه د هغې د مؤخر کولو اجازت شته او د احنافو نه امام کرخی رحمه الله او بعض شوافعو فرمائیلی دی چه مامور به مطلق عن الوقت ئې علی الفور یعنی اول وخت امکان کښې اداء کول واجب دی لکه که د مامور به مطلق عن الوخت په اداء کولو کښې تاخیر اوشو نودا سړی ګنګاریږی. او د احنافو د صحیح مذهب مطابق دا سړې نه ګنګاریږی، اوکه دومره قدرې تاخیر اوشو چه دا سړې د عمر اخری حصې ته اورسیدو او علامات د مرګ ظاهرشو او مامور په مطلق عن الوخت کښ اداء نه کړې شو نو یقیناً ګنګاریږی مګر دا ګنهګاریدل د تاخیر د وجې نه نه وی بلکه د مامور به د فوت کیدو د وجې نه وی او د احنافو د صحیح مذهب دلیل دا دې چه بالاجماع امر د طلب د فعل لپاره موضوع دي او فعل په وخت کښې موجودیږی او د وخت ټول اجزاء د دې فعل د حاصلولو د صلاحیت په باره کښې

برابر دی پس که د دې فعل اداټيګی على الفور واجب شي نو هغه فعل د وخت د اول جزء سر
مقيد کيږی او کله چه د اول جزء سره مقيد شو نو دا مطلق عن الوخت پاتي نه شو بلکه مقيد
بالوقت شو او دا خلاف موضوع دې پس د خلاف موضوع د ارتکاب نه د بچ کيدو لپاره مونږ
وئيلی دی چه په مطلق عن الوخت مامور به باندې على الفور عمل کول واجب نه دی د امام
کرخی ﷺ دليل دا دې چه د عباداتو په معامله کښې د احتياط تقاضه دا ده چه د دې په اداء
کولو کښې جلتی اوکړي شی خامخا تاخير اونه کړي شی او دا هغه وخت کيدې شی کله چه
على الفور عمل واجب وی پس په دې احتياط باندې په عمل کولو سره على الفور عمل
واجب شوي دي مګر زمونږ د طرفه د دې دليل جواب دا دې چه د احتياط د وجې نه
استحباب ثابتيږی نه وجوب او د تعجيل د مستحب کيدو مونږ هم قائل يو .پس د مامور به
مطلق عن الوقت په اداء کولو کښې تيزی کول مستحب دی واجب نه دی .دويم دليل دا دې
چه که مولی خپل غلام ته اووئيل "اسقنی ماءً" ما ته اوبه راوړه اوس که دغه غلام د اوبو په
راوړلو کښې تاخير اوکړی نو د اهل عقل په نذر کښې دا غلام خطا کار شمارلي کيږی پس
د تاخير د وجې نه د دې غلام خطا کار شماريدل د دې خبري دليل دې چه مطلق عن الوقت
مامور به على الفور واجبيږی د دې جواب دا دې چه زمونږ کلام په هغه مطلق عن الوقت
مامور به کښې دې کوم چه د قرائنو نه خالی وی يعنی على الفور يا على التراخی واجيدو
باندې هيڅ قرينه موجود نه وی حالانکه په ذکرشوی مثال کښې عادت او عرف په على الفور
واجيدو باندې قرينه ده ځکه د تندې ختمولو لپاره مکمل طور باندې د اوبو ضرورت وی نه
دا چه تاخير سره .دريم دليل دا دې چه تاخير په حقيقت کښې تفويت دې ځکه مکلف ته
دا معلومه نه ده چه دې به په بل وخت کښې په اداء کولو باندې قادر شی او که نه .او تفويت
(فوت کول) حرام دی حاصل دا چه تاخير حرام دې اوکله چه تاخير حرام دې نو على الفور اداء
کول واجب دی د دې جواب دا دې چه تاخير لره تفويت ګڼړل مونږ نه منو . ځکه مکلف د مطلق
عن الوقت مامور به د وخت په هغه جزء کښې په اداء کولو باندې قادر شمارلي کيږی کوم چه
دې بيامرمی او پاتې شو ناڅاپی مرګ راتلل .نو هغه نادر وی په هغې باندې احکام نه شی
مبنی کيدې

دامر مقيد اول قسم

وَالْمُقَيَّدُ بِالْوَقْتِ اَنْوَاعٌ نَوْعٌ جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدَّى وَشَرْطًا لِلْاَدَاءِ وَ سَبَبًا لِلْوُجُوْبِ وَهُوَوَقْتُ الصَّلٰوةِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ يَفْضُلُ عَنِ الْاَدَاءِ فَكَانَ ظَرْفًا لَامِعْيَارًا وَالْاَدَاءُ يَفُوْتُ بَفَوَاتِهٖ فَكَانَ شَرْطًا وَالْاَدَاءُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ وَيَفْسُدُ التَّعْجِيْلُ قَبْلَهٗ فَكَانَ سَبَبًا

ترجمه: او د مقيد بالوقت يو څو اقسام دی يو نوع خو دا ده چه وخت د فعل مودی لپاره
ظرف او د اداء لپاره شرط او وجوب لپاره سبب اوګرځولي شی او هغه د مونځ وخت دې آيا

نه نه ګوري چه وخت د اداء نه زیاتی کیږی لهذا ظرف به وی نه معیار او اداء دوخت په فوت کیدو سره فوت کیږی لهذا شرط کیږی او اداء د صفت وخت د اختلاف د وجې مختلف کیږی اوتعجیل د اداء وخت نه مخکښې فاسدیږی.لهذا وخت سبب کیږی

تشریح: دمامور به دویم قسم مقید بالوقت دي او د مقید بالوقت مطلب دا دي چه مامور به په داسې معین او محدود وخت سره مقید وی چه د هغې د فوت کیدو د وجې نه دمامور به اداء کول فوت کیږی.د حسامی مصنف فرمائیلی دی چه د دي مامور به مقید بالوقت یو څو اقسام دی یعنی دري اقسام دي ځکه یاخو د وخت توسع (پراخیدل) معلومیږی یعنی په وخت کښې دومره ګنجائش وی چه د مامور به د اداء کولو نه پس هم وخت بچ کیږی او یاوخت دمامور به برابریدل معلومیږی یعنی د مامور به د اداء کولو نه پس وخت باقی نه پاتې کیږی اویا د دې دواړو نه هیڅ یو نه معلومیږی بهرحال د مقید بالوقت مامور به دري اقسام دی

(۱).وخت د فعل لپاره مودی لپاره ظرف.اداء لپاره شرط او د وجوب لپاره سبب وی.

(۲).وخت د فعل مودی لپاره معیاراو وجوب لپاره سبب وی

(۳). وخت مشتبه الحال وی،یعنی من وجه ظرف وی او من وجه معیار وی. دمنار مصنف دمامور به مقید بالوقت څلوراقسام ذکر کړی دی دري اقسام خو دغه دی کوم چه دحسامی مصنف ذکر کړي دی اویوقسم هغه دي چه وخت د فعل مامور به لپاره معیار وی مګر سبب نه وی لکه د رمضان د قضاء وخت چه هغه د رمضان د قضاء لپاره معیار خو دي مګر د هغې سبب نه دي دحسامی مصنف دا قسم د دویم قسم په ذیل کښې ذکر کړي دي مستقل قسم ئې نه دې ذکر کړي لهذا د حسامی مصنف او د منار مصنف په بیاناتو کښې هیڅ اختلاف نشته لیکن په شارح نامی باندې تعجب دي چه هغه د حسامی شرح کولو سره د انواع نه اول د اربعة لفظ وئیلو سره د مقید بالوقت مامور به څلور اقسام کړي دی حالانکه د حسامی مصنف دري اقسام بیان کړي دی څلورنه.لکه محشی هم د انواع نه پس د ثلثة لفظ ذکر کړي دې او مولانا یعقوب بنانی هم په خپله شرح مولوی کښې د انواع نه پس د ثلثه لفظ ذکر کړی دی د دې دواړو حضراتو د بیان نه هم دا معلومیږی چه دحسامی مصنف د مامور به مقید بالوقت دري اقسام ذکرکړي څلورنه.

بهرحال اولنې قسم دا دي چه فعل مامور به د کوم وخت سره مقید وی هغه د دې فعل مامور به مودی لپاره ظرف وی او ادائې فعل لپاره شرط وی او نفس وجوب فعل لپاره سبب وی لکه دمونځ وخت د مونځ لپاره ظرف دي او د اداء د مونځ لپاره شرط دي او د مونځ د نفس وجوب لپاره سبب دي په دې طور چه ظرف هغې ته وئیلې کیږی چه دفعل مودی احاطه اوکړی او دفعل مؤدی د اداء نه پس فراخ وی او معیار هغه ته ویلی شی چه د فعل مودی احاطه خو اوکړی مګر فعل د مودی د اداء کولو نه پس د هغې هیڅ حصه زیاتی پاتې نه شی بلکه د هغې په غځیدو سره فعل مودی غځیږی او د هغې په ورکوټوالی سره فعل مودی ورکوټې کیږی پس چونکه دمونځ وخت دمونځ احاطه هم کوی او د مونځ د اداء کولو نه پس د وخت څه حصه باقی هم پاتې کیږی په دې وجه د مونځ وخت د مونځ لپاره ظرف دي او

معيار نه دې او دَ شرط کيدو مطلب دا دې چه دَ وخت په فوت کيدو سره د فعل مامور به اد
فوت کيږی او دَ وخت نه مخکښې دَفعل مامور به اداء کول صحيح نه وی پس چونکه دَ وخت
په فوت کيدو سره مونځ فوت کيږی او دَ وخت نه مخکښې مونځ نه صحيح کيږی په دې وجه
د مونځ دَ اداء وخت دَ اداء دَ مونځ لپاره شرط ده مثلاً دَ ماسپخين وخت فوت کيدو سره
ماسپخين مونځ اداء فوت کيږی او دَ ماسپخين مونځ دَ ماسپخين وخت نه مخکښې نه
صحيح کيږی. وخت دمونځ اداء کولو لپاره شرط ګرځولو باندې دا اعتراض کيدې شی چه
وخت د فعل مودی لپاره ظرف کيدل دَ هغې دَ شرط کيدو مستلزم دې يعنی کله چه وخت د
فعل مودی لپاره ظرف شو نو دَ اداء لپاره په لازمی طور باندې شرط کيږی ځکه چه ظرف
محل وی او محل شرط وی پس کوم چه ظرف وی هغه شرط هم وی او کله چه داسې ده نو د
وخت دَ ظرف کيدو دَ بيانولو نه پس دَ هغې دَ شرط کيدو ذکر کولو ته هيڅ ضرورت نه وو د
دې جواب دا دې چه مونږ دَ ظرف او شرط په مينځ استلزام نه تسليمؤو ځکه چه لوښې خو
ظرف وی مګر د مظروف لپاره شرذ نه وی او کله چه داسې ده نو دَ ظرف کيدو نه پس دَ وخت
شرط کيدو بيانول بې فائده نه وی او دَ سبب کيدو مطلب دا دې چه وخت دَ فعل مامور به په
واجبيدو کښې مؤثر وی او فعل مامور به په وخت باندې مقدم نه وی ځکه سبب په مسبب
کښې موثر وی او مسبب په سبب باندې نه مقدم کيږی پس چونکه دَ کامل او ناقص کيدو په
اعتبار سره دَصفت وخت مختلف کيدو سره واجب مختلف کيږی يعنی وخت په وجوب صلاة
کښې مؤثر وی په دې طور باندې چه په کامل وخت کښې فعل مامور هم کامل واجبيږی او
په ناقص وخت کښې فعل مامور به ناقص واجبيږی او دَ فعل مامور به مثلاً مونځ په وخت
باندې مقدم کول هم جائز نه دی په دې وجه وخت دَ فعل مامور به واجبيدو لپاره سبب
وی.بهرحال دا خبره ثابته شوه چه وخت صلوة دَ فعل صلوة لپاره ظرف.دَ ادئې صلوة لپاره
شرط،او دَ وجوب صلاة لپاره سبب دې ليکن دا خبره په ذهن کښې ساته چه دَ وجوب دود
اقسام دی (۱).نفسَ وجوب (۲) وجوب اداء.دَنفسِ وجوب سبب حقيقی او موثر حقيقی خو د
الله ذات دې يا دَ الله دَ طرفه په بندګانانو باندې دَنعمتونو ورود دې او سبب ظاهر ئې وخت
دې ځکه په وخت کښې د ننه دَ الله تعالی نعمتونه وارديږی پس وخت دَ سبب حقيقی قائم
مقام ګرځولو سره ظاهری سبب ګرځولې شوې دې مګر په دې باندې دا سوال کيږی چه دَ الله
نعمتونه خو په هر وخت کښې په بندګانانو باندې پريوځی لهذا په دې صورت دَ عبادت په
هر وخت کښې دَ الله شکر واجبيدل پکار وو اوقات خمسه دَ عباداتو لپاره ولې خاص کړې
شوې دی ؟ د دې جواب دا دې که ټول وخت په عباداتو کښې مصروف کيدلې نو دَ معاش او
روټئ روزئ په حاصلولو کښې به حرج واقع کيدلې حالانکه حرج اسلام لرې کړې دې پس د
حرج لرې کولو لپاره ټول وخت په عباداتو کښې نه دې مصروف شوې پاتې شوه دا خبره چه
شرع اوقات خمسه ولې خاص کړې دی نو د هغې وجه دا ده چه په دې اوقات خمسه کښې د
الله دَ طرفه دَ نوی نوی نعمتونو راتګ کيږې لکه دَ سحر په وخت دَ خوب نه بيداريدل داسې
دی لکه دَ مرګ نه پس ژوندی کيدل او ژوند دَ الله داسې نعمت دې چه په هغې باندې شکر

کول ضروري دی لهذا په دې نعمت باندې دَ شکر اداء کولو لپاره دَ سحر مونځ فرض کړې شوې دې بیا دَ سحر دَ مونځ نه پس انسان په معاش حاصلولو کښې مصروف وی نو نصف النهار پورې مصروف پاتې شو کله چه معیشت اسباب یعنی دَ خوراک څکاک څیزونه حاصل شو نو په دې نعمتونو باندې دَ شکر اداء کولو لپاره دَ ماسپخین مونځ فرض کړې شو دَ ماسپخین نه پس دَ اکثروخلقو عادت چونکه دَ خوب او آرام کولو دې په دې وجه نه دالله ب ك له ذکر نه چه کوم غفلت راغلی دهغی نه دتلافی لپاره دمازدیگر مونځ فرض کړې شو بیا کله چه نمر ډوب شو او دَ ورځې نعمتونه مکمل شو نو په هغې باندې دَ شکر اداء کولو لپاره دَ ماښام مونځ فرض شو بیا چه کله انسان دَ خوب اراده کوی نو دَ حسن خاتمه په طور باندې دَ ماسخوتن مونځ فرض شو ځکه دَ ماسخوتن دمونځ نه پس خوب داسې دې لکه په ایمان او طاعت باندې مرګ راتلل او دَ وجوب اداء سبب حقیقی دَ الله دَ طرفه طلب دَ بنده فعل سره متعلق کیدل دی او دَ هغې سبب ظاهری امر دې کوم چه دَ دې طلب قائم مقام دې

وَالْاَصْلُ فِیْ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ لَمَّا جَعَلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّٰی وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ لَمْ یَسْتَقِیْمْ اَنْ یَكُوْنَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا لِاَنَّ ذَالِكَ یُوْجِبُ تَاخِیْرَ الْاَدَاءِ عَنْ وَقْتِهٖ اَوْ تَقْدِیْمِهٖ عَلٰی سَبَبِهٖ فَوَجَبَ اَنْ یَجْعَلَ بَعْضُهٗ سَبَبًا وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِیْ یَتَصِلُ بِهِ الْاَدَاءُ فَاِنْ اِتَّصِلَ الْاَدَاءُ بِالْجُزْءِ الْاَوَّلِ كَانَ هُوَ سَبَبَ وَالاَّ یَنْتَقِلُ السَّبَبِیَّةُ اِلَی الْجُزْءِ الَّذِی یَلِیْهِ لِاَنَّهٗ لَمَّاوَجَبَ نَقْلُ السَّبَبِیَّةِ عَنِ الْجُمْلَةِ وَلَیْسَ بَعْدَ الْجُمْلَةِ جُزْءٌ مُّقَدَّرٌ وَجَبَ الْاِقْتِصَارُ عَلٰی اَدْنٰی وَلَمْ یَجُزْ تَقْرِیْرُهٗ عَلٰی مَاسَبَقَ قُبَیْلَ الْاَدَاءِ لِاَنَّ ذَالِكَ یُؤَدّٰی اِلَی التَّخَطّٰی عَنِ الْقَلِیْلِ بِلاَ دَلِیْلٍ ثُمَّ كَذٰلِكَ یَنْتَقِلُ اِلٰی اَنْ یَتَضَیَّقَ الْوَقْتُ عِنْدَ زُفَرْ ﷫ وَاِلٰی اٰخِرِ جُزْئِهٖ مِنْ اَجْزَاءِ الْوَقْتِ عِنْدَنَا فَتَعَیَّنَ السَّبَبِیَّةُ فِیْهِ لِمَا یَلِی الشُّرُوْعُ فِی الْاَدَاءِ اِذَا لَمْ یَبْقَ بَعْدَهٗ مَا یَحْتَمِلُ اِنْتِقَالَ السَّبَبِیَّةِ اِلَیْهِ

ترجمه: او اصل په دې نوع کښې دا دې چه کله وخت دَ مودی لپاره ظرف او وجوب لپاره سبب اوګرځولې شو نو دَ ټول وخت سبب کیدل نه صحیح کیږی ځکه چه دَ ټول وخت سبب کیدل دَ اداء دَ وخت نه دَ اداء تاخیر واجبوی یا دَ اداء تقدیم دَ دې په سبب باندې (واجبوی) پس واجب شوه چه بعض وخت سبب اوګرځولې شی او بعض هغه جز دې دَ کوم سره چه اداء متصل کیږی پس که اداء دَ جزء اول سره متصل شوه نو جزء اول سبب کیږی ګنې سببیت هغه جز طرف ته منتقل کیږی کوم جزء چه جزء دَ اداء سره متصل وی ځکه کله چه دَ کل وخت نه دَ سببیت منتقل کیدل واجب شو او دَ کل وخت نه پس څه داسې جزء نشته چه معلوم المقدار وی نو په ادنی باندې اکتفاء کول واجب شو او معنی سببیت په هغې ټولو اجزاؤ باندې باقی ساتل جائز پاتې نه شو کوم اجزاء چه په اداء مقدم وی ځکه دا دَ بغیر دلیل نه دَ تجاوز کولو

سبب جوړیږی یا دغه شان سببیت منتقل پاتې کیږی ترهغه پورې چه وخت تنګ شی د امام زفر رحمه الله په نزد او د اجزاء وخت نه اخری جزء پورې زمونږ په نزد پس په دې آخری وخت کښې سببیت هغه جزء لپاره متعین کیږی د کوم جزء سره چه شروع فی الاداء متصل کیږی ځکه دې جز نه پس داسې هیڅ جز باقی پاتې نه شو چه هغې طرف ته د سببیت منتقل کیدلو احتمال وی

تشریح: فاضل مصنف رحمه الله د مقید بالوقت مامور په اولنی قسم کښې دا بیان کړې وو چه وخت د مودی لپاره ظرف د اداء لپاره شرط او وجوب لپاره سبب وی او د هغې په مثال کښې ئې وخت صلاة ذکر کړې وو ځکه وخت د مونځ لپاره ظرف دې او د اداء د مونځ لپاره شرط دې او د وجوب د مونځ لپاره سبب دی ددی وخت باره کښې مصنف فرمایی چه د ظرف رعایت کولو سره سره ټول وخت سبب ګرځول درست ندی یعنی دا ممکنه نه دد چه د مونځ لپاره ظرف هم وی او د مونځ پوره وخت د مونځ واجبیدو لپاره سبب هم وی ځکه که پوره وخت سبب اوګنړلې شی نو د ظرفیت معنی فوت کیږی یا د سببیت معنی فوت کیږی یا د دواړو معنی فوت کیږی په دې طور چه که مکلف فعل مامور به یعنی مونځ د وخت نه پس اداء کوی یا په وخت کښې اداء کوی یا د وخت نه مخکښې اداء کوی که مونځ د وخت نه پس ادا کړې شی نو په دې صورت کښې د سببیت د معنې رعایت خوشته ځکه سبب په مسبب باندې مقدم وی او هغه دلته اوموندې شو لیکن د ظرفیت د معنې رعایت نه کیږی ځکه ظرف هغه دې چه په هغې کښې مونځ اداء شي نه هغه چه د هغې نه پس مونځ اداء شي پس چونکه مونځ په وخت کښې اداء نه شو بلکه دوخت نه پس اداء شو په دې وجه دا وخت دمونځ لپاره ظرف کیږی نه.دا مصنف رحمه الله داسې فرمائیلی دی چه ټول وخت سبب ګنړل دا خبره واجبوی چه اداء دمونځ د هغې د وخت نه مؤخر کړې شی او په داسې کولو سره دسبب کیدو رعایت اګر چه کیږی لیکن دظرف کیدو رعایت نه کیږی اوکه مونځ په وخت کښې ادا کړې شو نو په دې صورت کښې کښې دظرفیت معنی رعایت خو شته لیکن د سببیت معنی رعایت نه کیږی بلکه د سببیت معنی فوت کیږی ځکه دسبب په مسبب باندې مقدم کیدل ضروری دی حالانکه په دې صورت کښې سبب یعنې ټول وخت په مسبب باندې مقدم پاتې نه شو بلکه مسبب یعنی ادائې صلاة په سبب یعنی د وخت په یوه حصه باندې مقدم دې. دا مصنف رحمه الله داسې فرمائیلی چه ټول وخت سبب ګنړل او د ظرف د معنی رعایت کول دا خبره واجبوی چه ادائې صلاة یعنې مسبب په خپل سبب یعنی وخت باندې مقدم وی او په داسې کولو سره د ظرف د معنی رعایت اګر چه کیږی لیکن دسببیت معنی فوت کیږی اوکه لمونځ له وخت نه مخکې ادا کړی شی نوپه دی صورت کښې ظرفیت اوسببیت دواړه فوت کیږئ یعنی د مونځ وخت د مونځ لپاره نه ظرف کیږی او نه سبب کیږی ظرف خو په دې وجه نه کیږی چه مونځ په دغه وخت کښې اداء نه کړې شو بلکه د دغې وخت نه مخکښې اداء کړې شو او سبب په دې وجه نه کیږی چه د سبب په مسبب باندې مقدم کیدل ضروری دی. حالانکه دلته مسبب یعنی مونځ په سبب یعنی وخت باندې مقدم دې بهرحال دا خبره ثابته شوه چه

ټول وخت د سبب ګرځولو په صورت کښې وخت دمونځ لپاره ظرف او سبب دواړه نه شي کيدې
لکه که ظرف اوګرځولې شي نو سبب نه شي کيدې او که سبب اوګرځولې شي نو ظرف نه شي
کيدې او کله چه ټول وخت په سبب ګرځولو کښې ضرورت حرج دې نو کل وخت دَ ادائې
صلاة سبب نه دې بلکه دَوخت يو جزء سبب دې کوم سره چه دَ مونځ اداء متصل ده ځکه هر
سبب دَ خپل مسبب سره متصل وي لهذا دَ وخت دَ کوم جزء سره چه د ادائې صلاة اتصال دې
هغه جزء د هغې سبب وي مګر دلته دا اعتراض کيدې شي چه دلته دَ وخت هغه جزء دَ نفس
وجوب صلاة سبب دې نه دَ ادائې صلاة او دَ سبب يعنې دَ وخت د جزء سره دَ ادائې صلاة
متصل کيدلو اعتبار شوې دې نه دَ نفس وجوب صلاة متصل کيدلو. پس دلته دَ مسبب
متصل کيدل دَ سبب سره کوم ځائې اومونډلې شو نو د وخت جزء متصل بالاداء دَ نفس
وجوب صلاة سبب ګرځول څنګه صحيح کيږي د دې جواب دا دې چه د مونځ نفس وجوب
مفضي الى الاداء وي لهذا دَ وجوب په واسطه ادا هم مسبب دې او کله چه اداء مسبب دې نو
دَ سبب يعنې دَ وخت دَ جزء سره دَ اداء دَ متصل کيدلو اعتبار اوشو او دا اووئيلې شو چه دَ
وخت کوم جزء چه ادائې صلاة سره متصل کيږي هغه دَ دې سبب دې مګر دَ دې څلوراقسام
دي يو خو دا چه که مونځ په اول وخت کښې اداء کړې شو نو دَوخت هغه جزء اول (جزء
لايتجزى) کوم چه په تحريمه باندې مقدم دې او دَ ادائې صلاة سره متصل دې دَ وجوب صلاة
سبب کيږي ځکه چه دَوخت جزء اول خو موجود دې او دَ هغې نه پس ټول اجزاء معدوم
دي. اومعدوم دَموجود مزاحم نه وي لهذا روستني اجزاء دَ جزء اول مزاحم کيږي نه او کله چه
روستني اجزاء دَ اول مزاحم نه شو نو په اول وخت کښې دَ مونځ دَ اداء کولو په صورت کښې دَ
وخت اول جزء دَ وجوب صلاة سبب ګرځول هم صحيح دي دويم دا چه که په اول وخت کښې
مونځ اداء نه شو او فعل اداء جزء اول سره متصل نه شو نو سببيت په دې باندې ثانې کښې
مونځ اداء شو او دَ مونځ ادا هم دَ هغې سره متصل شوه نو سببيت په دې باندې ثابتيږي يعنې
دَ اجزاء ثانې سبب کيږي او که دَ هغې سره هم اداء متصل نه شوه يعنې په هغې کښې مونځ
اداء نه شو نو دَ هغې نه پس روستني اجزاء صحيح طرف ته سبب منتقل کيږي يعنې دَ وخت دَ
نګيدونه مخکښې مخکښې په کوم جزء کښې چه هم مونځ اداء کيږي دَ هغې سره متصل جزء
دَ دې مونځ سبب کيږي حاصل داچه دَ اداء صلاة دَ ابتداء سره چه دَوخت کومه حصه متصله
کيږي هغه دَ وجوب صلاة سبب دې مثلا نن صبا دَ ماسپخين وخت په (۲ بجې شروع کيږي
مګر يو سړې تيک دوه بجې مونځ شروع کړو نو دَ دوه(۲) بجوو وخت سره چه کوم وخت دې
يعنې يوه بجه ۵۹منټ ۵۹سيکنډ باندې چه کوم وخت دې هغه دَ دې ماسپخين مونځ دَ
وجوب سبب دې دَ دې دليل دا دې چه دَ کل وخت نه دَ سببيت منتقل کيدل خو ثابت شوې دي
يعنې دَ سابقه ضرورت د وجې نه دا خبره ثابته شوه چه دَ مونځ پوره وخت دَ وجوب سبب نه
شي کيدې بلکه دَ وخت هغه حصه او هغه جزء سبب دې کوم چه دَ اداء صلاة سره متصل
کيږي او دَ کل وخت نه پس داسې هيڅ جزء موجود نه دې چه دَ هغې مقدرا معلوم وي يعنې
په دې باندې هيڅ دليل نشته چه که د ذکر شوي ضرورت د وجې پوره وخت سبب ګرځول ممکن

نه دی نو دوخت داسې جزء سبب او ګرځولي شي چه دَ هغې مقدار معلوم وی مثلاً د وخت ربع
خمس یا سدس سبب او ګرځولي شي. بهرحال کله چه نه پوره وخت سبب ګرځول ممکن دی او
معلوم المقدار جزء سبب ممکن دی نو په ادنی جزء باندې اکتفاء کول واجبېږی یعنی جز
لایتجزی سبب شو ځکه ادنی جزء یقیني وی او دَ هغې نه زیات مشکوک وی او یقیني
څیزاختیارول واجب دی په نسبت دَ دې چه مشکوک اختیار کړې شی لهذا یقیني څیز ادنی
جزء (جزء لایتجزی) سبب شو او چونکه دَ مسبب دَسبب سره اتصال اصل دې په دې وج
مطلقاً ادنی جزء سبب نه دې بلکه هغه ادنی جزء سبب دې کوم چه دَ اداء صلاة سره متص
وی "ولم یجز تقریره الخ" سره دَ یو سوال مقدم جواب دې سوال مقدر دا دې چه مونږ د
خبره تسلیموؤ چه دَ مذکوره ضرورت د وجې نه ټول وخت دَ ادائې صلاة سبب نه دی بلک
بعض وخت سبب وی مګر دا خبره ممکن ده چه دَ اداء نه مخکښې ټول اجزاء سبب او ګرځول
شی نه خاص طور سره هغه جزء کوم چه اداء سره متصل دې مثلاً یو کس د وخت په اول جز
کښې مونځ اداء نه کړو او په جزء ثاني او جزء ثالث کښې ئې هم اداء نه کړو بلکه په جزء راب
کښې ئې ادا کړلو نو دَ ادائیګئ وخت نه واخله تر جزء اول پورې دَ ټولو اجزاؤ سره سب
اوګرځولې شی او خاص طور سره دې هغه جزء سبب اونه ګرځولي شی کوم چه اداء سره متص
وی حاصل داچه داسې ولې اونه کړې شو چه کوم اجزاء چه په اداء باندې مقدم دی هغه ټو
سبب ګرځولي شوې وې او خاص طور سره هغه جزء سبب نه وې ګرځولي شوې کوم چه دَ اداء س
متصل دې، د دې جواب دا دې که دَ اداء نه مخکښې ټول اجزاء سبب او ګرځولي شي او جز
متصل بالاداء سبب اونه ګرځولي شي نو په دې صورت کښې دَقلیل (جزء متصل بالاداء) ن
کثیرو (اجزاؤ متقدمه علی الاداء) طرف ته بلا دلیل تجاوز کول لازم راځي په دې طور چ
دَوخت سبب کیدلو باندې دوه دلیله دی نو دلیل داسې دی چه له هغه دټول وخت سببی
ثابتېږی او هغه دا دې چه مونځ وخت طرف ته مضاف کیږی مثلاً وئیلې کیږی صلاة الظهر
او اضافت دَ شي الی الشئ دَ دې خبرې دلیل وی چه مضاف الیه د مضاف لپاره سبب و
پس دَ ماسپخین وخت دَ ماسپخین دمونځ سبب دې او دویم دلیل چه دَ جزء ادنی یعنی دَجز
لایتجزی په سبب کیدو باندې دلالت کوی او هغه دلیل دا دې چه جزء ادنی یقیني وی او
هغې نه زیات مشکوک وی او دَ مشکوک په مقابله کښې یقیني څیزاختیارول واجب دی پ
دې وجه جزء ادنی چه یقیني دی هغه سبب شو او دَ مسبب دَ سبب سره چونکه اتصال ضرور
دی په دې وجه مطلقاً جزء ادنی سبب نه شو بلکه جزء ادنې متصل بالاداء سبب شو بهرحال
ټول وخت په سبب کیدو باندې هم دلیل موجود دې او دَ جزء ادنی متصل بالاداء په سب
کیدو باندې هم دلیل موجود دې لیکن دَ اداء نه مقدم دټولو اجزاؤ په سبب کیدو باندې هې
دلیل موجود نه دې پس کله چه دَ سببیت او ظرفیت دَاجتماع د وجې نه ټول وخت سبب ګرځ
متعذر شو لکه تفصیل تیر شوې دې نوجزء ادنی یعنی جزء لایتجزی دَ هغې دَیقیني کیدو
وجې سبب اوګرځولې شو اوس که مونږ دَ اجزاء ادنی متصل بالاداء پرېږدو اجزاء متقدمه علی
الاداء سبب اوګرځو نو دَقلیل (جزء ادنی) نه کثیر (اجزاء مقدمه علی الاداء) طرف ته بلادلیل

تجاوز کول لازم راځی او دا ناجائز او باطل دی په دې وجه مونږ جزء ادنی متصل بالاداء سبب اوګڼړلو او اجزاء متقدمه على الاداء موسبب اونه ګڼړلو دریم دا دې چه سببیت منتقل پاتې کیږی یعنی د مونځ نه اداء کولو په صورت کښې لکه څنګه چه د جزء اول نه جزء ثانی طرف ته سببیت منتقل شوې دې دغه شان دجزء ثانی نه جزء ثالث طرف ته اودجزء ثالث نه جزء رابع طرف ته منتقل پاتې کیږی تر دې پورې چه دمونځ وخت تنګ شی .پس که سبب منتقل کیدوسره سره دمونځ وخت تنګ شو نو د امام زفر رحمه الله په نزد د تنګئ د وخت نه مراد دا دې چه د رباعی مونځ دومره وخت باقی پاتې شی چه په هغې کښې څلور رکعته ادا کیدې شی لکه که دومره وخت باقی پاتې شو چه په هغې کښې څلور رکعته ادا کیدې شی نو اوس د هغې نه مابعد طرف ته سببیت نه منتقل کیږی ځکه که د رباعی مونځ د څلور رکعتو مقدار وخت باقی پاتې نه شو او ته دې وخت سبب ګڼړلو سره رباعی مونځ واجب کړې نو دا تکلیف مالایطاق دې حالانکه د الله تعالی فرمان "لایکلف الله نفسا الاوسعها" د وجې نه په شریعت اسلام کښې د تکلیف مالایطاق هیڅ ګنجائش نشته زمونږ د تقریر نه دا خبره هم واضحه شوه چه د امام زفر رحمه الله په نزد په ثلاثی مونځ کښې د وخت د تنګئ نه مراد اد دې چه صرف دومره وخت باقی پاتې شی چه په هغې کښې د تکبیر تحریمه ګنجائش وی پس د امام زفر رحمه الله نه علاوه د نورو احنافو په نزد د وخت د اجزاؤ نه آخری جزء پورې سببیت منتقل کیږی او په دې آخری وخت کښې هغه جزء لایتجزی سبب وی کوم چه د شروع فی الاداء سره متصل وی ځکه د دې جزء نه پس هیڅ جزء باقی پاتې نه شو چه هغې طرف ته د سببیت منتقل کیدواحتمال وی د دې وجې نه په آخری وخت کښې د دې جزء سببیت متعین شو کوم جز چه شروع فی فی الاداء سره متصل وی تکلیف مالایطاق رائلل دهغه لپاره جواب دادی چه دامام ابو حنیفه په نزد داداء داواجبیدو لپاره واجبیدو لپاره حقیقت قدرت موجودیدل شرط نه دی بلکه توهم د قدرت موندل هم کافی دې او هغه دخت چه په کوم کښې صرف د تحریمې ګنجائش وی په هغې کښې مکلف په اداء واجب باندې اګرچه حقیقةً قادر نه دې لیکن د قادر کیدو توهم ضرور شته په دې طور چه الله تعالی وخت اورد کړی او دا سړې په دغه وخت کښې مونځ ادا کړی پس د دې توهم قدرت په بنیاد باندې امام صاحب رحمه الله فرمائیلی دی چه د اجزائې وخت نه دې آخری جزء پورې سببیت منتقل کیږی چه په هغې کښې صرف د تحریمې ګنجائش دې.

فِيُعْتَبَرُ حَالُهُ فِى الْاِسْلَامِ وَالْبُلُوْغِ وَالْعَقْلِ وَالْجُنُوْنِ وَالسَّفَرِ وَالْاِقَامَةِ وَالْحَيْضِ وَ الطُّهْرِ عِنْدَ ذٰلِكَ الْجُزْءِ

ترجمه: پس د مکلف حال په مسلمان کیدو کښې، بالغ کیدو کښې عاقل کیدو کښې، مجنون کیدو کښې، مسافر کیدو کښې، مقیم کیدو کښې، حائضه کیدو کښې او د حیض نه په پاکیدو کښې د دې جزء په وخت کښې معتبر دی.

تشریح: مصنف رحمه الله فرمائیلی دی چه کله د امام ابوحنیفه رحمه الله په نزد په آخری وخت کښې هغه

مقدار د تحریمي دي نو د مکلف په حال کښي د دغه جز . يعنی مقدار ا تحريمه اعتبار کيږی لکه که د مونځ دومره وخت باقی پاتي شو چه په هغي کښي صرف د تحریمي ګنجائش وی او په دغه وخت کښي کافر اسلام قبول کړو یا نابالغ بالغ شو یا مجنون عاقل شو یا حائضه د خپل حيض نه پاکه شوه نو د دویٔ نه په هر يو باندي د دغه وخت مونځ واجبيږی اګر چه په باقي تولو ا جزاؤ کښي دا حضرات د مونځ اهل نه وو دغه شان که په دي وخت کښي عاقل مجنون شو یا ښځه حائضه شوه نو ددي دواړو نه مونځ ساقطيږی دا دواړه په باقی تولو اجزاؤ کښي د مونځ اهل وه همدغه شان که په اوس وخت کښي مسافر مقيم شو نو په هغه باندي د مقيم مونځ يعنی پوره مونځ واجبيږی اګر چه دي په باقی تولو اجزاؤ کښي مسافر پاتي شو دي او که مقيم مسافر شو نو په هغه باندي د مسافر مونځ يعنی قصر د مونځ واجبيږی اګر چه دي په باقی تولو اجزاؤ کښي مقيم پاتي شوي دي او د امام زفرؒ په نزد د مکلف د حال د اعتبار کولو لپاره د دومره قدر وخت کيدل ضروری دی چه په هغي کښي د دغه وخت مونځ ادا کړي شی لکه که دومره وخت باقی وي چه په هغي کښي د دغه وخت مونځ اداء شی او په دی وخت کښي يو سړی د مونځ اهل شو نو په ده باندی مونځ واجب شو او که د مونځ اهل وو مګر په دغه وخت کښي نااهل شو نو د ده نه مونځ ساقطيږی او که د دي نه کم وی نو د امام زفرؒ په نزد په دي کښي د مکلف د حال اعتبار نه کيږی.

وَيُعْتَبَرُ صِفَـةُ ذٰلِكَ الْجُزْءِ فَإِنْ كَانَ ذٰلِكَ الْجُزْءُ صَحِيْحًا كَمَا فِي الْفَجْرِ وَجَبَ كَـامِلاً فَـإِذَا اِعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِطُلُوْعِ الشَّمْسِ بَطَلَ الْفَرْضُ وَاِنْ كَانَ ذٰلِكَ الْجُزْءُ فَاسِدًا كَمَا فِي الْعَصْرِ يَسْتَانِفُ فِيْ وَقْتِ الْاِحْمِرَارِ وَجَبَ نَاقِصًا فَيَتَأَدّٰى بِصِفَةِ النُّقْصَانِ وَلاَ يَلْزِمُ عَلٰى هٰذَا مَا اِذَا اِبْتِدَاءِ الْعَصْرِ فِي اَوَّلِ وَقْتِهٖ ثُمَّ مَدَّهٗ اِلٰى اَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَاِنَّهٗ لاَ يَفْسُدُ لِاَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ لَهٗ حَقَّ شُغْلِ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْاَدَاءِ فَجَعَلَ مَايَتَّصِلُ بِهٖ مِنَ الْفَسَادِ بِالْبِنَاءِ عَفْوًا لِاَنَّ الْاِحْتِرَازَ عَنْهُ مَعَ الْاِقْبَالِ عَلَى الصَّلٰوةِ مُتَعَذِّرٌ

ترجمه: او د دغه جزء د صفت اعتبار به کولي شی پس که دغه جزء صحيح وی. لکه په سحر کښي دي نو د دغه جز د وجي نه د صبا مونځ کامل واجبيږی پس که د طلوع الشمس د وجي نه فساد عارض شو نو فرض باطليږی او که د دغه جزء فاسد وی لکه چه په مازيګر کښي دي په داسي حال کښي چه دي د مازيګر مونځ په وخت احمرار کښي شروع کوی نو د مازيګر مونځ ناقص واجبيږی لهذا د مازيګر مونځ په صفت نقصان سره واجبيږی او په ده باندي د لازم نه راځی چه کله د مازيګر مونځ په اول وخت کښي شروع کړی بيا يي اوږد کړی تر دي پوري چه نمر ډوب شی نو نه فاسديږی ځکه چه شريعت د دي لپاره د اداء سره پوره وخت د

مشغولولو حق مقدر کړې دې لهذا هغه فساد کوم چه د دې سره په عزیمت باندې د بناء کولو د وجې نه متصل کیږی معاف کړې دې ځکه (**علی وجه العزیمة**) د مونځ اداء کولو سره دَفساد نه احتراز ناممکن دې

تشریح: دَ حسامی مصنف وئیلی دی چه په صحت او فساد .نقصان او کمال کښې د دغه جزء اخیر دَ صفت اعتبار وی.پس که دغه جزء اخیر صحیح او کامل وی نو د سبب کامل کیدو په وجه مونځ هم کامل واجبیږی لکه دَ صبا دَ مونځ وخت اول نه تر آخر پورې ټول په ټول کامل کیدو د وجې مونځ هم کامل واجبیږې.دهغې په جزء اخیر کښې شروع کړلو او بیا په دوران د مونځ کښې د نمر راختلو وجې فسادراغې نو دَ احنافو په نزد د صبا دا مونځ باطلیږی او د هغې اعاده واجبیږی لیکن امام شافعیؒ فرمائیلی دی چه د طلوع الشمس د وجې د صبا مونځ نه باطلیږی زمونږ دلیل دا دې چه د صبا د مونځ پوره وخت چونکه کامل وی حتی چه د هغې جزء اخیر هم کامل وی په دې وجه د دې مونځ سبب کامل شو او کله چه سبب کامل دې نو مونځ هم کامل واجبیږی ځکه وجوب دَ سبب مطابق وی او کوم څیز چه کامل واجبیږی هغه په صفت نقصان سره ادا کول صحیح نه وی بلکه د هغې اعاده واجبیږی لکه چا .دایامو دتعین نه بغیر دَ روژو نذر او کړونو په عیدین او ایات تشریف کښې دغه روژې نه اداء کیږی دغه شان که چا په زمکه باندې آیت سجده تلاوت کړو او بیا په سورلئ باندې سوریدلو سره په اشاره سره سجده اوکړه نو دا سجده نه ادا کیږی ځکه دَ نذر مطلق روژه او دَ سجده تلاوت دَ سبب کامل کیدو د وجې نه کامل واجب شوې وو لهذا هغه ناقص اداء کولو سره نه ادا کیږی بعض حضرات وائی چه دَ طلوع الشمس د وجې دَ صبا دَ مونځ دَ باطل کیدو دا مطلب هرګز نه دې چه اصل مونځ باطل شو بلکه دا مراد دې چه فرضیت باطل شو یعنی فرض خو نه اداء کیږی البته دا مونځ نفل شو دَ امام شافعیؒ دلیل دَ صحیحینو روایت کړې حدیث دابوهریرهؓ دې یعنی دَ الله دَ رسول ﷺ ارشاد دې "**من ادرک رکعةً من صبح قبل ان تطلع الشمس فقدادرک الصبح ومن ادرک رکعةً من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر**" یعنی چا چه دَ طلوع الشمس نه مخکښې دَ صبا یو رکعت لاندې کړو هغه د سحر مونځ لاندې کړو او چاچه دَ نمرپریوتو نه مخکښې د مازیګر یو رکعت لاندې کړو هغه د مازیګر مونځ لاندې کړو د دې حدیث نه واضحه شوه چه لکه څنګه دَ مازیګر مونځ په نمرپریوتو سره نه باطلیږی دغه شان دَ سحر مونځ په نمرراختلو سره هم نه باطلیږی دَاحنافو دَ طرفه دَ دې حدیث جواب دا ورکیدېشی چه د دې حدیث او دَهغه حدیث په مینځ کښې تعارض واقع شو په کوم کښې چه اوقات ثلاثه په راختلو پریوتلو او په نیمه ورځ کښې دَ مونځ کولو نه منع کړې شوې ده یعنی د حدیث نهی تقاضه دا ده چه د طلوع الشمس د وجې نه دَ صبا مونځ او دَ پریوتلو د وجې نه دَ مازیګر مونځ باطل شی او د حدیث "**من ادرک رکعة**" تقاضه دا ده چه دواړه باطل نه شی او دَ تعارض احادیث په صورت کښې قیاس طرف ته رجوع کیږی او دَ قیاس تقاضه دا ده چه دَ نمرپریوتلو د وجې نه دې دَ مازیګر مونځ خوباطل نه شی لیکن دَ نمرراختلو د وجې نه د صبا مونځ دې باطل شی

ځکه د صبا مونځ د سبب کامل د وجې نه کامل واجب شوي دي او واجب کامل په ناقص طور باندې ادا کولو سره نه ادا کيږي بلکه د هغې اعاده واجبيږي او د مازيګر د وخت جزء اخير چونکه ناقص دي لکه چه مخکښې راغې په دې وجه د مازيګر مونځ د سبب ناقص د وجې نه ناقص واجب شو او کله چه د مازيګر مونځ ناقص واجب شو نو د غروب د وجې نه ناقص اداء کړې شو يعنې لکه څنګه چه واجب شوي وو هم هغه شان اداء کړې شو او کله چه اداء د وجوب مطابق شوه نو شرعاً د هغې اعتبار کيږي د هغې اعاده نه واجبيږي حاصل دا چه احنافو په قياس باندې عمل کولو سره اووئيل چه د طلوع الشمس د وجې نه د صبا مونځ خو باطليږي ليکن د ډوبيدو د وجې نه د مازيګر مونځ نه باطليږي بهرحال د وخت جزء اخير که کامل وي نو مونځ کامل واجبيږي لکه په سحر کښې دې او که دغه جزء اخير ناقص او فاسد وي نو سبب يعنې د دغه جزء د ناقص کيدو د وجې نه مونځ ناقص واجبيږي مثلاً يو سړې په وخت احمرار کښې مونځ د مازيګر شروع کوي او وخت احمرار ناقص وخت دې نو د دې وخت ناقص (سبب ناقص) د وجې نه د مازيګر دا مونځ ناقص واجبيږي او کوم څيز چه ناقص واجبيږي هغه په صفت نقصان سره اداکول چونکه صحيح وي په دې وجه د غروب الشمس باوجود د دې مازيګر مونځ اداء کول صحيح دي او د هغې اعاده نه واجبيږي.

ولايلزم على هذا سره د يو اعتراض جواب ورکړې شوي دې چه ستا دا خبره چه کوم مونځ کامل واجبيږي هغه په صفت نقصان سره ادا کولو سره نه اداء کيږي غلطه ده ځکه که چا د مازيګر په اول وخت کښې مونځ شروع کړو او د تعديل او تطويل په ذريعه ئې دومره قدرې اوږد کړو چه د سلام ګرځولو نه مخکښې نمر ډوب شو نو دا مونځ په صفت نقصان سره پوره کيږي حالانکه دې په وخت کامل کښې شروع شوي وو يعنې وخت کامل (سبب کامل) د وجې کامل واجب شوي وو ليکن د ډوبيدو د وجې په صفت د نقصان سره ادا کړې شو د دې جواب دا دې چه احکام شرعيه په دوه اقسام دی (۱) عزيمت (۲) رخصت ،عزيمت د هغې څيز نوم دې چه اصل وي او عوارضو ته په هغې کښې هيڅ دخل نه وي او رخصت هغه دې چه د عوارضو د وجې مشروع وي مثلاً په سفر کښې د رمضان روژې نه نيول رخصت وي يعنې روژه نه نيول د عارض سفر د وجې مشروع دی او روژه نيول د عزيمت دې يعنې د آيت "فمن شهدمنكم الشهر فليصمه" د وجې نه روژه نيول اصل دی دغه شان پوره وخت په مونځ باندې ګيرول عزيمت دې ځکه الله تعالى د طرفه هر وخت د نعمتونو ورود وي په دې وجه په هغې باندې د شکر تقاضه دا ده چه د پوره وخت چه پوره وخت په لمونځ مشغول کړې شي دوخت هيڅ حصه له لمونځ خالي پاته نيشي ليکن دوخت په يوه حصه کښې مونځ ادا کولو سره باقي وخت په خپل ضرورياتو کښې د صرف کولو رخصت ورکړې شو ځکه که داسې نه کيدلې نو د معاش روټئ روزئ مسئله به سختيده پس د دې عارض د وجې د وخت په يوه حصه کښې د مونځ اداء کولو اجازت او رخصت ورکړې شو او دا خبره مسلم ده چه په عزيمت باندې عمل کول په رخصت باندې د عمل کولو په نسبت اولى دی او دا هم ناقابل انکار حقيقت دې چه د مازيګر مونځ د عزيمت په طور د اداء کولو په صورت کښې د کراهت

نه بچ کیدل محال دی او دَ محال تکلیف ساقط الاعتبار دي پس چونکه دَعزیمت په طور د مازیګر اداء کولو په صورت کښې دَ کراهت نه بچ کیدل محال دی په دې وجه شریعت اسلام دَ کراهت دومره مقدرا معاف کړې دې اوکله چه دکراهت دامقدار معاف کړې شونو په ذکر شوی صورت کښې دَډوبیدودوجې نه دَ مازیګرمونځ نه فاسدیږی اودهغې اعاده نه لازمیږی.

وَاَمَّا اِذَا خَلاَ الْوَقْتُ عَنِ الْاَدَاءِ فَالْوُجُوْبِ يُضَافُ اِلٰى كُلِّ الْوَقْتِ لِزَوَالِ الضَّرُوْرَةِ الدَّاعِيَةِ لِانْتِقَالِ السَّبَبِيَّةِ عَنِ الْكُلِّ اِلَى الْجُزْءِ فَوَجَبَ بِصِفَةِ الْكَمَالِ فَلاَ يَتَأَدّٰى بِصِفَةِ النُّقْصَانِ فِي الْاَوْقَاتِ ثَلٰثَةِ الْمَكْرُوْهَةِ بِمَنْزِلَةِ سَائِرِ الْفَرَائِضِ

ترجمه: او هر کله چه وخت دَ اداء نه خالي شو نو وجوب به پوره وخت ته منسوب وی ځکه هغه ضرورت چه سببیت دَ ټول نه جز طرف ته دَ منتقل کولو باعث وی هغه زائل شو پس واجب په صفت دَ کمال سره واجبیږی او دَ نورو ټولو فرائضو په شان په اوقات ثلاثه مکروهو کښې په صفت دَ نقصان سره نه ادا کیږی.

تشریح: خلورم قسم دا دي چه مکلف په وخت کښې مونځ اداء نه کړې شو بلکه مونځ فوت شو نو په دې صورت کښې وجوب صلاة ټول وخت طرف ته منسوب کیږی یعنی پوره وخت دَ دې قضاء مونځ دَ واجیدو سبب وی ځکه پوره وخت سبب ګنړل دهغې ضرورت له مخه ممنوع وو چه دَ ظرفیت او سببیت دواړو جمع کیدل ناممکن دی او دَ دې ضرورت د وجې دَ ټول وخت نه جزء وخت طرف ته سببیت منتقل شوې وو لکه مخکښې تفصیل ذکر شوې دې لیکن کله چه په وخت کښې مونځ اداء نه کړې شو نو هغه وخت دَ دې مونځ لپاره ظرف پاتې نه شو او کله چه و خت ظرف پاتې نه شو نو پوره وخت سبب ګنړلو سره چه کوم ضرورت مانع وو یعنی ظرف دَسبب سره جمع کیدل هغه زائل شو نو په اصل باندې عمل کول واجبیږی یعنی پوره وخت سبب ګنړل لازم شو او پوره وخت چونکه کامل دې په دې وجه دَ پرونی تیرشوی مازیګر قضاء مونځ هم کامل واجبیږی او کله چه دَ پروتی تیرشوی مازیګر قضاء مونځ دَسبب دکامل کیدو دَ وجې کامل واجب شوې دې نو هغه په صفت دَ نقصان سره اداءکول نه صحیح کیږی او په اوقات ثلاثه مکروهو (راختل، پریوتل، دَنیمې ورځی) کښې مونځ چونکه مکروه اوناقص ادا کیږی په دې وجه دَ پروتی تیر شوی مازیګر قضاء مونځ هم په دې وختونو مکروهو کښې ادا کولو نه صحیح کیږی لکه نور فرض مونځونه په دې درې وختونو کښې اداء کول صحیح نه دی دلته یو اعتراض دې هغه دا چه دَ مازیګر دَ قضاء مونځ سبب دَ مازیګر پوره وخت دې لکه اوس بیان شوې دی او دَ مازیګر په پوره وخت کښې یوه حصه یعنی دَ وخت احمرار نه دې تړوبیدو پورې ناقص دې پس دَ مازیګر وخت دَ کامل او ناقص دواړو نه مرکب شو او نتیجه دارزل تابع وی لهذا دَ مازیګر وخت ناقص شو او کله چه دَ مازیګر پوره وخت یعنی دَ مازیګر دقضاء سبب ناقص دې نو دَ مازیګر قضاء مونځ په اوقات ثلاثه مکروهو کښې اداء کول صحیح کیدل پکا ردی حالانکه تاسو دَ هغې اجازت نه

ورکوئ د دې جواب دا دې چه ستا د اعتراض مطابق سبب یعنی وخت د مازیګر من وجه کامل دې او من وجه ناقص دې لهذا کله چه هم من وجه کامل او من وجه ناقص وی یعنی مازیګر قضاء مونځ من وجه کامل واجبیږی او من وجه ناقص واجبیږی او کله چه دا سې ده نو من کل وجه وخت ناقص یعنی اوتات ثلاثه مکروهو کښې اداء کول څنګه صحیح کیږی دویم جواب دا دې چه کله د مازیګر مونځ په دغه وخت کښې اداء نه کړې شو نو هغه مونځ د مکلف په ذمه کښې په صفت د کمال سره واجبیږی ځکه فی نفسه په وخت کښې هیڅ نقصان نشته نقصان خو صرف په دې اعتبار دې چه په دې اوقات ثلاثه کښې عبادت کول د کفارو عبادت سره مشابه دې پس کله چه فی نفسه په وخت کښې هیڅ نقصان نشته نو د مازیګر د قضا مونځ سبب هم کاملیږی او کله چه سبب کامل دې نو د مازیګر قضاء مونځ هم کامل واجبیږ او کله چه د مازیګر قضاء مونځ کامل واجب شوې دې نو هغه په اوقات مکروهو کښې پ صفت د نقصان سره اداء کول هم نه صحیح کیږی.

فوائد دمقید بالوقت ماموربه د اولنی قسم د ذکر شوی څلوروا قسامو خلاصه دا ده چ وجوب یا خو د وخت اول جزء طرف ته منسوب کیږی یا جزء متصل بالاداء طرف ته منسوب کیږی یا وخت د تنګیدو په صورت کښې جزء ناقص طرف ته منسوب کیږی او یا پوره وخت طرف ته منسوب کیږی په اول صورت کښې د وخت جزء اول سبب وی په دویم صورت کښې جزء متصل بالاداء سبب وی په دریم صورت کښې جزء ناقص سبب وی او په څلورم صورت کښې پوره وخت سبب وی فاصل مصنف ﷫ دمقید بالوقت ماموربه د دې اولنی قسم ستاې ذهانت باندې اعتماد کولو سره حکم بیان نه کړو لیکن خادم ئې ذکر کوی لکه عرض دې چ د دې قسم حکم دا دې چه د فرض وخت د تعیین نیت کول شرط دی مثلاً دا اووایه چه زه نن ماسپخین مونځ کوم او که د مطلق مونځ نیت ئې کړې وی او دا ئې اووئیل چه زه د مونځ نیت کوم نو دا نیت نه کافی کیږی ځکه په دې قسم کښې وخت ظرف دې په دې کښې وقتی ا غیروقتی یعنی نوافل او قضائی مونځونه ټول ادا کیدې شی لهذا د تعیین نیت کول ضروری دی او که صرف دا ئې اووئیل چه ماد ماسپخین د مونځ نیت کړې دی نو هم نه دې کافی ځک د ماسپخین مونځ ادا هم وی او قضاء هم وی لهذا اداء په دغه وخت کښې هلته متعین کیږ کله چه د فرض وخت ذکر کړې شوې وی، او دا وئیلې شوې وی چه ما دنن ماسپخین نیت کړ دې دا هم خیال کوه چه که وخت دورمه قدرې تنګ شو چه د دې وخت د فرض نه علاوه نو مونځونه ګنجائش نه پاتې کیدو نو هم د تعیین فرض نیت کول ضروری کیږی ځکه وخ اصلاً پراخه دې لیکن د کوتاهئ له وجه نه تنګ شو او داصل په مقابل کښې دعارض اعتبار نه وی په دې وجه د تنګئ د وخت په صورت کښې هم د اصل اعتبار کولو سره د تعیین نیت کول شرط وی او دا هم په ذهن کښې ساته چه که مکلف دژبې یا د زړه نه د وخت څ حصه متعین کړه مثلاً اول یا وسط یا آخر نو دا نه متعین کیږی بلکه دفعل مامور به ادا کولو سره متعین کیږی لکه که په خپل متعین کړې حصه وخت کښې ئې مونځ اداء نه کړ بلکه په دویمه حصه کښې ئې ادا کړو نو دی لمونځ ته قضاء نه ویل کیږی بلکه اداء ورته ویل

کیږي ځکه کوم څیز چه په پراخه وخت کښې واجبیږي هغه چه دوخت په کوم جزء کښې ادا کړي اداء ورته وائي قضاء ورته نه وائي.

دامر مقید دویم قسم

وَالنَّوْعُ الثَّانِي مَاجُعِلَ الْوَقْتُ مِعْيَارًا لَّهُ وَسَبَبًا لِوُجُوْبِهِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّوْمِ اَلاَ تَـرٰى اَنَّـهُ قُدِّرَبِهِ وَ اُضِيْفَ اِلَيْهِ

ترجمه: او د مقید بالوقت مامور به دویم قسم هغه دي چه دهغې لپاره وخت معیار ګرځولې شوې وی او دهغې دوجوب لپاره سبب اوهغه د روژې وخت دي آیا تـه نه ګورې چه روژه دوخت سره مقدر کړې شوې دی او روژې وخت طرف ته مضاف شوې ده .

تشریح: دمقید بالوقت ماموربه دویم قسم دا دي چه وخت د فعل مامور بـه لپاره معیار او د هغې د وجوب لپاره سبب وی د معیار کیدو مطلب دا دي چه فعل مامور بـه دا وخت د کوم سره چه دي مقید دي داسې راګیر وی چه د فعل مامور به اداء کولو نه پس دوخت څه حصه باقي نه پاتې کیږی بلکه دوخت په غځیدو سره فعل د مامور بـه غځیږی او دوخت په کمیدو سره فعل د مامور بـه کمیږی لکه د روژې وخت د روژې لپاره معیار هم دې او د روژې د واجبیدو سبب هم دي معیار خو په دې طور باندې دې چه روژه په وخت سره دغه شان مقدره وی چه دوخت (ورځ) په غځیدو سره روژه غځیږی لکه په دجون په میاشت کښې دورځو په غځیدو روژه غځیږی او وخت(ورځ) کمیدو سره روژه کمیږی..... لکه دیخنۍ په زمانه کښې د ورځې په ورکوتې کیدو سره روژه ورکوتې کیږی او کله چه روژه دوخت (ورځ) سره دغـه شان مقدره نو دا وخت د روژې لپاره معیار دې ظرف نه دې او وخت د وجوب صوم لپاره سبب په دې طور باندې دې چه روژه وخت طرف تـه مضاف وی لکه وئیلې کیږی صوم شهررمضان او اضافت د سببیت دلیل دې یعنی د اضلفت په صورت مضاف الیـه د مضاف سبب وې ځکه په اضافاتو کښې اصل دا دې چه مسبب، سبب طرف تـه مضاف وی او کـه د دې خلاف راشی نو هغه به مجاز وی بهرحال د صوم شهر رمضان طرف تـه مضاف کیدل ددې خبرې دلیل دې چه د شهررمضان وخت د روژې د واجبیدو لپاره سبب دې البتـه په دې باره کښې اختلاف دې چه پوره شهررمضان سبب دې ځکه روژه شهررمضان طرف تـه مضاف کیږی او ضافت دسببیت دلیل دې یعنی مضاف الیه دمضاف سبب وی په دې قول باندې دا اعتراض کیدې شی چه د دې قول په بنیادباندې مسبب په سبب مقدم کیدل په دې طور باندې لازم راځی چه درمضان د اولنۍ ورځې روژه په رمضان باندې مقدم ده ددې جواب دا دې چه سبب د رمضان پوره میاشت ده او په پوره میاشت کښې اولنۍ ورځ هم شامل ده لهذا د اولنۍ ورځې روژه په پوره میاشت باندې مقدم کیدل څنګه لازم راځی او کله چه د اولنۍ ورځې روژې یعنی د مسبب په سبب یعنی په پوره میاشت باندې مقدم کیدل لازم رانغلل نو پوره میاشتې د روژې سبب ګرځول هم صحیح دی (۲). بعضې حضرات وائی چه د روژو سبب صرف ایام دی

شپې د روژو سبب نه دی ځکه سبب د مسبب محل وی او دا خبره اظهر من الشمس ده چه د مسبب یعنی د روژو محل ایام دی نه شپې لهذا هم دغه ورځې د روژو د واجب کیدو سبب وی او شپو ته په سبب کیدلو کښې هیڅ دخل نه وی دویم دلیل دا دې چه شپې د روژو منافی دی ځکه روژه نوم دې د نه خوراک، د نه څکاک او د نه جماع کولو او په شپه کښې دا هر څه کیږی او یو شې د خپل منافی شې سبب نه وی لهذا شپې د روژو سبب نه کیږی د بعض حضراتو خیال دې چه د شهر رمضان اولنې جزء د پوره میاشتې د روژو د وجوب سبب دې ځکه که یو کس د روژې په اوله شپه کښې د روژو اهل وی او بیا د صبح صادق نه مخکښې لیونې شوې وی او د رمضان د تیریدو نه پس تیک شوې وی نو په دې کس باندې ددې رمضان د روژو قضائی راوړل واجبیږی پس قضا واجبیدل د دې خبرې دلیل دې چه په ده باندې د دې رمضان روژې واجب دی او د دې رمضان روژې په هغه وخت واجب کیدې شی کله چه د رمضان جزء اول د وجوب صوم سبب وی غرض دا چه د دې دلیل نه دا خبره ثابته شوه چه د رمضان جزء اول د وجوب صوم سبب دی د بعض حضراتو خیال دا دې چه د هرې ورځې اوله حصه د دغې ورځې د روژې سبب دې ځکه د هرې ورځې روژه مستقل عبادت دې دا وجه ده چه د یوې روژې فاسد کیدو سره د بلې روژه نه فاسدیږی بهرحال کله چه د هرې ورځې روژه مستقل عبادت دې نو د هرې ورځې د روژې سبب به هم مستقل او جدا وی ځکه د مستقلو مسبباتو لپاره مستقل اسباب وی غرض دا چه د هرې ورځې اولنۍ حصه د هرې ورځې د روژې سبب دی بعضې حضرات وائی چه د هرې شپې آخری حصه د راتلونکې ورځې د روژې سبب دې ځکه د سبب په مسبب باندې مقدم کیدل ضروری دی او دا په دې صورت کښې کیدې شی، د قول نمبر ۴ په صورت کښې نه شی کیدې، مختصر دا چه د قول نمبر ۴ او نمبر ۵ دواړو مطابق د هرې روژې بیل بیل سبب دې صرف فرق دومره دې چه په قول نمبر ۴ کښې د هرې ورځې اولنۍ حصه د دغې ورځې د روژې سبب ګرځولې شوې دې او په قول نمبر ۵ کښې د ورځې د شروع کیدو نه مخکښې د شپې آخری حصه د دې ورځې د روژو سبب ګرځولې شوې دې په دې دویم قسم دا اعتراض کیدې شی چه وخت لکه څنګه چه د فعل مامور به لپاره معیار او وجوب لپاره سبب وی دغه شان د اداء واجب لپاره شرط هم وی لیکن فاضل مصنف رحمه الله د هغې د شرط کیدو ذکر اونه کړلو د دې وجه څه ده؟ د دې جواب دا دې چه دا خبره مسلم ده او ټولو ته معلومه ده چه په هر موقت کښې وخت د هغې د اداء لپاره شرط وی او دا دویم قسم هم د موقت یعنی د مامور به مقید بالوقت دې په دې وجه د دې د مامور به د اداء لپاره هم وخت شرط کیږی. او دا خبره چونکه ټولو ته معلومه ده په دې وجه د دې ذکر کولو ضرورت محسوس نه کړې شو د دې په خلاف سبب او معیار دې چه وخت کله سبب نه وی لکه د نذر معین په روژو کښې نذر د وجوب صوم سبب دې او وخت سبب نه دې او کله معیار کیږی نه لکه د مونځ وخت د مونځ لپاره معیار نه دې پس چونکه د وخت سبب او معیار کیدل ضروری نه وی په دې وجه دا دواړه خاص طور سره ذکر کړې شوی.

وَمِنْ حُكْمِهِ اَنْ لَايَبْقٰى غَيْرُهٗ مَشْرُوْعًا فِيْهِ فَيُصَابُ بِمُطْلَقِ الْاِسْمِ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِى الْوَصْفِ

ترجمه: او دَ دې نوع حکم دا دې چه په دې وخت کښې دَدې نه علاوه مشروع باقی نه پاتې کیږی پس واجب دَ مطلق صوم(دَنیت) سره او په وصف کښې په خطاء سره صحیح ګرځولې کیږی.

تشریح: دَدې دویم قسم حکم بیانولو سره مصنفؒ فرمائیلی دی چه کله وخت یعنی دَ شهر رمضان دَ روژو لپاره معیار دې نو دَ رمضان په میاشت کښې دَ غیر رمضان روژې نه مشروع کیږی لکه پخپله حضرت محمد ﷺ فرمائیلی دی "اذا انسلخ شعبان فلا صوم الاعن **رمضان**" کله چه دَ شعبان میاشت ختمه شوه نو دَ رمضان نه علاوه هیڅ روژه پاتې نه شوه.او دَ دې وجه دا ده چه رمضان میاشت دَرمضان روژو لپاره معیار دې او په معیار کښې هغه ځیز ځائې کولې شی دکوم لپاره چه معیار وی دَهغې نه علاوه بل ځیز نه شی ځائې کولې او کله چه داسې ده نو دَ رمضان میاشت دَرمضان دَ روژو لپاره متعین کیږی او دَ رمضان نه علاوه دَ نورو روژو منتفی کیدل متعین کیږی او کله چه دَ معیار کیدو دَ وجې نه دَرمضان میاشت دَصوم رمضان لپاره متعین شوه او نورې روژې دَ دینه منتفی شوې نو دَ رمضان په میاشت کښې دَغیر رمضان روژه نه مشروع کیږی یعنی دَ رمضان نه علاوه دَ نورو روژو صلاحیت نه پاتې کیږی او کله چه دَ رمضان میاشت دَرمضان نه علاوه دَ نورو روژو صلاحیت نه لری نودَرمضان روژه دَمطلق صوم په نیت سره هم اداء کیږی مثلاً په زړه یا په ژبه دا اووائی چه ما دَ روژې نیت کړې دې او دا داسې دې لکه په کور کښې صرف خالد وی او ته ده ته دَ یا انسان آواز اوکړې نو په دې نداء سره خالد متعین کیږی او خالد ته دَ دې ویلو حق نه وی چه صاحبه تاماته آواز نه دې کړې ځکه چه مکان کښې دَ ده بل څوک سړې مزاحم نشته پس دَ عدم مزاحمت د وجې نه لفظ انسان نه خالد متعین کیږی دغه شان دَرمضان میاشت چونکه دَصوم رمضان لپاره من جانب الله متعین ده په دې وجه دَ نیت په ذریعه دَ دې دَ متعین کولو ضرورت نشته بلکه دَ مطلق صوم په نیت سره دَ رمضان روژه اداء کیږی بله هیڅ روژه نه اداء کیږی او دَ خطاء فی الوصف سره هم دَ رمضان روژه اداء کیږی مثلاً په رمضان کښې ئې دَنفلی روژو نیت اوکړو یا دَ واجب آخر مثلاً دَ قضاء دَ کفارې یا دَ نذر دَ روژو نیت ئې اوکړو ځکه ده دَ اصل صوم او وصف صوم نیت کړې دې او وخت یعنی دَ رمضان میاشت صرف دَ اصل لری او دَ وصف : نفل وغیره : صلاحیت نه لری نو صف باطلیږی او اصل صوم باقی پاتې کیږی او دَ اصل صوم او دَ مطلق صوم نیت سره دَ رمضان روژې اداء کیږی لهذا اصل او وصف یعنی نفل او دَ واجب آخر په نیت سره هم دَ رمضان روژه اداء کیږی دا خیال ساته چه په عبارت کښې دَ خطاء لفظ دَ صواب ضد دې نه دَ عمد ځکه په رمضان کښې دَ غیر رمضان دَ روژو نیت عمداً نیت کونکې او خطاءً نیت کونکې دواړه برابر دی حاصل دا چه په رمضان کښې صواب(صحیح) خو دا دې چه دَ رمضان دَ روژو نیت اوکړی لیکن کله چه ده دَ رمضان نه علاوه دَنفل یا واجب آخر نیت اوکړو نو دا خطاء دې دا

نیت برابره ده عمداً یا خطاء بلا عمد وی په دواړو صورتونو کښې د رمضان روژه اداء کیږی او دنفل یا واجب روژه نه اداء کیږی دلته دا اعتراض کیدي شي چه دنفل دنیت کولو نه اعراض عن الفرض لازم راځی او اعراض عن الفرض د ترک نیت په مرتبه کښې دي لهذا د نفل نیت کولو په صورت کښې داسې کیږی لکه چه ده بالکل نیت نه وی کړي او دا بالکل نیت نه کولو په صورت کښې چونکه د رمضان روژه نه اداء کیږی په دي وجه د نفل نیت کولو په صورت کښې هم د رمضان روژه اداء کیدل نه دی پکار حالانکه تاسو فرمائیلی دی چه دنفل نیت کولو سره د رمضان روژه اداء کیږی د دي جواب دا دي چه اعراض عن الفرض دنفل نیت کولو په ضمن کښې ثابتیږی یعنی د نفل نیت کولو سره اعراض عن الفرض ثابت شوي دي او مخکښې بیان کړي شو چه په رمضان کښې د وصف نفل نیت باطل او لغوه وی لهذا کوم څیز چه د نفل دنیت په ضمن کښې ثابت شوي وو یعنی اعراض عن الفرض هغه هم باطل او لغوه شو او کله چه اعراض عن الفرض باطل شو نو دا د ترک نیت په مرتبه کښې نه شو او کله چه دا د ترک نیت په مرتبه کښې نه دي نو د اصل صوم نیت او موندي شو او د اصل صوم د نیت سره د رمضان روژه اداء کیږی لهذا دنفل روژي د نیت سره هم د رمضان روژه اداء کیږی. مختصر دا چه د احنافو په نزد د رمضان د روژو د نیت لپاره د رمضان تعیین کول شرط نه دی بلکه مطلق صوم او د صوم نفل وغیره د نیت سره هم د رمضان روژه اداء کیږی البته د امام شافعی رحمه الله په نزد د تعیین رمضان نیت کول شرط دی لکه که یو سړی د تعیین رمضان نیت نه وی کړي او په زړه او په ژبه ئی دا خبره نه وی وئیلی چه زه به صبا د رمضان روژه نیسم بلکه مطلقاً ئي د روژو نیت کړي وی یا د واجب آخر یا نفلی روژي نیت ئي کړي وی نو د امام شافعی رحمه الله په نزد د رمضان روژه نه اداء کیږی او د دي دلیل دا دي چه لکه څنګه اصل صوم یعنی خوراک څکاک او جماع نه منع کیدل عبادت دغه شان وصف صوم یعنی صوم رمضان کیدل هم عبادت دي یعنی نفس صوم جدا عبادت دي او د رمضان روژه کیدل جدا عبادت دي څکه عبادت وئیلي کیږی هغه کا په ځائي راوړل کوم چه د ثواب سبب وی او لکه څنګه چه اصل صوم اداء کول د حصول ثواب سبب دي دغه شان وصف صوم یعنی د رمضان روژو اداء کول هم د حصول ثواب سبب دي په دي وجه علماؤ کرامو وئیلی دی چه د وخت د فرض ثواب د فراغ ذمه سره سره د نفل د ثواب نه اویا (۷۰) درجي زیات دي دي نه ته دا پوهه شه که چا بغیر رمضان کښې روژه اونیوله نو بغیرشک شبه دا د حصول ثواب سبب دي لیکن که په رمضان کښې ئي د رمضان روژه اونیوله نو دا د هغي په مقابله کښې اویا (۷۰) درجي د زیات ثواب د حصول سبب دي د دي نه معلومه شوه چه لکه څنګه اصل صوم د حصول ثواب سبب دي دغه شان وصف صوم یعنی په رمضان کښې روژه کیدل هم د حصول ثواب سبب دي او کوم څیز چه د حصول ثواب سبب وی هغه عبادت وی په دي وجه اصل صوم جدا عبادت شو او وصف صوم یعنی په رمضان کښې روژه کیدل جدا عبادت شو او د تحصیل عبادت لپاره نیت ضروری دي لهذا لکه څنګه چه د اصل صوم د حاصلولو لپاره نیت ضروری دي دغه شان د وصف صوم حاصلولو لپاره یعنی د رمضان روژه نیولو

لپاره دَ رمضان نیت او تعیین کول هم ضروری دی زمونږ دَ طرفه دَ دې دلیل جواب دا دې چه وصف بلاشبه دَ اصل په شان عبادت دې لیکن نیت دَ یو غیر متعین څیز متعین کولو لپاره وی او دلته دَ رمضان تعیین دَ شارع دَجانب نه موجود دې او دَ شارع تعیین دَ بنده دَ تعیین نه اولی وی لهذا دَتعیین رمضان دَ نیت هیڅ ضرورت نشته بلکه مطلقاً دَ روژو نیت کول کافی دی امام زفر رحمه الله فرمائیلی دی چه دَ رمضان روژو لپاره دَ اصل صوم نیت کول هم ضروری نه دی بلکه په رمضان کښې بلانیت، هم دَ رمضان روژه اداء کیږی ځکه دَ رمضان میاشت دَ روژو دَ رمضان لپاره من جناب الشارع متعین ده او کوم څیز چه متعین وی دَ هغې لپاره چندان دَ نیت ضرورت نه وی لهذا دظ رمضان دَ روژو لپاره مطلقاً دَ نیت ضرورت نشته زمونږ له خوا نه دَ دې جواب دا دې چه صوم نوم دې دامساک یعنی دَ خوراک څکاک او دَ جماع نه دَ بندیدو او امساک کله په طریقه دَ عادت وی او کله په طریقه دَعبادت وی پس دَدې نه یو یعنی عبادت دَ متعین کولو لپاره نیت ضروری دې او دا مقصد چونکه دَ مطلق صوم نیت نه پوره کیږی په دې وجه په رمضان کښې صرف مطلق صوم او دَاصل صوم نیت کول ضروری دی دَ تعیین رمضان نیت کول نه دی ضروری.

اِلاَّ فِی الْمُسَافِرِ یَنْوِیْ وَاجِبًا اٰخَرَ عِنْدَ اَبِی حَنِیْفَةَ رح

ترجمه: مګر دَ مسافر په حق کښې چه هغه دَامام ابوحنیفه رحمه الله په نزد واجب آخر نیت کولې شی.

تشریح: دا عبادت دَ **یصاب مع الخطاء فی الوصف** نه استثناء ده او مطلب دا دې چه دَهرسړی په حق کښې خطاء فی الوصف باوجود د رمضان روژه صحیح ګرځولې کیږی لیکن دَامام ابوحنیفه رحمه الله په نزد دَ مسافرحکم دَ دې نه مستثنی دې لکه که مسافر درمضان په میاشت کښې دَ یو واجب آخر(قضاء کفاره،نذر) نیت اوکړه نو دَ امام ابوحنیفه رحمه الله په نزد هغه روژه اداء کیږی دکومې چه ده نیت کړې دې او دَ رمضان روژه نه اداء کیږی ځکه کله چه دَ مسافر په حق کښې آیت "**فمن کان منکم مریضاً اوعلی سفر فعدة من ایام اُخر** "(بقره).د وجې نه وجوب اداء ساقط شو نو دَ ده په حق کښې رمضان دَشعبان په مرتبه کښې شو او په شعبان کښې هرسړې ته اختیار ده چه هغه افطار وکړی او یا کومه واجب روژه اونیسی دغه شان مسافر ته اختیا ردې چه هغه په رمضان کښې افطار او کړی یعنی روژه اونه نیسی یا دَ موجوده رمضان نه علاوه څه بل واجب ادا کړی دَ صاحبینو رحمهما الله مذهب دا ده چه که په رمضان کښې مسافر دَ واجبآخر ،دَقضاء یا دَ کفارې دَ روژو نیت اوکړی نو واجب آخر نه اداءکیږی بلکه دَ رمضان روژه اداء کیږی ځکه دَ"**فمن شهر منکم الشهرفلیصمه** "آیت د وجې نه دَ صوم رمضان دَ وجوب سبب شهود شهر رمضان دې او دَ شهر دې شهود په حق کښې مقیم او مسافر دواړه برابر دی یعنی شهود شهر دمقیم په حق کښې هم موجود ده او دمسافر په حق کښې هم موجود دی او کله چه داسې ده نو درمضان روژه په مقیم باندې هم واجبیږی او په مسافر باندې هم واجبیږی لیکن دَ مسافر په حق کښې دا سانئ دَ پیدا کولو لپاره ده ته دَافطار کولو اجازت او رخصت ورکړې شو داسې نه چه دَرمضان نه علاوه نورې روژې په

رمضان کښې مشروع کړې شوې بلکه دَسفر دَ مشقت له مخه محض دهغه داسانۍ لپاره دَ افطار کولو رخصت ورکړې شو مګر کله چه ده دَ شریعت دَ عطاء کړې شوي رخصت نه فائده وانه خسته او دَ روژې نیولو زحمت ئې برداش کړو نو دَهغې حکم اصل طرف ته واپس راځي او دَ واجب آخر په نیت سره دَ رمضان روژه اداء کیږي لکه دَ مقیم په حق کښې دَ واجب آخر په نیت سره درمضان روژه اداء کیږي.

وَلَوْ نَوَى النَّفْلَ فَفِيْهِ رِوَايَتَانِ

ترجمه: او که مسافر دَ نفلي روژو نیت اوکړو نو په دې کښې دوه روایتونه دي.

تشریح: دَ حسامي مصنف وئیلي دي چه که مسافر دَ رمضان په میاشت کښې دَ نفلي روژو نیت اوکړو نو په دې باره کښې دَ امام ابوحنیفهؒ نه دوه روایتونه دي یو روایت چه دَ هغې راوي ابن سماعه دي دا دې چه دَ نیت مطابق نفلي روژه نه اداء کیږي بلکه دَ رمضان روژه اداء کیږي ځکه الله تعالی مسافر له دَ رمضان په میاشت کښې دَ روژې نه نیولو اجازت په دې وجه ورکړې دې چه بدني منافع حاصل کړې شي یعني په روژه نه نیولو سره خپل بدن ته راحت او آرام اورسوی پس کله چه الله مسافر ته دَ روژې نه نیولو رخصت دَ بدني منافع حاصلولو لپاره ورکړې دې نو دَ قضا یا کفارې روژې په ذریعه دَ دیني منافع حاصلولو اجازت به ورله په طریقه اولی وی ځکه که مسافر په دې رمضان کښې خپل رب ته خوبش شو(یعني مړشو) نو دَ دې رمضان دَ روژو نه نیولو د وجې په ده باندې هیڅ مواخذه نشته لیکن کومې روژې دَ قضاء او کفارې چه په ده باندې واجب دی دَ هغې د وجې مواخذه ضرور شته پس معلوم شوه چه د مسافر په حق کښې دِ موجوده رمضان روژو په مقابله کښې دَ قضاء او کفارې روژې زیاتې اهمې دی او کله چه دَ قضاء او دَ کفارې روژې زیاتې اهمې دی نو مسافر که په رمضان کښې دَ قضاء او کفارې روژه اونیوله نودَ هغه دَ نیت مطابق دَ قضاء او دَ کفارې روژه ادا کیږي او نفلي روژه دَ مسافر په حق کښې قطعاً اهم نه ده ځکه نه دې پورې دَ مسافر دیني مصالح متعلق دی او نه دَ نیوی مصالح متعلق دی لهذا په رمضان کښې دَ مسافر دَ طرفه نفلي روژه نه اداء کیږي بلکه دَ نفلي روژې په نیت سره دَ رمضان روژه اداء کیږي او که ته دا اووائې چه په نفل کښې ثواب وِی لهذا درمضان په میاشت کښې دمسافر لپاره نفلي روزه نیول پکار وه نو ددی جواب دادی چه فرضیت یعني رمضان په روزه کښې زیات ثواب دی لهذا دَ رمضان روژه نیول پکار دی نه نفل او دویم روایت چه دَ هغې راوي حسن ابن زیاد دَ دې دا دې چه دَ رمضان په میاشت کښې دَ مسافر دَ نیت مطابق نفلي روژه اداء کیږي ځکه کله چه الله تعالی مسافر ته دَرمضان په میاشت کښې دَ روژې نه نیولو اجازت ورکړونودَ مسافرپه حق کښې رمضان دَشعبان پشان شو. اودَ شعبان په میاشت کښې نفلي روژه صحیح وی لهذا په رمضان کښې هم دَ مسافر نفلي روژه صحیح شوه.

دَ حسن ابن زیاد په دې دلیل باندې یو اعتراض دې هغه دا دې چه کله دَ مسافر په حق کښې دَرمضان میاشت دَشعبان په شانتې شوه نو دَ وجوب صوم رمضان دَ سبب یعني دَ

شهود شهر رمضان دَ نه متحقق کیدو د وجې نه په ده باندې دَ رمضان روژه واجب نه شوه او کله چه په مسافر باندې دَ رمضان روژه واجب نه شوه نه دَ ده د طرفه د رمضان روژې اداء کول هم صحیح شو ځکه د سبب وجوب نه بغیر هیڅ عبادات نه اداء کیږي حالانکه مسافر که په رمضان کښې دَ رمضان روژه اونیوله نو هغه بالاتفاق اداء کیږي د دې جواب دا دې چه دَ مسافر په حق کښې دَ مصاف حقیقةً دَ شعبان په شان نه دې ځکه دمسافر په حق کښې رمضان دَ وجوب صوم سبب دې او شعبان دَ وجوب صوم سبب نه دې لهذا رمضان حقیقةً دَشعبان په شان څنګه کیدې شی هو دَ روژې نیولو او نه نیولو په سلسله کښې رمضان دَشعبان په شانتې ګرځولې شوې دې او دَ عارض سفر د وجې نه په رمضان کښې دَ روژې نیولو او نه نیولو په اختیار سره دا لازم نه راځی چه دَ مسافر په حق کښې دَوجوب صوم سبب نه دې بلکه دَ دې اختیار باوجود رمضان دَمسافر په حق کښې دَوجوب صوم سبب دې او کله چه رمضان دَ مسافر په حق کښې دَوجوب صوم سبب دې نو مسافر که دَرمضان روژه اونیوله نو دَ ده دا روژه اداء کیږي.

وَاَمَّا الْمَرِيْضُ فَالصَّحِيْحُ عِنْدَ نَا اَنَّهٗ يَقَعُ صَوْمُهٗ عَنِ الْفَرْضِ بِكُلِّ حَالٍ لِاَنَّ رُخْصَتَهٗ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيْقَةِ الْعُجْزِ فَيَظْهَرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرُّخْصَةِ فَيَلْحَقُ بِالصَّحِيْحِ وَاَمَّا الْمُسَافِرُ فَيَسْتَوْجِبُ الرُّخْصَةَ بِعُجْزٍ مُّقَدَّرٍ لِقِيَامِ سَبَبِهٖ وَهُوَ السَّفَرُ فَلاَ يَظْهَرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرَّخْصَةِ فَلاَ يَبْطُلُ التَّرَخُّصُ فَيَتَعَدّٰى حِيْنَئِذٍ بِطَرِيْقِ التَّنْبِيْهِ اِلٰى حَاجَتِهِ الدِّيْنِيَّةِ

ترجمه:او هر چه مریض دې نو زمونږ په نزد صحیح قول دا دې چه دَمریض روژکه په هر حال دَ فرض وخت نه واقع کیږي ځکه دَ ده رخصت دَحقیقت عجز سره متعلق دې لهذا محض روژه نیولو سره دَرخصت شرط فوت کیدل ظاهریږي او مریض دَ تندرست یعنی صحیح سره لاحق کیږي او پاتې شو مسافر نو هغه دَ عجز تقدیری د وجې نه دَرخصت مستحق کیږي ځکه دَ عجز سبب یعنی سفر موجود دې لهذا محض روژه نیولو سره دَ رخضت شرط فوت کیدل نه ظاهریږي او رخضت نه باطلیږي پس دا رخضت هغه وخت په طریقه دَ دلالت سره دَ ده حاجت دینیه طرف ته متعدی کیږي.

تشریح: مصنف دَحسامی رحمه الله "فالصحیح" وئیلو سره دَ امام ابوالحسن کرخی رحمه الله قول رد کړې دې په دې طور باندې چه امام کرخی رحمه الله فرمائیلی دی دَ امام بوحنیفه رحمه الله دَ قول مطابق دَ مریض او مسافر دواړو یو شان حکم دې یعنی لکه څنګه چه دَ رمضان په میاشت کښې دَ مسافر دَ واجب آخر په نیت کولو سره واجب آخر اداء کیږي او دَ نفلی روژې دَ نیت په سلسله کښې دَ امام ابوحنیفه رحمه الله نه دوه روایتونه دی دغه شان که مریض دَرمضان په میاشت کښې دَ واجب آخر نیت اوکړو نو هغه دَ طرفه هم دَ واجب آخر روژه اداء کیږي دَ رمضان روژه نه ادا

کیږی دغه شان مریض که دَ نفلی روژې نیت اوکړو نو دَ امام ابو حنیفه رحمه الله دَ یو روایت مطابق
یعنې دَ ابن سماعه دَ روایت مطابق دَ نفل روژه نه اداء کیږی بلکه دَ رمضان روژه اداء کیږی
او دَ دویم روایت یعنی دَ حسن رحمه الله دَروایت مطابق دَ نفل روژه اداء کیږی. او دَ دې دواړو دَ
حکم دَ یو شان والی دلیل دا دې چه دالله تعالی فرمان دې **فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فعدة من ایام أُخر** په دې آیت کښې الله تعالی دمریض او مسافر په مینځ کښې
مساوات او برابری پیدا کړې ده لهذا دَ دواړو حکم یو شان کیږی یعنی لکه څنګه چه دَ
رمضان په میاشت کښې دَ مسافر دَطرفه دَ واجب آخر روژه اداء کیږی دغه شان دَ مریض دَ
طرفه هم دَ واجب آخر روژه اداء کیږی دَ دې رد کولو سره دَ حسامی مصنف فرمائیلی دی چه
زمونږ په نزد صحیح مذهب دا دې چه دَ مریض او دَ مسافر دواړو حکم یو شان نه دې بلکه دَ
دې دواړو په حکم کښې فرق دې یعنی دَ رمضان په میاشت کښې دَ مسافر دَ طرفه دَ واجب
آخر په نیت سره اګر چه دَ واجب آخر روژه اداء کیږی لیکن دَ مریض دَطرفه دَ واجب آخر روژه
نه اداء کیږی بلکه دَ ده روژه په هر حال کښې دَ فرض وخت نه شمارلې کیږی یعنی که مریض
دَ رمضان په میاشت کښې دَنفل نیت اوکړی یا دَ کوم واجب آخر (قضاء، کفارې یا دَ نذر
روژې) نیت اوکړو بهر صورت دَ رمضان روژه اداء کیږی او نفل یا واجب آخر دَ کوم نیت چه
ئې اوکړو هغه نه اداء کیږی دامذهب شمس الائمه رحمه الله علامه فخر الاسلام رحمه الله او دَهغه متبعین
غوره کړې ده او دَ دې مذهب صحیح دلیل دا دې چه هغه مریض چه دَ هغه لپاره روژه مض
وی دَ هغه رخصت دَ حقیقت عجز سره متعلق دې نفس مرض سره متعلق نه دې یعنی دَمریض
په حق کښې دَ رخصت افطار سبب ، حقیقی عجز دې نه نفس مرض لس کله چه مریض روژ
اونیوله او په نفس باندې ئې دَ روژې مشقت برداشت کړو نو دَ دې نه دا خبره ظاهره شوه چه دَ
رخصت افطار شرط یعنی حقیقی عجز فوت شو او کله چه حقیقی عجز فوت شو یعنی دا
ثابته شوه چه دا سړی عاجز نه وو نو دا مریض دَ تندرست صحیح سړی سره لاحق شو یعنی دَ
دې مریض حکم هغه دې کوم چه دَ تنصحیح سړی دې او تندرست صحیح سړی که دَ رمضان
په میاشت کښې دَ مطلق صوم په نیت سره روژه اونیسی یا دَ واجب آخر دَ نیت سره یا دَ نفلو
روژو نیت سره بهر صورت دَرمضان روژه اداء کیږی نو دغه شان دَ ذکر شوی مریض دَ طرف
هم دَ رمضان روژه اداء کیږی برابره ده چه ده دَ مطلق صوم نیت کړې وی یا دَ واجب آخر یا
دَنفل روژو او پاتې شو مسافر نو دَ هغه رخصت افطار دَ عجز حکمی او عجز تقدیری سره
متعلق دې ، دَعجز حقیقی سره نه دې متعلق، یعنی دَمسافر په حق کښې دَ رخصت افطار سبب
عجز حکمی دې ، او دَ مسافر دَ عجز سبب سفر دې څکه سفر بالعموم دَ مشقت باعث وی په
دې وجه وئیلې شوې دی "**السفر قطعة من السفر وفی قطع المسافة من الافات**" سفر دَ
جهنم یوه حصه ده او دَ سفر په کولو کښې ډیر افات دی پس عجز حکمی یعنی مشقت
چونکه یو مخفی امر دې په دې وجه سبب یعنی سفر دَ هغې قائم مقام ګرځولو سره دَ رخصت
افطار حکم په دې باندې لرولې شو لکه څوب چه دَ حدث سبب دی هغا دَ حدث قائم مقا
ګرځولو سره په هغه باندې نقض وضوء حکم لګول شو او التقائ ختانین چه دانزال سبب دی

هغه دقائم مقام انزال کولو سره په هغه باندی دَ وجوب غسل حکم لړولې شوې دې. غرض داچه دَ مسافر په حق کښې دَ رخصت افطارحکم په سبب یعنی سفر باندې مرتب دې یعنی که سفر موجود کیږی نو دَ افطار رخصت حاصلیږی ګنې نه. اوس که مسافر روژه اونیوله نو دَ ده دا روژه نیول دَ رخصت افطار د شرط یعنی د عجز حکمی دَ فوت کیدو علامه نه ده ځکه دَ عجز حکمی سبب یعنی سفر موجود دې حاصل داچه دَ عجز سبب(سفر) دَ موجودیدو د وجې مسافر عاجز حسابیږی او کله چه دَ مسافر لپاره عجز ثابت دې نو په روژه نیولو سره دَ ده په حق کښې رخصت دَافطار نه باطلیږی بلکه دَ حاجت بدنیه یعنی دَ راحت او آرام په خاطر دده دپاره رخصت دَ افطار ثابت شو او کله چه دَ مسافر په حق کښې دَ حاجت دینیه او حاجت دنیویه په خاطر رخصت افطار ثابت دې او دَ روژې نه نیولو اجازت دې نو دا رخصت په طریقه د دلالت حاجت دینیه طرف ته هم متعدی کیږی یعنی که مسافر دَ کوم واجب آخر(قضاء یا کفارې) روژه اونیوله او خپل ځان ئې دَ عذاب اُخروی نه محفوظ کړو نو دا بدرجه اولی جائز کیږی. غرض داچه کله چه مریض او مسافر لپاره دَرخصت افطار په سبب ثابتیدو کښې دومره اختلاف دې نو دَ دې دواړو حکم څنګه یو شان کیدې شی؟

وَمِنْ هٰذَا الْجِنْسِ الصَّوْمِ الْمَنْظُوْرُ فِی وَقْتٍ بِعَیْنِہٖ لِاَنَّہٗ لَمَّا اِنْقَلَبَ بِاالنَّذْرِ صَوْمِ الْوَقْتِ وَاجِبًا لَمْ یَبْقَ نَفْلاً لِاَنَّہٗ وَاحِدٌ لاَ یَقْبَلُ وَصْفَیْنِ مُتَضَادَّیْنِ فَصَارَ وَاحِدًا مِنْ هٰذِہِ الْوَجْہِ فَاُصِیْبَ بِمُطْلَقِ الْاِسْمِ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِی الْوَصْفِ وَتَوَقَّفَ مُطْلَقُ الْاِمْسَاكِ عَلٰی صَوْمِ الْوَقْتِ وَھُوَ الْمَنْذُوْرُ لٰکِنَّہٗ اِذَا صَامَہٗ عَنْ کَفَّارَۃٍ اَوْ قَضَاءٍ عَلَیْہِ یَقَعُ عَمَّا نَوٰی لِاَنَّ التَّعْیِیْنَ اِنَّمَا حَصَلَ بِوِلاَیَۃِ النَّاذِرِ وَوِلاَیَتُہٗ لاَ تَعْدُوْہُ فَصَحَّ التَّعْیِیْنُ فِیْمَا یَرْجِعُ اِلٰی حَقِّہٖ وَھُوَ اَنْ لاَیَبْقٰی النَّفْلُ مَشْرُوْعًا فَاَمَّا فِیْمَا یَرْجِعَ اِلٰی حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَھُوَ اَنْ لاَ یَبْقٰی الْوَقْتُ مُحْتَمَلاً لِحَقِّہٖ فَلاَ

ترجمه: او دَ دې نوع ثانی هم جنس دَ نذر روژه ده دَ دې په وخت معین کښې ځکه کله چه دنذر د وجې دَ وخت روژه (نفل) واجب ته بدله شوه نو هغه نفل پاتې نه شوه ځکه صوم وخت واحد دې دوه متضاد وصفونه نه قبلوی لهذا هغه په دې اعتبارسره واحد شو پس دا دمطلق صرم په نیت سره هم صحیح ګرځولې کیږی او دَ خطاء فی الوصف سره هم او امساک مطلق په صرم وخت یعنی په منذور باندې موقوف پاتې کیږی لیکن کله چه په دې ورځ کښې دکفارې روژه اونیسی یا هغه قضاء کومه چه ده باندې واجب وی نو هغه روژه واقع کیږی د کوم چه ده نیت کړې دې ځکه وخت دَ روژو لپاره متعین کول دَ نذر کونکی دَ ولایت نه حاصل شوې دې او دَ نذر کونکی ولایت دَهغې نه نه متجاوز کیږی لهذا تعیین په هغه کښې خو صحیح دې کوم چه دَ ده حق طرف ته راجع دې او هغه دا دې چه نفل مشروع نه پاتې کیږی لیکن په هغې کښې کوم چه دَ صاحبِ شرع طرف ته راجع دې او هغه دا دې چه وخت دَ صاحب

شرع حق احتمال نه لري.نو نه صحیح کیږي.

تشریح: خادم د مامور به مقید بالوقت دبحث په شروع کښي ذکر کړي وو چه د حسامي د مصنف دمامور به مقید بالوقت دري اقسام بیان کړي دي

وخت مؤدی لپاره ظرف او د اداء لپاره شرط او دوجوب لپاره سبب

(۱) وخت مؤدی لپاره ظرف او د اداء لپاره شرط او دوجوب لپاره سبب

(۲)وخت د مودي لپاره معیار او وجوب لپاره سبب وي

(۳) وخت مشتبه الحال وي او د منار مصنف څلوراقسام ذکر کړي دي .دري خو دا دي.او یو دا دي چه وخت د مودي لپاره معیار خو وي مګر د وجوب لپاره سبب نه وي خادم دا هم وئیلي وو چه دا قسم د حسامي مصنف مستقلاً اګرچه نه دي ذکر کړي لیکن د دویم قسم په ذیل کښي ئې ذکر کړي دي لکه د دویم قسم او د دي د حکم نه د فراغت نه پس په "**ومن هذا الجنس**"سره دا لاندي قسم بیان شوي دي اووئیلي شوي دی چه د دي دویم نوع همجنس د نذر معین روژه ده مثلاً چا اووئیل "**لله علی ان اصوم یو الخمیس**" د الله لپاره په ما باندي د جمعرات روژه لازم ده پس لکه څنګه چه په نوع ثاني کښي وخت د فعل مامور به لپاره معیار وي دغه شان که د نذر معین د روژو لپاره هغه وخت معیار وي کوم وخت چه د نذر لپاره متعین وي البته دومره فرق دي چه په نوع ثانی کښي وخت دفعل مامور به د وجوب سبب وي مګر ددي د لاندي قسم ئې یعنی دنذر معین دوجوب لپاره سبب وخت نه شي کیدی بلکه د الله تعالی فرمان : **ولیوفوا نذورهم** له وجه د نذر د روزی دوجوب لپاره نذر سبب کیدی شي بهرحال نوع ثاني او ددي لاندي قسم په مینځ کښي دا فرق موجود دی ددي لپاره دا قسم **ومن هذا ومن هذا الجنس** وئیلو سره بیل ذکر فرمائیلي دي چه د هغي حاصل دا دي چه د صوم رمضان په شان د نذر معین د روژو لپاره هم وخت معیار وی یعنی کوم وخت چه د نذر روژو لپاره متعین دي هغه وخت د دي روژي لپاره معیار دي او دلیل د دي دا دي چه بغیر د رمضان کښي دنفل روژه اصل ده لکه په رمضان کښي فرض روژه اصل ده څکه چه نه درمضان روژه په شپه کښي دنیت محتاج ده او نه نفلي روژه په شپه کښي د نیت محتاج ده بلکه د نصف النهار نه مخکي مخکي په ورځ کښي نیت کول هم کافي دي ددي بر خلاف قضاء او کفاره په شپه کښي د نیت محتاج ده لکه که صبح صادق نه مخکښي شپه کښي د قضاء او کفاري نیت اونه کړي شو نو د قضاء او کفاري روژه نه صحیح کیږي بهرحال د نفل او د رمضان روژه په شپه کښي دنیت نه محتاج کیږي او د یو څیز نه محتاج کیدل د هغي داصل کیدو علامت دي لهذا په رمضان کښي درمضان فرض روژه اصل ده او بغیر رمضان کښي نفلي روژه اصل ده لیکن کله چه یو سړي بغیر رمضان کښي ده د روژو نذر اوکړو نو د دي نذر د وجي نه صوم وخت (نفلي روژه) واجب (صوم منذور) سره تبدیلیږي یعنی په هغه وخت کښي چه په هغي کښي ئي د روژي نذر کړي دي نفلي روژه مشروع نه پاتي کیږي بلکه واجب یعنی صوم منذور مشروع کیږي څکه چه په دي متعینه وخت او متعینه ورځ کښي چه کومه روژه ساتل شوي ده هغه واحد (یوه) دي او صوم واحد دوه متضاد

وصفونو یعنی وجوب او نفلیت نه قبلوی او وجوب او نفلیت دوه متضاد وصفونه په دې
وجه دي چه انسان د واجبو په ترک کولو بندې دسزا مستحق وی او د نفل په ترک کولو
باندې د سزا مستحق نه وی مګر د صوم واحد مذکوره دوه متضاد وصفونو په نه قبلولو
باندې دا اعتراض کیږی چه صوم (روژه) واحد څنګه کیدې شی حالانکه صوم په ډیرو
امساکاتو باندې مشتمله ده یعنی د صوم معنی د امساک ده او صبانه تر ماښام پورې
امساک یونه دې بلکه په لړ لړ وخت کښې ډیر امساک دی او کله چه داسې ده نو د دې نه
بعض امساک واجب او بعض نفل دې او کله چه بعض امساک واجب او بعض نفل شو نو د
صوم واحد (امساک واحد) دوه متضاد وصفونو قبلول لازم نه راځی. د دې یو جواب خو دا
دې چه صوم د حقیقت په اعتبار سره اګر چه په ډیرو امساکاتو باندې مشتمل دې لیکن د
حکم په اعتبار سره شی واحد دې یعنی د ټولې ورځې ټول امساکات یو حکم لری دا وجه ده
چه که د صوم په یو جزء کښې مفسد اوموندلې شو نو پوره صوم فاسدیږی دویم جواب دا
دې چه د ډیرو څیزونو یوه مجموعه د خطاب نه ثابتیږی نو هغه د شئ واحد په شان کیږی
لکه د پوره بدن د غسل حکم د یو خطاب یعنی "فاطهرو" نه ثابت دې نو د پوره بدن غسل د
شئ واحد پشان شو، دا وجه ده چه په غسل کښې د یو عضو نه بل عضو طرف ته لوندوالې
منتقل کول جائز دی لیکن په وضوء کښې د یو عضو نه بل نه بل عضو طرف ته لوند والې
منتقل کول ناجائز دی بلکه د هر عضو لپاره بیلې اوبه راخستل ضروری دی دغه شان صوم
منذور هم خپل ټولو امساکاتو سره د خطاب واحد "ولیوفوانذورهم" نه ثابت دې لهذا صوم
منذور د حکم په اعتبار سره د شئ واحد پشان شوه، حاصل دا چه په کوم ورځ کښې چه صوم
نذر ساتلې شوې دې هغه صوم واحد دې او صوم واحد دوه متضاد وصفونه نه قبلوی یعنی
داسې نه شی کیدې چه صوم واحد دې واجب هم وی او نفل هم وی او کله چه داسې ده نو د
نذر د وجې د دې ورځې نفل کیدل منتفی شو او د دې ورځې روژه د انتفائې تفلیت په اعتبار
سره واحد او د نذر لپاره متعین شو اګر چه هغه ورځ د قضاء او د کفارې احتمال لری. پس
په کوم ورځ کښې ئې چه د روژې نذر کړې دې د هغه ورځې روژه صرف په دې وجه واحد ده
چه په هغې کښې دنفل روژې احتمال باقی پاتې نه شو ګنې په دې اعتبار سره چه په دې
کښې د قضاء او د کفارې احتمال دې واحد نه دې د دې په خلاف د رمضان روژه ده چه هغه
مطلقاً واحد ده یعنی په ټولو اعتباراتو سره واحد ده نه د نفل روژو احتمال لری او نه د قضاء
او د کفارې روژې احتمال لری بهرحال کله چه د نذر په وجه سره دنذر د ورځې روژه واحد او
دنفلیت دمنتفی کیدو اعتبار سره د نذرلپاره متعینه شوه یعنی د نذر ورځ د نذر روژو لپاره
معیار شو لکه د رمضان روژه واحد او رمضان د دې لپاره معیار وی نو لکه څنګه چه د
رمضان روژه د مطلق صوم په نیت سره او د خطاء فی الوصف سره (قضاء، کفاره او د نفل) په
نیت سره ادا کیږی دغه شان د نذر معین روژه د مطلق صوم په نیت سره هم اداء کیږی او د
خطاء فی الوصف یعنی دنفل په نیت سره هم اداء کیږی او لکه څنګه چه په رمضان کښې
مطلق امساک یعنی د ورځې په اول حصه کښې بغیرنیت روژه د رمضان په روژو باندې

موقوف کیږی حتی چه که چا په رمضان کښې د نصف النهار نه د اولې روژې نیت اوکړو نو
د رمضان روژه اداء کیږی دغه شان په کومه ورځ کښې چه د روژې نیولو نذر شوې وو که
دغې ورځ په اوله حصه کښې بغیر نیت روژه اونیوله نو هغه روژه او امساک به په صوم نذر
باندې موقوف وی لکه که د نصف النهار نه مخکښې د روژې نیت اوکړې شو نو د نذر روژه
اداء کیږی **لکنه اذا صامه ....الخ**، سره د یو اعتراض جواب دې .اعتراض دا دې چه کله
نذر معین روژه د صوم رمضان همجنس ده یعنی لکه څنګه وخت صوم د رمضان لپاره معیار
دې دغه شان د صوم نذر لپاره هم وخت معیار دې نو لکه څنګه چه په رمضان کښې د قضاء
او کفارې په نیت سره د رمضان روژه اداء کیږی د قضاء او کفارې په نیت سره د نذر معین روژه
اداکیدل پکار وو حالانکه مسئله دا ده چه د نذر معین په ورځ کښې د نفل روژې په نیت
سره اګر چه د نذر معنی روژه اداء کیږی لیکن د قضاء او کفارې په نیت سره د نذر معین روژه
نه اداء کیږی بلکه د قضاء او کفارې روژه اداء کیږی د دې اعتراض یو جواب طرف ته خو په
سابق کښې اشاره شوې ده چه د نذر معین روژه د نفل روژې د احتمال نه لرلو د وجې نه واحد
او متعین دې مګر د قضاء او کفارې احتمال لرلو د وجې نه واحد نه دې او پاتې شو
رمضان روژه نو هغه په ټولو اعتباراتو سره واحد ده یعنی رمضان نه د نفلو احتمال لری او نه
د قضاء او کفارې لهذا د صوم نذر ورځ د قضاء او کفارې احتمال لری نو د صوم نذر د روځې
د قضاء او کفارې نیت کول هم صحیح کیږی لکه که ناذر د روژې لپاره متعین شوې ورځې
صبح صادق نه مخکښې د قضاء یا د کفارې نیت اوکړو نو د هغې قضاء یا کفارې روژه اداء
کیږی د کومې چه ده نیت کړې دې د نذر معین روژه نه اداء کیږی او د رمضان روژه چونکه په
ټولو اعتباراتو سره واحد ده او د رمضان نه علاوه د کومې بلې روژې احتمال نه لری په دې
وجه په رمضان کښې د تصحیح مقیم د طرفه د رمضان روژه اداکیږی برابره ده چه د نفل نیت
اوکړی یا د قضاء او د کفارې د رمضان نه علاوه روژه نه اداء کیږی دویم جواب پخپله
حسامي مصنف ورکړې دې چه د هغې حاصل دا دې چه نفلی روژه د ناذر (نذر کونکې) حق ده
لکه ده ته اختیار دې چه هغه نفلی روژه نیسی یا نه نیسی لیکن کوم وخت چه د نذر لپاره
متعین شوې دې د هغې قضاء او د کفارې صلاحیت ساتل د صاحب شرع یعنی د الله تعالی
حق دې او دا خیال ساته چه د متصرف تصرف په هغه څیزونو کښې خو صحیح وی کوم
څیزونه چه د ده د ولایت لاندې راغلی وی او کوم څیزونه چه د ده د ولایت د لاندې نه راځی
بلکه هغه څیزونه چه د بل حق دې نو په هغې کښې د ده تصرف نه صحیح کیږی لکه که ناذر
کومه یوه ورځ د صوم نذر لپاره متعینه کړله نو دا تعیین د هغه د ناذر یوه ورځ د صوم نذر
لپاره متعین کول د نوافل په حق کښې خو صحیح ده ځکه نفلی روژه د ناذر حق دې لکه
صوم نذر لپاره د متعین کولو نه پس په دغه ورځ کښې نفلی روژه مشروع نه پاتې کیږی مګر
د ده دا ولایت هغه څیزونو طرف ته نه متعدی کیږی کوم څیزونه چه د ده حق نه دې لهذا
د ناذر یوې ورځ د صوم نذر لپاره متعین کول د قضاء او د کفارې په حق کښې نه صحیح
کیږی ځکه د قضاء او کفارې روژه د ناذر حق نه دې بلکه د صاحب شرع حق دې .او کله چه

داسې ده نو دصوم نذر لپاره يوه ورځ متعين کولو سره د صاحب شرع حق يعنې د قضاء او د کفارې احتمال نه باطليږي بلکه د نذر باوجود د دې دواړو احتمال هم هغه شان باقي پاتې کيږي او په دې ورځ کښې دا دواړه غير مشروع نه وي بلکه مشروع پاتې کيږي غرض داچه کله چه يوې ورځ دصوم نذر لپاره متعين کولو نه پس په دغه ورځ کښې نفلي روژه مشروع پاتې نه شوه نو په دغه ورځ کښې د نفلي روژو نيت سره هم صوم نذر اداءکيږي نفلي روژه نه اداء کيږي مګر د قضاء او کفارې روژه چونکه دنذر په ورځ کښې هم مشروع پاتې کيږي په دې وجه که دنذر په ورځ کښې دقضاء يا د کفارې روژې نيت اوکړې شو نو هم دغه دکفارې يا دقضاء روژه اداء کيږي د نذر روژه نه اداء کيږي.

دامر مقيد دريم قسم

وَالنَّوْعَ الثَّالِثُ الْمُوَقَّتْ بِوَقْتٍ مُشْكِلٍ تَوَسَعُهُ وَهُوَ الْحَجُ فَاِنَّهُ فَرْضُ الْعُمْرِ وَ وَقْتُهُ اَشْهُرُ الْحَجِ وَحَيَاتُهُ مُدَةٌ يَفْضُلُ بَعْضُهَا لِحِجَةٍ اُخْرٰی مُشْكِلٌ :

ترجمه: او دمامور به دريم قسم هغه دې چه داسې وخت سره موقت وي چه دهغه توسع متشبه وي او هغه موقت حج دی ځکه حج دعمر فريضه ده او د هغې وخت دحج مياشتې دی او د مکلف ژوندون په داسې مدت عمر کښې چه د هغې بعض دبل حج لپاره فاضل پاتې شي مشتبه دې.

تشريح: دمامور به مقيد بالوقت دريم قسم دا دې چه هغه وخت چه په هغې سره مامور به مقيد شوې ده.مشتبه وي يعنې هغه وخت د معيار هم مشابه وي او د ظرف هم مشابه وي او د دې مثال د حج وخت دې ځکه د حج وخت من وجه دمعيار مشابه دې.او من وجه د ظرف مشابه دې او دحج وخت مشتبه الحال کيدل په دوو طريقو باندې ثابت دې يو دا چه دحج وخت شوال ذی القعده اوذی الحجة لس(۱۰) ورځې دی او دا وجه ده چه د احرام غير مکروه وخت د شوال نه شروع کيږي او د شوال مخکښې احرام تړل مکروه تحريمي دی.بهرحال دغه مياشتې لس ورځې دحج وخت دې او دا خبره هم د روښانه ورځې په شان واضحه ده چه د حج د فريضې په اداء کولو کښې ذکر شوې پوره وخت نه صرف کيږي بلکه د ذی الحجه د لس ورځو نه بعض ورځې صرف کيږي اوباقي ټول وخت بچ پاتې کيږي او د فعل مامور به د اداء کولو نه پس دوخت يوه حصه بچ پاتې کيدل دوخت د ظرف کيدو علامت دې.لهذا په دې اعتبار سره د حج وخت د حج لپاره ظرف دې لکه د مونځ وخت د مونځ لپاره ظرف وي مګر چونکه په دې پوره وخت کښې يو حج اداء کيږي او له يو حج نه زيات نه اداء کيږي ددې لپاره په دې اعتبار سره د حج وخت دحج لپاره معيار شو لکه د روژې وخت د روژې لپاره معيار دې غرض داچه د حج په وخت کښې کله چه د ظرف کيدو شان هم موجود دې او دمعيار کيدو شان هم موجود دې نو د حج وخت مشکل او مشتبه الحال شو ،دا په قطعي طور سره نه ظرف ګرځولې شي اونه معيار او دويمه طريقه کوم چه خپله مصنفؒ بيان فرمائيلې ده

دا ده چه حج د ژوند فريضه ده يعنې په ژوندون کښې صرف يو حج فرض کيږې ديو نه زيات فرض نه وی او د حج وخت دحج مياشتې يعنې شوال، ذی قعده او د ذی الحجه لس ۱۰ ورځې دي.

د دي حاصل دا دي چه حج خو په پوره ژوند کښې يو ځل فرض کيږی ليکن د دي ادائيگی په يو متعينه وخت يعنې په اشهرحج کښې جائز وی د دي نه په علاوه کښې نه جائز کيږی پس که دا سړې د حج فرض کيدو په کال د حج د زماني تيريدو نه پس مړشو او دهغه کال بيا نه مونډلو نو دا وئيلې کيږی چه د مکلف د ژوند په دغه وخت کښې د يو حج گنجائش وو او د يو نه د زيات گنجائش نه وو او کله چه داسې ده نو دده د ژوند دا وخت د معيار مشابه دي او که دا سړې د حج د فرض کيدو نه پس يو څو کاله ژوندې پاتې شو نو د ده د ژوند وخت د ظرف مشابه دي ځکه دده د ژوند په وخت کښې د يو حج نه علاوه د نورو حجونو هم گنجائش شته، يعنې ديو حج اداء کولو نه پس د نورو حجونو لپاره هم وخت پاتې کيږی او د فعل مامور به اداء کولو نه پس دوخت بچ پاتې کيدل د دي د ظرف کيدو علامت دي لهذا دمکلف د ژوندون دا وخت ظرف دي مگر چونکه د حج د فرض کيدو کال نه پس دده ژوندی پاتې کيدل اونه پاتې کيدل څه متعين نه دی په دي وجه دده دي وخت ظرف کيدل او معيار کيدل مشتبه او مشکل دی يعنې دمکلف ژوندون د حج لپاره نه خو په قطعی طور سره ظرف گرځولې شی اونه معيار گرځولې شی بلکه من وجهٍ د ظرف مشابه دي او من وجه دمعيار مشابه دي.

دمصنف رحمه الله په عبارت باندې دا اعتراض واردیږی چه په دي دريم قسم کښې لکه څنگه چه دوخت توسع يعنې ظرف کيدل مشکل او مشتبه دی دغه شان دهغې تضيق (تنگی) يعنې معيار کيدل هم مشکل او مشتبه دی مگر مصنف رحمه الله اشکال (مشکل کيدلو) توسع طرف ته خو منسوب کړې دي ليکن د تضييق طرف ته ئې نه دي منسوب کړې ددي وجه څه ده؟ د دي جواب دا دي چه په دي مسئله کښې امام محمد رحمه الله دتوسع دجانب اعتبار کړې دي او امام ابويوسف رحمه الله د تضييق (معيار کيدلو) جانب اعتبار کړې دي لکه ددي دواړو بزرگانو د اختلاف تفصيل روستو راروان دي او د امام ابوسوسف رحمه الله قول راجح او امام محمد رحمه الله قول مرجوح دي او مرجوح د راجح په مقابله کښې چونکه ساقط او غير معتبر وی په دي وجه مصنف رحمه الله اشکال توسع طرف ته منسوب کولو سره دامام محمد رحمه الله قول مشکل او مشتبه گرځولې دي او تضييق طرف ته منسوب نه کولو سره ئې دامام ابويوسف رحمه الله قول غير مشکل او غير مشتبه گرځولې دي.

وَمِنْ حُكْمِهِ اَنَّ عِنْدَ مُحَمَّدٍ يَسَعُهُ التَّاخِيْرُ لٰكِنْ بِشَرْطِ اَنْ لاَ يَفُوْتَهُ فِىْ عُمْرِهٖ وَعِنْدَ اَبِىْ يُوْسَفَ رحمه الله يَتَعَيَّنُ عَلَيْهِ الْاَدَاۤءُ فِىْ اَشْهُرِ الْحَجِّ مِنَ الْعَامِ الْاَوَّلِ اِحْتِيَاطًا اِحْتِرَازًا عَنِ الْفَوَاتِ وَظَهَرَ ذٰلِكَ فِىْ حَقِّ الْمَاثِمِ لاَ غَيْرَ حَتّٰى يَبْقَى النَّفْلُ مَشْرُوْعًا وَجَوَازُهٗ عِنْدَ

الْاِطْلَاقِ بِدَ لَالَةِ تَعِیُّنٍ مِّنْ الْمُؤَدِیِ اِذْ الظَّاهِرُ اَنَّهُ لاَ یَقْصُدُ النَّفْلُ وَعَلَیْهِ حَجَّةُ الْاِسْلَامِ :

ترجمه: او ددې نوع ثالث حکم دا دې چه دامام محمد رحمه الله په نزد په دې کښې دتاخیر ګنجائش شته مګر په دې شرط سره چه حج دده په عمر کښې دده نه فوت نه شی او دابویوسف رحمه الله په نزد د فوت کیدو نه احتراز کولو سره داحتیاط د وجې په ده باندې د اول کال په اشهر حج کښې اداء کول متعین کیږی او د دې تعین اثر فقط دګناه په حق کښې ظاهریږی تر دې چه نفل به مشروع پاتې کیږی او د اطلاق نیت په وخت د حج جواز د اداء کونکی دتعین په دلالت سره به کیږی ځکه چه ظاهر دا دهچه هغه دنفل اراده نه کوی په دې حال کښې چه په ده باندې داسلام حج فرض دې.

تشریح: د دې دریمې نوعې حکم بیانولو سره مصنف رحمه الله فرمائیلی دی چه د حج وخت چونکه دتوسع یعنی د ظرف کیدو احتمال هم لری په دې طور سره چه مکلف د حج د فرض کیدو نه پس څه کالونه ژوندې پاتې شی. اودتضییق یعنی د معیار کیدو احتمال هم لری په دې طور سره چه د حج د فرض کیدو نه یو کال پس مړشی په دې وجه د ادائې حج په سلسله کښې امام محمد رحمه الله دتوسع یعنی د ظرف کیدو اعتبار کړې دې او دا ئې فرمائیلی دی چه کوم کال حج فرض شوې دې په هغه کال کښې اداء کول ضروری نه دی بلکه رتلونکی کوم کال حج فرض شوې دې په هغه کال کښې اداء کول ضروری نه دی بلکه راتلونکی کالونو پورې د هغې مؤخر کول جائز دی مګر په دې شرط سره چه د مرګ نه مخکښې مخکښې اداء کړې شی او د ده په ژوند کښې حج فوت نه کړې شی او امام ابو یوسف رحمه الله دتضییق یعنی معیار کیدو اعتبار کړې دې او دا ئې فرمائیلی دی چه د فوت کیدو داندیښنې د وجې نه احتیاطاً دمخکښې کال دحج میاشتې د ادائې حج لپاره متعینې کیږی یعنی په ده باندې دمخکښې اول کال کښې حج اداء کول لازمیږی ځکه راتلونکی کاله پورې ژوندې پاتې کیدل یو موهوم څیز دې او وخت کافی اوږد دې څوک رسیدې شی ستا دزلفوسرونوته پس د حج فوت کیدو دامکان نه دبچ کیدلو لپاره احتیاطاً دمخکښې کال حج لازم کړې شو او راتلونکی کال پورې دمؤخر کولو اجازت ورنه کړې شو دا خیال ساته چه د امام ابو یوسف رحمه الله دا مذهب په احتیاط باندې مبنی دې د دې نه هرګز نه فهمیږی چه امام ابویوسف رحمه الله هم دامرنه دعلی الفور وجوب قائل دې لکه چه کرخی رحمه الله دامر نه د علی الفور وجوب قائل دې دتوسع په اعتبار کولو باندې د امام محمد رحمه الله دلیل دا دې چه رسول الله صلی الله علیه وسلم په لسمه (۱۰) هجرې کښې د حج فریضه اداء کړې ده. حالانکه حج په ۲ هجرې کښې فرض شوې وو پس د رسول الله صلی الله علیه وسلم د تاخیر کولو نه داخبره معلومه شوه چه حج راتلونکی کاله پورې مؤخر کول جائز دی دویم دلیل دا دې چه حج بالاتفاق د ژوند فریضه ده لهذا پوره ژوندون دحج وخت دې د مرګ نه مخکښې مخکښې ئې چه کله هم اداء کوې بغیرد څه کراهت نه صحیح دې امام ابو یوسف رحمه الله دطرفه د امام محمد رحمه الله د اولنی دلیل جواب دا دې چه حج مؤخر کول د فوت کیدو په اندیښنه سره حرام کړې شوې دې او دفوت کیدو اندیښنه هغه وخت وی کله چه

سړی ته د مرګ وخت معلوم نه وي حالانکه رسول الله ﷺ ته په یقیني طور باندې دا خبره معلومه وه چه ترڅو پورې د حج احکام چه د خلقو مخکښې عملاً نه وي بیان شوي حضرت محمد ﷺ نه وفات کیږي ګویا د رسول الله ﷺ په حق کښې د حج د فوت کیدو امکان نه وو او کله چه پیغمبر ﷺ په حق کښې دا مکان نه وو نو د هغه لپاره په تاخیر کښې هم هیڅ حرج نه وو مګر د هغه نه علاوه د امت د نورو افرادو په حق کښې چونکه دا خبره نشته بلکه د ژوند د موهوم کیدو د وجې د حج د فوت کیدو امکان په دستور موجود دي په دې وجه د امت کښې حج راتلونکی کالونو پورې مؤخر کول نه وي جائز او د امت خلق د پیغمبر ﷺ په ذات باندې قیاس کول بالکل صحیح نه دي چرته زه او چرته د ګل دا خوشبوئي د دویم دلیل جواب هم همدغه دي چه د حج وخت اګر چه پوره ژوند دي لیکن د فوت کیدو په اندیښنې سره په اولنی کال کښې حج کول ضروری دي او راتلونکی کالونو پورې مؤخر کول جائز نه وي **وظهرذلك** سره د دې دواړو حضراتو د اختلاف ثمره بیان شوې ده چه د هغې حاصل دا دې چه که یو کس هغه کال حج اداء نه کړو په کوم کال چه په ده باندې فرض شوې وو نو د امام ابو یوسف رحمه الله په نزد باندې د تاخیر د وجې نه دا سړی ګنهګار فاسق او مردود الشهادت دي. بیا چه کله ده په بل کال حج اوکړو نو دا ګناه مرتفع کیږي او د ده شهادت قبلیږي دا خبره د راتلونکی هر کال په باره کښې وئیلي کیږي یعنی د حج په نه کولو سره ګنهګاریږي او بیا د هغې نه پس د حج په اداء کولو د ده ګناه مرتفع کیږي او د امام محمد رحمه الله په نزد د دې تاخیر د وجې نه نه ګنګاریږي هو که مرګ راغي یا علامات د مرګ ظاهر شو او حج ئې اونه کړې شو نو بغیرشک ګنهګار دې دا خبره ذهن کښې ساتئ چه د تاخیر د حج د وجې نه په ګنهګاریدو اونه ګنهګاریدو کښې د صاحبینو رحمهما الله اختلاف په حقه دې لیکن حج مخکښې کال اداء کړي یا د هغې نه پس راتلونکی کالونو کښې ئې اداء کړي بهر صورت د دواړو په نزد باندې دا حج اداء کیږي نه قضاء کیږي ځکه په دې باندې د ټولو اتفاق دې چه پوره ژوندون د حج وخت دې لهذا کله چه هم حج اداء کړي هغه حج به په وخت کښې وي نه د وخت نه پس او په وخت کښې چه کوم فعل وي هغه اداء وي نه قضاء په دې وجه د مرګ نه مخکښې مخکښې کله چه هم حج اداء کړي هغه د دواړو په نزد باندې اداء وي قضاء نه وي مصنف د حسامي رحمه الله په لفظ د **لاغیر** باندې تفریع ذکر کولو سره فرمائیلي دي چه د صاحبینو د اختلاف ثمره چونکه صرف د ګناه په حق کښې ظاهریږي او د ګناه نه علاوه د بل څه څیز په حق کښې نه ظاهریږي په دې وجه د نفل مشروعیت علی حاله باقي پاتې دې یعنی که په کوم سړي باندې حج فرض شو او هغه فریضه د حج اداء نه کړه بلکه د نفل حج نیت ئې اوکړو نو د دواړو صاحبانو په نزد نفلي حج اداء کیږي او د نفلي حج نیت سره فرضي حج نه اداء کیږي ځکه وخت یعنی د مکلف ژوندون لکه څنګه چه د فرضي حج صلاحیت لري دغه شان د نفلي حج صلاحیت هم لري او کله چه د دواړو صلاحیت لري نو هغه فرضي حج هم اداء کولې شي او نفلي هم لکه د مونځ وخت د نفل صلاحیت هم لري او د فرضي مونځ صلاحیت هم لري پس که چا فرض مونځ اداء نه کړو نو د ده دا نفل مونځ اداء کیږي او پاتې شو د امام

ابو یوسف رحمه الله اول کال د حج لپاره متعین کول نو دا تعیین د فوت کیدو نه د احتراز کولو سره محض په احتیاط باندې مبني دي ګني دا تعیین د صحت نفل په سلسله کښې اثر انداز نه دې یعنی دا تعیین د نفل د صحت لپاره مانع نه دي لکه د مونځ وخت آخر شو او ده فرض مونځ اداء نه کړو نو دا د آخر وخت د فرض مونځ لپاره متعیین کیږي مګر د دې تعین اثر په حرمت د تاخیر کښې خو ظاهریږي یعنی د هغه وخت نه مونځ مؤخر کول حرام دی لیکن دا تعیین د صحت نفل لپاره مانع نه دي بلکه دې سړی که په دغه تنګ وخت کښې فرض مونځ اداء نه کړو او نفل مونځ ئې اداء کړو نو د ده دانفلی مونځ اداء کیږي. امام شافعی رحمه الله فرمائیلی دی چه که یو کس فرضی حج اداء نه کړو او د نفلی حج نیت ئې اوکړو نو د ده په دې نیت سره فرضی حج اداء کیږي، نفلي حج نه اداء کیږي ځکه کوم کس چه فرض نه اداء کولو سره نفل اداء کوی هغه انتهائی بې وقوف او ناپوهه انسان دې. او د ناپوه تصرف نافذ نه وی بلکه هغه منع کولي شی او کله چه داسي ده نو دا وئیلي شی چه د ده د طرفه د نفلی حج نیت غیر معتبر دې او کله چه د نفلي حج نیت غیر معتبر دې نو صفت د نفل باطلیږی او د اصل حج نیت باقی پاتې کیږي او د اصل حج نیت سره فرضی حج اداء کیږي (لکه روسته بیانیږی) لهذا دلته هم د نفلي حج نیت کولو باوجود فرضی حج اداء کیږي، نفلي نه اداء کیږي. زمونږ د طرفه د دې دلیل نه جواب دا دې چه کله د نفلي حج نیت بند کړې شو نو د دې سړی اختیار باطل شو حالانکه په ټولو عبادتونو کښې د بنده اختیار شرط دې پس کله چه په عبادتونو کښې اختیا رشرط دې نو دلته هم د ده اختیرا باقی ساتلو لپاره د نفلی حج د نیت اعتبار کیږي او کله چه د نفلي حج د نیت اعتبار اوکړې شو نو د نفلی حج په نیت سره نفلی حج اداء کیږي فرضی حج نه اداء کیږي لیکن په دې جواب باندې دا اعتراض کیدې شي چه په رمضان کښې د نفلي روژې نیت سره د رمضان روژه اداء کیږي حالانکه دلته هم د اختیار باطلیدل لازم راځي د دې جواب دا دې چه د رمضان میاشت د نفلی روژې صلاحیت نه لری لهذا کله چه په رمضان کښې د صوم نفل نیت اوکړی نو وصف نفل باطلیږی او د اصل صوم نیت باقی پاتې کیږي او د اصل صوم په نیت سره چونکه د رمضان روژه اداء کیږي په دې وجه د نفلي روژې په نیت سره هم د رمضان روژه اداء کیږي د دې په خلاف د حج وخت دې چه د حج وخت د نفلي حج هم صلاحیت لري لهذا د نفلي حج په نیت سره نفل ثابتیږي او د فرضی حج نه اعراض کول متحق کیږي او د فرض نه د اعراض کولو په صورت کښې فرض نه ثابتیږي لهذا د نفلي حج په نیت سره فرضی حج نه ثابتیږي بلکه نفلی حج ثابتیږي یعنی فرض نه اداء کیږي بلکه نفل اداء کیږي.

وجوازه عندالاطلاق نه د یو سوال جواب دې سوال دا دې چه تا په لفظ "لاغیر" باندې تفریع بیانولو سره فرمائیلی دی چه د حج په وخت کښې د نفلي حج مشروعیت باقی پاتې کیږي لهذا د نیت د اطلاق په و خت کښې فرضی حج اداء کول پکار دی یعنی که د نفس حج نیت ئې اوکړو او د فرضو یا نفلو اراده ئې اونه کړه نو فرضی حج اداء کول پکارنه دی ځکه چه کله د حج وخت د فرض او نفلو دواړو صلاحیت لری نو بغیر د تعیین نه فرض اداء کیدل نه دی

پکار لکه دمونځ په وخت کښې فرض او نفل د دواړو صلاحیت د وجې نه بغیر د فرض نه اداء کیدل نه دي پکار حالانکه تاسو دمطلق نیت اوداصل حج په نیت سره د فرضي حج د جواز قائل یئ د دي جواب دا دي چه د فرضو د تعیین نیت اګر چه د لفظونو نه او د حج اداء کونکي د ارادي نه حاصل نه شو لیکن د حج اداء کونکي دحال د دلالت نه حاصل شوي دي ځکه هغه مسلمان چه په هغه حج فرض دي د هغه ظاهر حال په دي باندي دلالت کوي.چه ده د نفلي حج اراده نه ده کړي بلکه دهغه حج اراده ئي کړي ده چه د ده په ذمه واجب دي پس کله چه د دلالت د حال نه د ده نیت متعین شو نو په صریحي طور باندي فرضي حج متعین کولو ته نه محتاجه کیږی او دا بالکل داسي ده لکه چا چه د دراهم مطلقه په عوض څه ځیز خرڅ کړو نو په مشتري باندي هغه دراهم واجب کیږی کوم چه په ښار کښي رائج کوی پس د مشتری د دلالت حال د وجي به په ښار کښي مروجه دراهم متعین وی په دي جواب پاندي دا اعتراض کولي شی چه لکه څنګه د مطلق نیت په صورت کښي د دلالت حال اعتبار کولو سره تا د فرضي حج د جواز حکم ورکړي دي دغه شان دنفلي حج دنیت په صورت کښي هم د حج د اداء کونکی د دلالت حال اعتبار کولو سره د فرضي حج د جواز حکم ورکول پکار وو حالانکه په دي صورت کښي ته د فرضي حج دجواز قائل نه یئ.

ددي جواب دا دي چه کله مودی دنفلي حج نیت اوکړو نو د نفل نیت صراحةً اوموندلي شو او فرضي حج دلالةً ثابت شوي دي او صریح ددلالت نه فائق وی یعنی کوم ځیز چه صراحةً ثابت وی هغه په هغي ځیز باندي تقدم حاصل وی کوم ځیز چه ددلالت په ذریعه ثابت وی ددي خلاصه دا ده چه د حج وخت چونکه دمعیار او ظرف دواو مشابه دي په دي وجه د دي دواړو دمشابهت اعتبار به کیږی او دا به وئیلي شی چه د حج وخت چونکه دظرف مشابه دي په دي وجه حج به مونځ سره مشابه وی او فرض مونځ دنفل په نیت سره نه اداء کیږی لهذا فرضي حج هم د نفلي حج په نیت سره نه اداء کیږی او د حج وخت چونکه د معیارمشابه دي په دي وجه حج وروژي مشابه دي او د رمضان روژه په مطلق نیت سره اداء کیږی لهذا فرضي حج هم دمطلق حج په نیت سره اداء کیږی.

د حکم امر ددوه قسمونو د اداء او قضاء بیان

فَصْلٌ فِیْ حُکْمِ الْوَاجِبِ بِاَمْرٍ وَهُوَ نَوْعَانِ اَدَاءٌ وَهُوَ تَسْلِیْمُ عَیْنُ الْوَاجِبِ بِسَبَبِهِ اِلٰی مُسْتَحِقِّهٖ وَقَضَاءٌ وَهُوَ اِسْقَاطُ الْوَاجِبِ بِمِثْلٍ مِنْ عِنْدِهٖ وَهُوَ حَقُّهُ:

ترجمه: دا فصل د امر نه د ثابتیدونکی ځیزدحکم (په بیان) کښي دي او دهغي دوه اقسام دی اداء او هغه نفس واجب چه دهغي دسبب د وجي نه په ذمه باندی ثابت دی د هغه دمستحق طرف ته سپارل دی او قضاء هغه واجب ساقط کول دی د داسې مثال په ذریعه کوم چه دده سره وی د ده حق وی.

تشریح: په دي فصل کښي فاضل مصنف رحمه الله د امر نه د ثابت شوی ځیز د حکم یعنی د وجوب

تقسیم بیان فرمائیلي دی لکه فرمائیلي يئ دی چه دَ وجوب دوه اقسام دی (۱) وجوب اداء (۲) وجوب قضاء..... **وجوب اداء** هغې ته وئیلي کیږی چه دَ واجب دَسبب د وجې نه کوم څیز چه دَامر په ذریعه په ذمه باندې ثابت او واجب وی بعینه هغه دَ هغې مستحق ته سپارل دا تعریف واجبِ موقت دَ هغې په وخت کښې سپارلو ته هم شامل دې لکه مونځ، روژه او واجب غیر موقت سپارلو ته هم شامل دې لکه زکوة او صدقة الفطر د اداء په تعریف کښې لفظ دَتسلیم ذکر کولو باندې دا اعتراض کیدې شی چه تسلیم معنی ده یو شی دَځپل ځان نه بل شی طرف منتقل کول او واجب یووصف دې چه دَ مکلف په ذمه کښې ثابت وی او دهغې اداء کول یو فعل دې او افعال دَ اعراضو دَقبیلې نه وی او اعراض انتقال نه قبلوی لهذا کله چه واجب اداء کول فعل دې او افعال دَاعراضو دَقبیلې نه دی او اعراض انتقال نه قبلوی نو دَ وجوب الاداء په تعریف کښې لفظ دَتسلیم ذکرکول څنګه صحیح دی دَ دې جواب دا دې چه دلته دَتسلیم معنی یو څیز دَځپل ځان نه دَمنتقل کولو نه ده بلکه دَعدم نه وجود ته دَ راوستلو ده او دَا معنی په وجوب اداء کښې موندلې کیږی څکه مکلف فعل واجب دَعدم نه وجود ته راولی.

غرض داچه کله چه دَتسلیم ذکر شوې معنی په وجوب اداء کښې موندلې کیږی نو دَ وجوب اداء په تعریف کښې لفظ دَ تسلیم ذکر کول هم صحیح دی او **وجوب قضاء** وائی یو څیز چه دَامر په ذریعه واجب وی هغه دَ داسې مثل په ذریعه ساقطول کوم مثل چه مکلف سره وی او دَمکلف حق وی مصنف رحمه الله دَ وجوب قضاء په تعریف کښې دَ **من عنده هوحقه** لفظ زیاتولو سره دَ نن ماسپخین اداء مونځ دَ پرونی ماسپخین قضاء کیدو نه خارج کړې دې څکه که مصنف رحمه الله دَقضاء په تعریف کښې دَ **من عنده هو حقه** لفظ نه وی ذکر کړې او صرف دا يئ وئیلي وی چه دَ واجب مثل سپارلو سره دَ واجبو ساقطولو نوم قضاء دې نو په دې صورت کښې د نن ماسپخین اداء مونځ باندې هم دَقضاء تعریف صادق راتلو او دَ نن ماسپخین مونځ دَ اداء کیدو په ځائې دَ پرونی ماسپخین قضاء کیدلو په دې طور چه یو کس چه دَپرونی چهارشنبې دَ ماسپخین مونځ ئې اوسه پورې نه وی کړې هغه نن مثلاً دَ پنجشنبې دَ ماسپخین مونځ ادا کوی نو دَ نن ماسپخین مونځ دَ پرونی ماسپخین مونځ مثل شو پس دَ نن ماسپخین په باره کښې دا وئیلي کیدې شی چه دې سړی دَ واجب(پرونی ماسپخین) مثل (دنن ورځې ماسپخین مونځ) تسلیم کولو سره دَذمې نه واجب ساقط کړې دی، او دَ واجب مثل سپارلوسره دَواجب ساقطولو نوم قضاء دې لهذا دَ نن ماسپخین په ځائې اداء قضاء کیږی او دا خبره سرسر غلطه ده لیکن کله چه دَقضاء په تعریف کښې دَ **من عنده هو حقه** لفظ ذِکر کړې شو نو په نن ماسپخین باندې دَقضاء تعریف صادق رانغلو څکه مکلف قضاء دَځپل ځان نه سپاری او اداء دَځپل ځان نه نه سپاری.

په دې ته داسې پوهه شه چه د نن ماسپخین او پرونی ماسپخین دواړه په مکلف باندې دَ الله لپاره فرض دی لیکن مکلف چه په اداء باندې کوم وخت صرف کوی هغه په ده باندې دَالله حق وی یعنی الله دا وخت د دې فریضې اداء کولو لپاره مقرر کړې دې او کله چه

د! وخت د الله حق دي او د نن ماسپخین د فرض اداء کولو لپاره ئي مقرر کړي دي نو د نن ماسپخين اداء کول د مکلف دخپل ځان نه سپارل نه وی البته مکلف چه په کوم وخت قضاء کوی هغه وخت د مکلف حق دي که مکلف په دغه وخت آرام کوی یا څه بل کار کوی لیکن مکلف خپل دغه حق(وخت) په دي قضاء کښي صرف کړي دي کوم چه په ده باندي واجب ده ګویا مکلف قضاء دخپل ځان نه تسلیم کړي ده حاصل داچه مکلف قضاء دخپل ځان تسلیموی او اداء دخپل ځان نه نه تسلیموی لهذا دقضاء په تعریف کښي د **من عنده هو حقه** اضافه کولو نه پس دقضاء تعریف په اداء باندي نه صادقیږی او د نن ماسپخين اداء به د پرونی ماسپخين قضاء نه وی.

فائدي: د اداء هم دوه اقسام دی ادائي محض او اداء مشابه بالقضاء او بیا د اداء محض دوه اقسام دی اداء کامل او اداء قاصر او دقضاء هم دوه اقسام دی قضاء محض او قضاء مشابه بالاداء بیا د قضاء محض دوه اقسام دی قضاء بمثل معقول او قضاء بمثل غير معقول او د مثل معقول دوه اقسام دی کامل او قاصر دا کل اووه(۷) اقسام شو دري د اداء او څلور دقضاء د اداء دري اقسام دغه شان دی (۱) اداء کامل (۲) اداء قاصر(۳) اداء مشابه بالقضاء او دقضاء څلور اقسام دغه شان دی : ۱ : قضاء بمثل معقول کامل : ۲ : اداء قاصر : ۳: اداء مشابه بالقضاء (۴) قضاء مشابه بالاداء دا اووه(۷) اقسام لکه څنګه چه په حقوق الله کښي موندلي کیږی دغه شان په حقوق العباد کښي هم موندلي شی پس په دي طور سره څوارلس(۱۴) اقسام شو مصنف رحمه الله د دي نه هر یو طرف ته اشاره فرمائیلي ده دا خبره په ذهن کښي ساتئ چه کله اداء مجازاً دقضاء په ځائي استعمالیږی لکه څوک اووائی **نویتُ ان اودی ظهر الامس یعنی اقضی** او کله قضاء مجازاً د اداء په ځائي (استعمالیږی لکه د الله تعالی فرمان **فاذاقضيتم مناسککم ای اديتم**، او **قضيتُ ای اديت** څکه دجمعي د مونځ قضاء نه وی پس کله چه دا ثابته شوه نو اداء په نيت دقضاء او قضاء په نيت د اداء صحیح کیږی.

وَاخْتَلَفَ الْمَشَائِخُ فِي اَنَّ الْقَضَاءَ يَجِبُ بِنَصٍ مَقْصُوْدٍ اَمْ بِسَبَبِ الَّذِى يُوْجِبُ الْاَدَاءَ قَالَ عَامَّتُهُمْ بِاَنَّهُ يَجِبُ بِذٰلِكَ السَّبَبِ وَهُوَ الْخِطَابُ لِاَنَّ بَقَاءَ اَصْلِ الْوَاجِبِ لِلْقُدْرَةِ عَلَى مِثْلِ مِنْ عِنْدِهٖ قُرْبَةً وَسُقُوْطَ فَضْلِ الْوَقْتِ لاَ اِلَى مِثْلٍ وَضَمَانٍ لِلْعُجْزِ اَمْرٌ مَعْقُوْلٌ فِى الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ وَهُوَ قَضَاءِ الصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ فَيَتَعَدّٰى اِلَى الْمَنْذُوْرَاتِ الْمُتَعَيَّنَةِ مِنْ الصَّلٰوةِ وَالصِيَامِ وَ الْاِعْتِكَافِ

ترجمه: او مشائخو په دي باره کښي اختلاف کړي دي چه قضاء دنص مقصود د وجي نه واجبیږی یا د هغه سبب د وجي نه په کوم سبب سره چه اداء واجبه کیږی عامة العلماؤ وئيلي دی چه قضاء په هم هغي سبب سره واجبیږی او هغه خطاب دي څکه داصل واجوبقا د حیثیت دقربت او عبادت نه خپل ځان نه به مثل باندي د قادریدو د وجي نه او د وخت د

فضيلت **لا الى مثل ولا الى ضمان** دعجز د وجې نه سقط کيدل په منصوص عليه کښې امر معقول دی او هغهٔ دلمونځ او روژی قضاء ده پس دا دا بقاداصل حکم منذوراتو متعينه يعنې مونځ روژې او اعتکاف طرف ته متعدی کيږی

تشريح: دَمشائخ عظام او علماؤء اصولو په دې باره کښې اختلاف دې چه قضاء لپاره دَيو جديداو نوی سبب کيدل ضروری دی، دا خيال سانه چه دلته د سبب نه مراد نص (خطاب او امر) دې او سبب معروف يعنی وخت مراد نه دې ځکه د اداء سبب امر وی او پاتې شو وخت نوهغه دنفس وجوب سبب دې دَ وجوب اداء سبب نه دې پس دَ مصنف رحمه الله په عبارت کښې د نص مقصود نه مراد هغه امر او خطاب دې يعنې هغه نص (امر او خطاب) چه دَ کوم نه دَ قضاءِ دَ واجب کولو اراده شوې ده نو اوس مطلب دا شو چه آيا قضاء په نص مقصود سره واجبه کيږی يعنی آيا دَ قضاء لپاره دَ داسې نص کيدل ضروری چه دَ هغې نه په خاص طور سره قضاء واجب شوې وی يا قضاء په هغې سبب واجبيږی په کوم سبب چه اداء واجب شوې ده دلته دا خبره هم واضحه کول ضروری دی چه مذکور اختلاف دَ قضاء بمثل معقول په باره کښې دې ګنی دَ قضاء بمثل غير معقول لپاره بالاتفاق دَ سبب جديد او نص جديد کيدل ضروری وی بهرحال دَ مشائخ احنافو نه عام علماؤء لکه قاضی ابو زيد شمس الائمه علامه فخر الاسلام خپله مصنف رحمه الله حسامی، بعض شوافع، او دَ امام احمدبن حنبل مذهب دا دې چه قضاء بمثل معقول په هغې سبب سره واجبيږی په کوم سبب چه اداء واجبه شوې ده دَ قضاء لپاره دَ کوم جديد سبب او جديد نص کيدل ضروری نه دی او دَ علماؤء احنافو نه دَ عراقی مشائخو عام اصحاب شافعی او د معتزلو مذهب دا دې چه دَ قضاء لپاره دَ اداء دَ سبب نه علاوه دَ يو نوی سبب کيدل ضروری دی پس دَ فريق اول په نزد چونکه چه کوم نص اداء واجبوی بعينه هم هغه نص قضاء هم واجبوی او دَ قضاء واجبولو لپاره دکوم جديد نص ضرورت نشته په دې وجه "**اقيموالصلوة**" لکه څنګه چه ادائې صلاة واجبوی دغسې قضائې صلاة هم واجبوی دقضاء صلوة واجبولو لپاره دنص جديد ضرور نشته او لکه څنګه چه نص "کتب عليکم الصيام" ادائې صوم واجبوی دغسې قضائې صوم هم واجبوی دَ قضائې صوم دَ واجبولو لپاره دَ جديد نص ضرورت نشته او د دې دليل دا دې چه داداء په مکلف باندې دَالله تعالى يو واجبی حق دې او واجبی حق محض دَتاخير او خروج الوخت د وجې نه ساقطيږی بلکه يو له دريو امورو نه ئی ساقطوی يا **من عليه حق** واجب صاحب دحق ته وسپاری او يا **من عليه الحق** دَ دې اداء کولو نه عاجز راشی او دلته دَ دريو خبرونه يوه خبره نه ده موندلې شوې ځکه نه خو **من عليه الحق** دَ صاحب حق، حق اداء کړې دې او نه صاحب حق خپل حق ساقط کړې دې اونه **من عليه الحق** دَ دې اداء کولو نه عاجز دې او **من عليه الحق** عاجز په دې وجه نه دې چه يو خو نفس صلاة او صوم دې او يو فضيلت دَ وخت دې او دَ نفس صلوة او نفس صوم مثل خو دَ خپل ځان نه په سپارلو باندې قادر دې ليکن دوخت په فضيلت حاصلولو باندې قادر نه دې ځکه دَ فضيلت وخت نه خو څه مثل شته چه د هغې دجنس نه څه څيز واجب

وی او نه د فضیلت وخت څه ضمان راځی چه د دې نه علاوه د جنس نه څه څیز په طور د ضمان واجب شی ځکه شریعت د وخت هیڅ داسې مقدار د بنده په حق کښې نه دې مقدر کړې چه هغه د فضیلت وخت نه عوض شی .بهر حال د نفس صلوة او د نفس صوم حصول د بنده په قدر کښې وی او د وخت د فضیلت حصول د ده په قدرت کښې نشته او د فضیلت وخت په نه حاصلولو باندې د نه قادریدو د وجې نه دا نه لازمیږی چه اصل صلوة او اصل صوم هم باقی پاتې نه شی او کله چه داسې ده نو په مثل باندې د قادر یدو د وجې د خروج وخت نه پس هم اصل واجب یعنی نفس صلوة او نفس صوم د مکلف په ذمه کښې باقی پاتې وی او د وخت د فضیلت د حاصلولو نه د عاجز کیدو د وجې نه فضیلت وخت لاالی مثل ضمان ساقطیږی او دا دواړه خبرې په منصوص علیه کښې امر معقول دې یعنی د مونځ او د روژې قضاء چه د هغې په باره کښې نص (اذانسی احدکم .او فمن کان منکم مریضاً) وارد شوې دې د اصل واجب باقی پاتې کیدل او د فضیلت وخت ساقطیدل امر معقول دی او اصل واجب یعنی دنفس صلاة او نفس صوم بقاء اوفضیلت وخت سره سره د ساقط کیدلو معقول کیدل په دې خبره دلالت کوی چه د وخت د خروج د وجې واجب ساقط نه شو بلکه په ذمه کښې باقی دی او دا نص یعنی **اذانسی احدکم** او **فمن کان منکم مریضاً** صرف د دې خبرې مطالبه کوی چه کوم ستاسو په ذمه کښې باقی دی د مثل په ذریعه دې دغه واجبو نه خپله ذمه فارغ کړې شی دا وجه ده چه د دې نوم قضاء کیښولې شوې دې ګنی د دې نصوصو د وجې نه که مونځ او روژه ابتداءً واجب کیدلې نو د هغې نوم به حقیقةً قضاء کیدلو نه بهرحال په منصوص علیه (مونځ او روژه) کښې دا خبره ثابته شوه چه د قضاء موجب هغه څیز دې کوم چه د اداء موجب دې یعنی په کوم سبب سره چه اداء واجب شوې وه په هم هغه سبب سره قضاء واجب شوې ده او په منصوص علیه مونځ روژه کښې په مثل باندې د قادریدو د وجې د اصل واجبو باقی کیدل او د عجز د وجې د فضیلت وخت ساقطیدل چونکه امر معقول دې په دې وجه دا حکم (د اصل واجبو باقی کیدل او د افضیلت وخت ساقطیدل) هغه څیزونو طرف ته هم معتدی کیږی د کومو څیزونو د قضاء په باره کښې چه نص نه دې وارد شوې مثلاً د مونځ روژه او اعتکاف په سلسله کښې نذر معین چه د هغې د اداء لپاره خو نص موجود دې **ولیوفوانذورهم** لیکن د قضاء لپاره ئې نص نه دې موجود یعنی هغه څیزونو په منصوص علیه (مونځ روژه باندې قیاس کیږی او دا وئیلې کیږی چه لکه څنګه په منصوص علیه کښې موجب للاداء موجب للقضاء دې دغه شان د غیر منصوص علیه (چه د هغې د قضاء لپاره نص نه دې وارد شوې) مثلاً د نذر معین مونځ .روژه او د اعتکاف د قضاء لپاره هم هم دغه موجب او سبب دې کوم چه د دې د اداء سبب دې او د دې قیاس علت جامعه دا دې چه منصوص علیه او غیر منصوص علیه دواړو نه هر یو عبادت دې لیکن په دې باندې دا اعتراض واردیږی چه تا غیر منصوص علیه مثلاً د نذر معین قضاء د قیاس په ذریعه ثابت کړله او قیاس خپله یو سبب دې لهذا د قضاء لپاره سبب جدید اومونډلې شو

یعنی د نذر معین د اداء سبب خو نص **ولیوفوانذورهم** دې .او د قضاء سبب قیاس دې او دا

خبره دَ فریق اول دَ مذهب خلاف ده دَ دې جواب دا دې چه قیاس فقط مظهر (حکم ظاهرونکې) وي مثبت (حکم ثابتونکې) نه وی لهذا دَ نذر معین دقضاء سبب خو هغه نص دې کوم نص چه دَ ده دَ اداء سبب دې لکین دَ دې اظهار دَقیاسنه شوې دی او کله چه داسې دې نو دَ غیر منصوص علیه (نذر معین) دَ قضاء لپاره قیاس سبب نه وې بلکه سبب اداء دَ قضاء سبب دې او دَ فریق ثانی په نزد دَ قضاء لپاره چونکه دَ نص جدید کیدل ضروری دی دَ قضاء او اداء دواړو لپاره یو نص کافی نه دې په دې وجه دا حضرات وائی چه دَ اداء صلوة سبب خو د الله تعالی فرمان **اقیموالصلوة** دې او دَ قضائې صلوة سبب حدیث رسول الله ﷺ **فاذانسی احدکم صلاة او نام عنها فلیصلها اذا ذکرها** (رواه مسلم) دې او په یو روایت کښې دَ **فان ذلك وقتُها** لفظ هم مذکور دې یعنی کله چه په تاسو کښې دیو کس نه مونځ هیرشی یا دَ هغې نه اوده شو یعنی په وخت کښې ئې مونځ اداء نه کړې شو نو کله چه ده ته یاد راغلل اداء دې کړی دغه دَ دې مونځ وخت دغه شان دَ اداءې صوم سبب خو الله تعالی قول **کُتب علیکم الصیام** دې او دَ قضائې صوم سبب آیت **فمن کان منکم مریضاً اوعلی سفر فعدة من ایام اُخر** دې دویم فرق باندی دا اعتراض وارد یږی چه چرته دقضاء لپاره نصٍ موجود دی هلتهٔ خو دقضاء لپاره نص جدید سبب گرځولې شی لکه دَ مونځ دَقضاء لپاره "**اذانسی**" حدیث او دَ روژې دَقضاء لپاره "**فمن کان منکم مریضاً**" آیت موجود دې لیکن چرته چه دَقضاء لپاره هیڅ نص موجود نه وی هلته به سبب جدید څه وی مثلاً دَنذر معین مونځ روژې او دَاعتکاف وغیره دَ اداء سبب خو د الله تعالی فرمان "**ولیوفوانذورهم**" موجود دې مگر دَ هغې دَقضاء لپاره کوم سبب جدید او نص جدید موجود نه دې لهذا دَ فریق ثانی په نزد که نذر معین دَهغې په وخت کښې اداء نه کړې شو نو دَ هغې قضاء واجبیدل نه دی پکار حالانکه دَنذر معین قضاء دَ فریق ثانی په نزد هم واجبیږی دَ دې جواب دا دې چه دَفریق ثانی په نزد دَقضاء لپاره دَ نص جدید کیدل خو بغیرشک ضروری دی لیکن دَ هغه نص جدید عام دې برابره ده چه صریحی وی لکه دَمونځ او روژې دَقضاء لپاره صریحی نصوص موجود دی یا دلالةً وی او هغه تفویت یا فوات دې یعنی که قضاء لپاره نص جدید نه وی لکه دنذر معین لمونځ روزه او اعتکاف وغیره نو ددی دقضاء سبب به دمکلف تفویت وی او داتفویت به دَنص جدید په مرتبه کښې وی او که تفویت (فوت کول) نه وی نو فوات (فوت کیدل) به دَ دې دَقضاء سبب او دَ نص جدید په مرتبه کښې وی حاصل داچه دَ فریقینو په مینځ ثمره دَ اختلاف په تحریج کښې ظاهریږی یعنی دَ فریق اول په نزد هره قضاء دَ هغې نص نه واجبیږی دَ کوم نص نه چه اداء واجب شوې ده او دَ فریق ثانی په نزد قضاء یا خو دَ نص جدید نه واجبیږی یا دَ تفویت نه یا فوات نه واجبیږی دَ فریق اول دَ طرفه دَ فریق ثانی دَ قول جواب دا دې چه ذکر شوی دواړه نصوص یعنی "**اذا نسی احدکم**" او "**فمن کان منکم مریضاً**" دَ مونځ او روژې قضاء دَ واجبولو لپاره نه دې وارد شوې بلکه په دې خبره باندې دَ تنبیه کولو لپاره وارد شوې دې چه دَ مونځ او دَ روژې اداء سابقه دواړه نصوص "**اقیموالصلوة کتب علیکم الصیام**" د وجې ستاسو په ذمه کښې باقی دی دَ وخت دَ تیریدو د وجې نه دی

ساقط شوی لکه دَ فریق اول دَ دلیل دَ لاندې تفصیل تیرشوي دي دَ فریق ثاني دلیل دا دي چه په عبادت موقته کښې دَواجب قربت او باعث دَ ثواب کیدل دَ هغې په وخت کښې معلومیږي یعني واجب که په خپل وخت کښې اداء کړې شونو قربت به وي کني نه او واجب دَ خپل وخت نه دَ فوت کیدو په صورت دَوخت فضیلت په دې طور سره فوت کیږي چه دَ هغې تدارک ممکن نه دي لکه پخپله رسول الله ﷺ فرمائیلي دي که چادرمضان یوه روژه هم فوت کړه نو دَ ټولې زندګئ روژې دَ هغې قضاء او تلافي نه شي کولي او کله چه داسې ده نو دَ یو داسې امر جدید او دَ نص جدید کیدل ضروري دي چه دَ هغې په ذریعه دا خبره معلومه شي چه قضاء دَ فوت شده واجبو مماثل ده حاصل داچه دا خبره ثابته شوه چه دَ قضاء لپاره نص جدید او سبب جدید کیدل ضروري دي دَ دې جواب هم په سابق کښې تیر شوي دي دَوخت فضیلت خو بغیر دَ مثل او بغیر دَ ضمان نه ساقط شوي دي او پاتې شو نفس واجب (نفس مونځ، نفس روژه) نو دص هغې مماثل ټولو ته معلوم دي لهذا ددې دَمعلومولو لپاره دَ کوم امر جدید او نص جدید څه ضرورت نشته علامه فخر الاسلام فرمائیلي دي چه دَ فریق اول قول مسائل فقهیه وته زیات قریب دي یعنې مسائل فقهیه هم دَ فریق اول دَ مذهب تائید کوي مثلاً که دَ چا نه په حضر کښې رباعي مونځ فوت شو او هغه دَ هغې قضاء په سفر کښې کول غواړي نو څلور رکعته به قضاء کوي ملاحظه اوکړئ که قضاء دَسبب جدید دَ وجې نه واجب کیدلې نو په سفر کښې دوه رکعته واجب کیدلې ،حالانکه داسې نه ده بلکه څلور رکعته مونځ واجبیږي بهرحال دَ دینه معلومه شوه چه دَ سفر په حالت کښې سبب دقضاء هغه دي چه کوم په حضر کښې د اداء سبب دي دغه شان که چه په نه په سفر کښې غیر رباعي مونځ فوت شو او هغه دَ هغې دَ حضر په حالت کښې قضاء کول غواړي نو دوه به قضاء کوي دَ دې نه هم معلومه شوه چه قضاء دَ کوم سبب جدید د وجې نه نه ده واجب شوي بلکه کوم سبب چه دَ اداء وو هم دغه سبب دَقضاء دي دغه شان که دَ چانه جهري مونځ فوت شو او دې دَ هغې قضاء په ورځ کښې کول غواړي نو قراءت به جهرا کوي لکه که باجماعت ئې قضاء کوي نو په امام باندې جهر کول واجبیږي او که قضاء کونکې منفرد وي نو جهر کول افضل دي هم دغسې که دَچانه سرې مونځ فوت شو او هغه دهغې په شپه کښې قضاء کول غواړي نو امام وي او که منفرد دواړو لپاره سرا قراءت کول واجب دي دا مسئله هم دَ دې خبرې تائید کوي چه کوم سبب دَ اداء وو هم دغه سبب دَقضاء دي دَقضاء لپاره دکوم سبب جدید ضرورت نشته او که دَ فریق ثاني دَطرفه څوک دا اعتراض اوکړي چه که داسې بیمار سړي مونځ فوت شو چه په اشارې سره په مونځ کولو باندې قادر وو او رکوع.سجده باندې قادر نه وو بیا ده دغه مونځ دَ صحت په زمانه کښې قضاء راوړي او که دَ روغ سړي نه مونځ فوت شو او بیا ده دا په داسې بیمارئ کښې قضاء کول او غواړي په کومه بیمارئ کښې چه دې صرف دَ اشارې سره په مونځ کولو باندې قارد دي نو ده لره په اشارې سره قضاء راوړل کافي دي پس که په قضاء کښې د اداء حال معتبر کیدلې او دَقضاء سبب هغه وي کوم چه دَ اداء سبب دي نو دا خبره به نه جائز کیدله بلکه دَبیمارئ دَ زمانې دَمونځ قضاء به دَصحت په زمانه کښې هم په اشارې

سره واجب وي او د روغوالي د زماني مونځ قضائي به د بيمارئ په زمانه کښي هم رکوع سجدي سره واجب کيدله بهرحال د دي نه معلومه شوه چه د اداء سبب جدا دي او د قضاء سبب جدا دي د دواړو سبب يو نه دي د اول فريق له خوا نه د دي جواب دا دي چه د بيمارئ په زمانه کښي په اشارې سره مونځ کول د ضرورت د وجي نه مشروع شوي وو ليکن کله چه روغ شو نو ضرورت زائل شو او کله چه ضرورت زائل شو نو کوم څيز چه د ضرورت د وجي ثابت شوي وو يعني اشاره هغه هم زائله شوه او هر کله چه اشاره زائل شوه نو رکوع سجدي سره مونځ کول ضروري شو او په بل صورت کښي د روغ سړي په حق کښي د ضرورت د نه کيدو د وجي رکوع سجدي سره مونځ واجب وو مګر کله چه بيمار شو نو ضرورت ثابت شو او د ضرورت د ثابت کيدو د وجي اشاره ثابت شوه بهرحال د بيمارئ د زماني د مونځ قضاء د صحت په زمانه کښي په رکوع سجدي سره د کولو نه او د روغوالي زماني مونځ قضاء د بيمارئ په زمانه کښي په اشارې سره د کولو نه دا لازم نه راځي چه د اداء سبب جدا دي او د قضاء سبب جدا دي.

وَفِيمَا إِذَا نَذَرَ اَنْ يَعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ اِنَّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُوْدٍ لِاَنَّهُ لَمَّا اِنْفَصَلَ الْاِعْتِكَافُ عَنْ صَوْمِ الْوَقْتِ عَادَ شَرْطُهُ اِلَى الْكَمَالِ الْاَصْلِيّ لَا لِاَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبٍ أٰخَرَ

ترجمه: او په هغه صورت کښي چه کله يو کس د رمضان په مياشت کښي د اعتکاف نذر اوکړو بيا ئي روژه اونيوله او اعتکاف ئي اونه کړو نو د دي اعتکاف قضاء په صوم مقصود سره واجبيږي ځکه چه اعتکاف د صوم وخت نه جدا شو نو د هغي شرط کمال اصلي طرف ته واپس راغي نه په دي وجه چه قضاء په بل سبب سره واجبه شوي ده.

تشريح: په دي عبارت کښي په فريق اول باندي د وارديدونکي ديو اعتراض جواب ذکر شوي دي چه ستاد افرمائيل چه قضاء په هغه سبب سره واجبيږي په کم سبب سره چه اداء واجبيږي غلطه ده ځکه که چا د يو معين رمضان مثلاً ۱۴۱۱ھ د رمضان د اعتکاف نذر اوکړو او بيا ده د هغي رمضان روژي خوا اونيولي مګر د څه عذر د وجي ئي اعتکاف اونه کړو نو ستا په نزد په ده باندي صوم مقصود يعني نفلي روژو سره د دي اعتکاف اداء کول واجبيږي نه خوته د راتلونکي رمضان مثلاً ۱۴۱۲ھ په رمضان کښي د هغي د قضاء اجازت ورکوي لکه چه د امام زفر رحمه الله مسلک دي اونه ته قضاء ساقطوي لکه چه د امام ابويوسف رحمه الله مذهب دي د دي نه دا خبره معلومه شوه چه د قضاء هغه سبب نه دي کوم چه د اداء سبب دي بلکه د قضاء سبب جدا دي او د اداء سبب جدا دي ځکه که د نذر اعتکاف قضاء په هغي سبب سره واجب کيدلي په کوم سبب سره چه اداء واجب شوي ده يعني "وليوفوانذورهم" نو د امام زفر رحمه الله د قول په شان ستا په نزد هم په راتلونکي رمضان کښي د دي اعتکاف قضاء کول صحيح کيدل پکار وو لکه په اولني رمضان کښي د دي اداء صحيح ده او په دي سلسله

کښې د امام زفرؒ دلیل دا دي چه د روژې په فرض کیدو کښې رمضان ثاني د رمضان اول مثل دي لهذا کوم اعتکاف چه په رمضان اول کښې صحیح دي هغه اعتکاف به په رمضان ثاني کښې هم صحیح وي یا د امام ابو یوسفؒ د قول په شان ستا په نزد هم د دې اعتکاف قضاء ساقطیږي ځکه چه په ذکر شوي مسئله کښې د نذر د اعتکاف شرط د رمضان اول یعني د رمضان روژې دي مګر دا رمضان تیر شو او د دې واپس راتلل هم ناممکن دي او د نورو روژو واجبول بغیر موجب واجبول دي او بغیر موجب څه څیز نه واجبیږي او دا خبره هم مسلم ده چه بغیر د روژو نه اعتکاف صحیح کیږي نه. د پیغمبر پاک ﷺ ارشاد دي **"لااعتکاف الابصوم"** لهذا کله چه رمضان اول معدوم شو او د رمضان اول نه علاوه روژې بلاموجب نه شي واجبیدلې او بغیر د ص روژو نه اعتکاف صحیح کیږي نه نو د عاجز کیدو د وجې نه به لامحاله د اعتکاف قضاء ساقطیږي غرض دا چه د فریق اول په نزد کله چه نه خو د اعتکاف قضاء ساقطیدله لکه د امام ابو یوسفؒ په نزد چه ساقطیږي او نه په بل رمضان کښې د هغې قضاء صحیح ده لکه چه د امام زفرؒ په نزد صحیح ده نو معلومه شوه چه د اعتکاف د قضاء سبب تفویت دي او تفویت مطلق عن الوقت دي او مطلق فرد کامل طرف ته راجع وي او د روژو فرد کامل صوم مقصود یعني نفلي روژه ده لهذا د مذکوره اعتکاف قضاء نفلي روژو سره واجبیږي او د دې نه دا خبره هم ثابتیږي چه د نذري اعتکاف د قضاء سبب هغه نه دي کوم چه د اداء سبب وو بلکه د اداء سبب آیت **"ولیوفوانذورهم"** دې او د قضاء سبب تفویت دي کوم چه د نص جدید په مرتبه کښې دې د دې اعتراض جواب دا دې چه د واجب اعتکاف لپاره روژه شرط ده په حدیث کښې دي **"لااعتکاف الابصوم"** لهذا بغیر د روژې نه اعتکاف صحیح نه دي لکه کله چه ناذر د اعتکاف نذر اوکړي نو ګویا ده د صوم مقصود یعني د نفلي روژو هم نذر اوکړو یعني کله چه د اعتکاف د نذر کولو نه اعتکاف واجبیږي نو د دې سره سره د هغې هومره ورځو روژې هم واجبیږي د څومره ورځو د اعتکاف نیت ئې چه کړې دې ځکه د شي د شرط په واجب کیدو سره واجبیږي لکه یو کس د مونځ نذر اوکړو نو دا د وضوء هم نذر دې او د مونځ سره سره وضوء هم واجبیږي پس کله چه د ناذر د دې کال میاشت صیام مقصود (نفل روژې) هم واجبیږي مګر د رمضان موجوده شرافت او فضیلت د صیام مقصوده لپاره مانع شو ځکه د غیر رمضان د عبادت په مقابله کې د رمضان فضیلت د صیام مقصوده لپاره مانع شو ځکه دص غیر رمضان د عبادت په مقابله کښې د رمضان عبادت افضل وي لکه چه په حدیث کښې دي چه چا په حدیث کښې چه چاپه رمضان کښې نفلي عمل اوکړو هغه بغیر رمضان کښې د فض اداء کولو برابر دي او چا چه په رمضان کښې فرض اداء کړو هغه بغیر رمضان کښې د اویا (۷۰) فرض اداء کولو برابر دي پس مونږ د دې شرف او فضل د وجې نه د صوم اصلي مقصود یعني د صوم نفل نه صوم رمضان طرف ته منتقل شو یعني د اعتکاف نذر پهوجه سره خو نفلي روژې واجبې شوې وې لیکن د رمضان شرف او فضل د وجې نه د نفلي روژو په ځائې د رمضان د روژو حکم ورکړې شو او دا اوویلې شو چه د رمضان روژو سره هم مذکور نذر د اعتکاف اداء کیږي مګر کله

چه دَرمضان شرافت فوت شو او اعتکاف دَرمضان دَ روژو نه جدا شو یعنی ناذر دَرمضان روژې خو اداء کړې لیکن دَ کوم عذر د وجې نه چه اعتکاف ئې اونه کړې شو نو دَ اعتکاف شرط یعنی روژو خپل کمال اصلی یعنی دَ صوم نفل طرف ته واپس راغې یعنی اعتکاف سره چه کومه نفلی روژه واجبه شوې وه دَ مانع، (شرافت رمضان) دَ زائل کیدو د وجې نه دغه واپس راغله یعنی نفلی روژې کوم چه دَ ابتداء دَ اداء دَ اعتکاف سره واجب شوې وې هغه دَ قضاء سره واجبې شوې او کله چه داسې ده نو په نفلی روژو سره دَ اعتکاف دَ قضاء حکم کولو سره دا لازم نه راځی چه قضاء په یو بل سبب سره واجبه شوې ده بلکه کوم سبب چه دَ اداء وو هغه سبب دَ قضاء دې یعنی دَ دې اعتکاف دَ اداء سبب هم نذر دې او دَ قضاء سبب هم نذر دې داسې هرګز نه ده چه قضاء تفویت وغیره یو بل سبب سره واجب شوې ده لکه چه دَ معترض خیال دې هو ته دا ضرور وئیلې شی چه دَ دې کال دَ رمضان شرافت اګر چه فوت شو لیکن دَ مخکښې راتلونکی کال دَ رمضان دَ انتظار کولو سره دا حاصلولې شی مګر زمونږ دَ طرفه دَدې جواب دا دې چه دَ راتلونکی کال رمضان پورې ژوندې پاتې کیدل امر موهوم دې لهذا واجب دې موهوم زمانه پورې څنګه موقوف ساتلې شی او که ته دا اووائی چه دا سړې بل رمضان پورې ژوندې پاتې شو او دَ صیام مقصوده یعنی نفلی روژو سره ئې دَ اعتکاف قضاء اونه کړې شوه نو په دې دویم رمضان کښې دَ دې اعتکاف قضاء کول واجب کیدل پکار وو حالانکه ته دَدې هم اجازت نه ورکوې نو دَ دې جواب دا دې چه دویم رمضان خو نه دَ اولنی رمضان خلیفه دې او نه دَ نذر دَاعتکاف محل دې ځکه دَنذر دَ اعتکاف محل رمضان اول دې او کله چه دواړه خبرې نشته نو په دویم رمضان کښې دَ دې اعتکاف قضاء کول څنګه صحیح کیږی تاسو په دې باندې غور اوکړئ چه فاضل مصنف رحمه الله **صام ولم یعتکف** یعنی کله چه ئې روژه اونیوله او په رمضان کښې ئې اعتکاف اونه کړو نو په نفلی روژو سره قضاء واجبیږی لیکن دَ دې نه دا خبره معلومه شوه چه که ناذر نه روژه اونیوله او نه ئې اعتکاف اوکړو نو هغه دَ رمضان دَ روژو دَ قضاء سره دَ اعتکاف قضاء کولې شی ځکه په دې صورت کښې اګرچه دَاعتکاف دَصوم رمضانسره حقیقةً اتصال پاتې نه شو لیکن حکماً اتصال موجود دې او کله چه په دې صورت کښې دَ صوم رمضان سره حکماً اتصال موجود دې نو دَ اعتکاف شرط یعنی روژه خپل کمال اصلی یعنی نفلی روژو طرف ته عودنه کوی بعض حضراتو دَدې په دیل دَ نفلی روژو نه واجبیدو دوه علتونه دی یو شرافت وخت یعنی دَ رمضان شرف او دویم دَ رمضان دَ روژو سره دَ اعتکاف متصل کیدل دَ دې دواړو نه هریو جدا جدا علت دې دَ دواړو مجموعه علت نه دې پس کله چه په رمضان کښې نه ئې روژه اونیوله او نه ئې اعتکاف اوکړو نو اولنې علت یعنی شرافت وخت اګر چه په زائل شو لیکن دویم علت یعنی دَرمضان دَ روژو واجبیدو یو علت موجود دې و په دې صورت کښې دَ نفلی روژوسره دَاعتکاف قضاء نه واجبیږی بلکه دَرمضان قضاء روژوسره دَاعتکاف قضاء واجبیږی.

د اداء د قسمونو بیان

ثُمَّ الْاَدَاءُ الْمَحْضُ مَا يُؤَدِّيْهِ الْاِنْسَانُ بِوَصْفِهِ عَلٰى مَا شُرِعَ مِثْلُ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ بِجَمَاعَةٍ وَ اَمَّا فِعْلُ الْفَرْدِ فَاَدَاءٌ فِيْهِ قُصُوْرٌ اَلَا تَرٰى اَنَّ الْجَهْرَ سَاقِطٌ عَنِ الْمُنْفَرِدِ

ترجمه: بیا اداء محض هغه ده چه هغې لره انسان د هغې د وصف سره په داسې طریقې باندې اداء کړي په کومه طریقه چه هغه مشروع شوي ده لکه جماعت سره مونځ اداء کول او هر چه د منفرد فعل دې نو هغه داسې اداء چه په هغې کښې قصور دې آیا ته نه ګورې؟ چه جهر د منفرد نه ساقط دې

تشریح: مصنف په دې عبارت کښې د اداء تقسیم بیان فرمائیلي دې لکه وئیلی دی چه د اداء دوه اقسام دی (۱) اداء محض (۲) اداء مشابه بالقضا او د اداء محض دوه اقسام دی (۱) اداء کامل (۲) اداء قاصر. ګویا د اداء درې اقسام شو (۱) اداء کامل (۲) اداء قاصر (۳) اداء مشابه بالقضاء. د اداء محض نه مراد هغه دې چه په اداې کښې په هیڅ اعتبار سره هم د قضاء سره مشابهت موجود نه وی نه د تغییر وخت په لحاظ سره او نه د التزام اداء په اعتبار سره یعنې په اداء محض کښې نه خو وخت متغیر کیږی او نه التزام متغیر کیږی یعنې داسې نه شی کیدې چه د اداء التزام خو په یو جهت باندې شوې وی او ددې پوره کول په جهت باندې شوي وی او اداء مشابه بالقضاء نه مراد دا دې چه په اداء کښې د التزام په اعتبار سره د قضاء سره مشابهت موجود وی یعنی د اداء التزام خو په یو جهت باندې شوې وی لیکن د دې تکمیل په بل جهت باندې شوې وی او د اداء کامل نه مراد دا دې چه په کوم طور څه څیز مشروع شوې دې هغه په هغه طور باندې اداء کړې شی ا و د اداء قاصر نه مراد هغه چه د ماشرع شئ نه خلاف اداء کړې شی.

د مصنف رحمه الله په عبارت کښې د اداء محض نه مراد دا محض کامل ده او د مصنف رحمه الله په ژبه کښې اداء محض هغه ده چه انسان هغه په وصف کامل سره په غه طریقه باندې اداء کړي په کومه طریقه باندې چه هغه مشروع شوې وی لکه پنځه فرض مونځونه او په رمضان کښې وتر او تراویح په جماعت سره اداء کول ځکه دا مونځونه د جماعت سره اداء کول په مشروع طریقه باندې اداء کول دی او د پنځه مونځونو باجماعت مشروع کیدو پاندې دلیل دا دې چه جبرائیل علیه السلام رسول الله صلی الله علیه وسلم ته د پنځو مونځونو دوه ورځو کښې باجماعت تعلیم ورکړې دې لکه د امام ترمذی د بیان مطابق ابن عباس رضی الله عنه فرمائیلي دی چه پیغمبر علیه السلام فرمائیلي دی چه جبرائیل علیه السلام د بیت الله شریف سره دوه ځه ماته امامت کړې دې او دا خبره ظاهره ده چه د امامت مونځ په جماعت سره وی د منفرد مونځ جعې سره نه وی لهذا د پنځه مونځونو په جماعت سره مشروع کیدل ثابت شو او پاتې شو په رمضان کښې دص وتر او د تراویح مونځ د جماعت سره نو د هغې مشروعیت د حضور پاک صلی الله علیه وسلم دص فعل نه ثابت دې ځکه حضور پاک صلی الله علیه وسلم د رمضان په میاشت کښې د وترو او دص تراویحو مونځ

په جماعت سره اداء کړي دي بهرحال ذکر شوی مونځونه که په جمعي سره اداء کړي شو نو د اداء کامل په طور باندې اداء کول دی فاضل مصنف ﷫ وئیلی دی چه پاتې شو د منفرد فعل یعنی دمنفرد د مونځ اداء کول نو د جمعي دفوت کیدو د وجي په دې کښې یو قسم قصور دي مراد دا دې چه یو اخي مونځ اداء کول ماشرع خلاف دی او مخکښې تیر شوې دی چه کوم مثال د ماشرع خلاف اداء کړې شی هغه اداء قاصر وی لهذا یو اخې مونځ اداء کولهم اداء قاصر دې مراد دا دې چه یو اخې مونځ اداء کول ماشرع خلاف دی او مخکښې تیر شوې دی چه کوم مثال دمشرع خلاف اداء کړې شی هغه اداء قاصر وی لهذا یواخی مونځ اداءکول هم اداء قاصر دې د دې دلیل بیانولو سره مصنف ﷫ وئیلی دی چه د منفرد دجهر وجوب ساقطیږی ځکه په جهری مونځ کښې جهر صفت د کمال دې دا وجه ده چه په جهری مونځ کښې دترک جهر د وجي نه سجده سهوه واجبیږی پس صفت د کمال یعنی د جهر وجوب د منفرد نه ساقطیدل د دې خبرې دلیل دې چه د منفرد اداء .اداء قاصر ده که د منفرد اداء قاصر نه وي نو د ده نه به صفت د کمال یعنی د جهر وجوب نه ساقطیدلې

وَفِعْلُ الاَحِقِ بَعْدَ فَرَاغِ الْاِمَامِ اَدَاءٌ يَشْبَهُ الْقَضَاءَ بِاِعْتِبَارِ اَنَّهُ اِلْتَزَمَ الاَدَاءَ مَعَ الْاِمَامِ حِيْنَ تَحَرَّمَ مَعَهُ وَقَدْ فَاتَهُ ذٰلِكَ حَقِيْقَةً وَلِهٰذَا لاَ يَتَغَيَّرُ فَرْضُهُ بِنِيَّةِ الْاِقَامَةِ فِى هٰذِهِ الْحَالَةِ كَمَا لَوْ صَارَ قَضَاءٌ مَحْضًا بِالْفَوَاتِ ثُمَّ وُجِدَ الْمُغَيِّرُ بِخِلاَفِ الْمَسْبُوْقِ لِاَنَّهُ مُؤَدٍ فِى اِتْمَامِ صَلٰوتِهٖ

ترجمه: او د امام د فراغت نه پس د لاحق فعل اداء مشابه بالقضاء دي په دې اعتبار سره چه ده امام سره د اداء التزام کړي دي کوم وخت چه ده امام سره تحریمه تړلي ده حالانکه هغه التزام د اداء د لاحق نه حقیقة فوت شوي ده او په دې وجه سره په دې حالت کښې د اقامت په نیت سره د ده فرض نه متغیر کیږی لکه چه دا د فرض د فوت کیدو د وجي نه قضاء محض اوګرځي او بیا مغیر اوموندلې شی په خلاف د مسبوق ځکه مسبوق د خپل مونځ په پوره کولو کښې اداء کولو والا دې

تشریح: مصنف ﷫ د اداء مشابه بالقضاء مثال ذکر کولو سره اوفرمائیل چه د امام د مونځ د فراغت نه پس د لاحق فعل صلوة اداءمشابه بالقضاء ده.لاحق هغه سړې دې چه د اول د مونځ یعنی د تحریمي د وخت نه امام سره شریک شوې وی،لیکن روسته ئې څه حصه امام سره اداء نکړې شوه پس که یو کس په اول د مونځ کښې امام سره شریک شو بیا د مونځ په دوران کښې د هغه اودس مات شو او د باقی مونځ د امام د فراغت نه پس پوره کړو نو دا باقی مونځ اداء مشابه بالقضاء شوه ادا خو په دې اعتبار سره ده چه د مونځ وخت باقی دې او په وخت کښې چه کوم مونځ اوکړې شی هغې ته اداء وئیلې شی لهذا د لاحق دې باقی مونځ ته اداء وائی او د قضاء مشابع په دې اعتبار سره دې چه لاحق چه څنګه د مونځ اداء کولو التزام کړې وو یعنی د امام سره د پوره کولو هغه شان مونځ اداء نه کړې شو بلکه هغه دغه التزام حقیقة فوت کړو یعنی د مونځ په هغه حصه کښې کومه ئې چه د امام د فراغت نه پس

اداء کړي ده حقیقة دامام نه روسته او د هغه په اقتداء کښي پاتي نه شوه اګر چه حکما دمونځ په دغه حصه کښي د امام نه روسته او د هغه په اقتداء کښي حسابیږي دا وجه ده چه په لاحق باندي نه قراءت لازم دي او نه د هغه دسهوه د وجي نه سجده سهوه واجبه ده لکه په مدرک باندي نه قراءت واجب دي او نه د هغه د سهوه د وجي نه سجده سهوه لازم ده بهرحال لاحق د امام د فارغیدونه پس اګر چه حکماً دامام نه روسته او د هغه په اقتداء کښي دي لیکن حقیقة دهغه نه روسته نه دي اوکله چه لاحق حقیقة دامام نه روسته نه دي نو ده لکه چه څنګه دمونځ اداء کولو التزام کړي وو یعني داول نه تر آخره پوري دامام سره داداء کولو هغه شان پوره مونځ اداء نه کړي شو لهذا دلاحق دمونځ هغه حصه کومه چه دامام دفراغت نه پس اداء شوي ده دقضاء مشابه ده دامام فراغت نه پس دلاحق مونځ دمشابه باالقضاء کیدو ثمره بیانولو سره مصنف رحمه الله وئیلي دي چه د امام دفراغت نه پس دلاحق فعل چونکه مشابه بالقضاء دي په دي وجه که یو مسافر په یو رباعي مونځ کښي ددویم مسافر اقتداء اوکړه او دي مقتدي مسافر ته حدث لاحق شو او هغه داودس کولو په غرض دخپل وطن په حدود کښي داخل شو هغه د دغه ځائي داقامت نیت اوکړو بیا هغه دخپل مونځ پوره کولو لپاره هغه وخت راغي کله چه امام دمونځ نه فارغ شوي وو په هغه حال کښي چه دمونځ وخت باقي وو او په دي مینځ کښي ده هیڅ کلام هم اونه کړو بلکه خپل باقیمانده ده مونځ ئي پوره کړو نو په دي حالت کښي داقامت په نیت سره یا د وطن په حدود کښي په داخلیدو سره د ده فرض نه بدلیږي یعني دا لاحق مسافر به څلور رکعته نه پوره کوي بلکه دوه رکعته به پوره کوي او دا داسي ده لکه د یو مسافر رباعي مونځ د وخت د فوت کیدو د وجي نه قضاء محض شوه او بیا د مسافر دطرف مغیر اوموندلي شو یعني مسافر د خپل وطن په حدود کښي داخل شو یا ده داقامت نیت اوکړو نو دده فرض نه متغیر کیږي یعني د دوو رکعتو په ځائي څلور رکعتونه واجبیږي پس لکه څنګه چه دقضاء محض په صورت کښي د مسافر نیت اقامت موثر نه وي نه واجبیږي، پس لکه څنکه چه دقضاي محص په صورت کښي دمسافرنیت اقامت موثر نه وي او د ده په نیت سره د ده فرض نه متغیر کیږي دغه شان په مشابه بالقضاء کښي هم د ده نیت اقامت نه مؤثر کیږي او د ده فرض نه متغیر کیږي.

دویمه وجه دا ده چه لاحق د امام د فراغت نه پس دامام مونځ کوي لکه نه په ده باندي فراغت واجبیږي او نه د ده د سهو د وجي نه په ده باندي سجده سهوه لازمیږي بهرحال لاحق به دامام په فراغت باندي هم دامام مونځ کوي او دامام دمونځ دفراغت نه پس تغییر نه قبلوي لهذا دلاحق مونځ کوم چه د امام دمونځ قائم مقام دي هغه هم تغییر نه قبلوي او په دي حالت کښي دلاحق په نیت اقامت سره د ده مونځ په ځائي د دوو رکعتونو څلور رکعتونه کیږي نه او د فراغت نه مخکښي چونکه دامام مونځ پخپله هم تغییر قبلوي په دي شرط چه وخت باقي وي په دي وجه د امام د فراغت نه مخکښي دلاحق داقامت سره تغیر قبلوي یعني که د امام د فارغیدو نه مخکښي لاحق د اقامت نیت اوکړو او د هغه سره شریک شو نو د لاحق مونځ متغیر کیږي او په لاحق مسافر باندي په ځائي د دوو رکعتونو څلور رکعتونه

کول لازمیږی مصنف رحمه الله د کتاب وئیلی دی چه دَمسبوق حکم دَلاحق دحکم خلاف دې یعنی که یو مسافردبل مسافر د رباعی مونځ په وخت کښې د امام د یو رکعت کولو نه پس اقتداء اوکړه یعنی مقتدی مسافر مسبوق دې بیا کله چه دَامام مونځ پوره شو او بیا ده سلام اوګرځولو او بیا مسافر مقتدی دَاقامت نیت اوکړو نو دَ ده په دې نیت سره دَده فرض متغیر کیږی او په ده باندې ځلور رکعته پوره کول لازمیږی ځکه دَاقامت نیت دَ دې مسافر مقتدی په باقی مونځ باندې طاری شوې دې یعنی دَمونځ کومه اوله حصه چه دَامام سره دَ اداء کولو نه پاتې شوې ده دَ ده نیت اقامت په هغې باندې طاری شوې دې او مسبوق دَ دې باقی مونځ په پوره کولو کښې **من کل الوجوه** اداء کونکې دې ځکه دمونځ وخت هم باقی دې او د مونځ په دې اوله حصه کښې ئې دَامام سره دَ اداء کولو التزام هم نه وو کړې چه دَالتزام دَخلاف کولو د وجې نه دا حصه دقضاء مشابه شی بهرحال کله چه وخت هم باقی دې او چه څنګه التزام ئې کړې وو هغه شان هغه ئې پوره کړې هم دې نو مسبوق دَخپل مونځ دَاولې حصې اداء کولو په وخت **من کل الوجوه** اداء کونکې دې او په دې کښې دَقضاء هیڅ شائبه نشته او دا خبره مسلمه ده چه دَاقامت په نیت سره اګر چه په قضاء اومشابه بالقضاء کښې تغییر نه واقع کیږی لیکن په اداء کښې تغییر واقع کیږی لهذا دَمسبوق مسافر فرض هم دَ اقامت په نیت سره متغیر کیږی یعنی په ده باندې په ځائې دَدوو رکعتو ځلور رکعته واجبیږی. مصنف رحمه الله دَ کتاب دَامام دَ فراغت نه پس دَ لاحق په فعل صلاة کښې دَمشابه بالقضاء کیدو ثمره خو بیان کړې ده لیکن دَاداء کیدو ثمره چونکه ظاهره وه په دې وجه هغه ئې ذکر نه کړه البته خادم ئې ذکر کوی او هغه دا ده چه ذکر شوې اداء سره دَلاحق ذمه فارغیږی لکه که په دې اداء سره دَلاحق ذمه نه فارغیدلې نو دَوخت دَموجودیدو د وجې نه هغه ته به دَسر دوباره مونځ کول حکم ورکیدو حالانکه داحکم نه دې ورکړې شوې بلکه دَده مونځ معتبر شوې دې او کوم مونځ په وخت کښې اوکړې شی او شرعاً معتبر وی هغې ته اداء وائی لهذا دَلاحق دا مونځ هم اداء ده.

فائده: دَ اداء دَ دې دریم قسم په نوم باندې دا اشکال کیږی چه دَ دې نوم اداء مشابه بالقضاء ولې کیښودلې شوه قضاء مشابه بالاداء ولې کیښودلې نه شوه دَ دې جواب دا دې چه په دې دریم قسم کښې دَ اداء معنی اصل ده او دَ قضاء معنی تابع ده ځکه دَ لاحق مذکوره مونځ په وخت کښې اوموندې شو او په وخت کښې چه کوم مونځ کیږی هغه اداء وی لهذا دَ لاحق دا مونځ دَ خپل اصل په اعتبار سره اداء شوه او دَوصف په اعتبار سره دَ لاحق دا مونځ قضاء ده ځکه لاحق دَ التزام مطابق خپل مونځ اداء نه کړې شو په دې وجه چه لاحق دَ امام سره دَمونځ پوره کولو التزام کړې وو حالانکه ده یواځې خپل مونځ پوره کړې دې لس کله چه وصف دَالتزام فوت شو نو دَ وصف په اعتبار سره دَ لاحق مونځ قضاء شو او وصف چونکه تابع وی په دې وجه دَلاحق په مذکوره مونځ کښې دَقضاء معنی تابع او دَ اداء معنی اصل شوه او په نوم کیښودو کښې دَاصل اعتبار وی نه دَتابع په دې وجه دَ دې دریم قسم نوم اداء مشابه بالقضاء کیښودې شوه او قضاء مشابه بالاداء کیښودلې نه شوه.

د قضاء د قسمونو بیان

وَالْقَضَاءُ نَوْعَانِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ كَمَا ذَكَرْنَا وَبِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ كَالْفِدْيَةِ فِي بَابِ الصَّوْمِ فِي حَقِّ شَيْخِ الْفَانِي وَ اِحْتِجَاجِ الْغَيْرِ بِمَالِهِ ثَبَتَا بِالنَّصِّ وَلاَ نَعْقِلُ الْمُمَاثَلَةَ بَيْنَ الصَّوْمِ وَالْفِدْيَةِ وَلاَ بَيْنَ الْحَجِّ وَالنَّفَقَةِ لٰكِنَّهُ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ مَعْلُوْلاً بِعِلَّةِ الْعَجْزِ وَالصَّلٰوةُ نَظِيْرُ الصَّوْمِ بَلْ هِيَ اَهَمُّ مِنْهُ فَاَمَرْنَاهُ بِالْفِدْيَةِ عَنِ الصَّلٰوةِ اِحْتِيَاطًا وَرَجَوْنَا الْقَبُوْلَ مِنَ اللهِ فَضْلاً وَقَالَ مُحَمَّدٌ رحمه الله فِي الزِّيَادَاتِ يُجْزِئُهُ اِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالٰى كَمَا اِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ فِي الصَّوْمِ

ترجمه: او د قضاء دوه اقسام دی قضاء بمثل معقول لکه مونږه ذکر کړل او بمثل غیر سره حج کول دواړه د نص نه ثابت دی او مونږه د روژو او فدیه په مینځ کښې مماثلت نه پیژنو او نه حج او مال خرچ کولو کښې مماثلت پیژنو لیکن هغه نص کوم چه فدیه واجبوی په علت د عجز سره د معلول کیدو احتمال لری او مونځ د روژې نظیر دې بلکه د هغې نه هم اهم دې پس مونږه مکلف ته احتیاطاً د مونځ د فدیئ حکم ورکړې او د الله د طرفه مو محض د هغه په فضل سره د قبلیدو اُمید اوکړو او امام محمد رحمه الله په زیادات کښې وئیلی دی ان شاء الله چه ده نه به فدیه کافی شی لکه کله چه وارث په روژه کښې په فدیئ سره تبرع اوکړه.

تشریح: د قضاء تقسیم بیانولو سره مصنف رحمه الله وئیلی دی چه د قضاء دوه اقسام دی:
(۱).قضاء بمثل معقول،(۲).قضاء بمثل غیر معقول،لیکن دلته قضاء محض مراد ده.ځکه دا دواړه اقسام د قضاء محض دی نه د قضاء مطلقاً .د مطلقاً قضاء دوه اقسام دا دی (۱).قضاء محض (۲).قضاء مشابه بالاداء.او س مطلب دا شو چه اولاً د قضاء دوه اقسام دی (۱).قضاء محض (۲).قضاء مشابه بالاداء او بیا د قضاء محض دوه اقسام دی (۱).قضاء محض بمثل معقول (۲).قضاء بمثل غیر معقول. دا مصنف منار وغیره داسې وئیلی دی چه د قضاء درې اقسام دی (۱).قضاء بمثل معقول (۲).قضاء بمثل غیر معقول.(۳).قضاء مشابه بالاداء لیکن د حسامی مصنف دریم قسم یعنی قضاء مشابه بالاداء ذکر اونه فرمائیلو او دا صحیح ده ځکه قضاء مشابه بالاداء د اول دوو اقسامو نه په یو کښې داخله وه په دې طور سره چه د قضاء مشابه بالاداء مماثلت ادراک به د عقل په ذریعې سره ممکن وی یا به نه وی که اول وی نو هغه به قضاء بمثل معقول کښې داخله دهاو که ثانی وی نو په قضاء بمثل غیر معقول کښې داخل ده او کله چه د قضاء مشابه بالاداء مذکور دوه اقسامو نه په یو کښې داخل دې نو ددې د مستقلاً بیل ذکر کولو هیڅ ضرورت نشته مختصر د قضاء محض نه مراد دا دی چه په هغې کښې د اداء معنی بالکل موجود نه وی نه حقیقةً او نه حکماً او د قضاء مشابه بالاداء

نه مرادا دا دي چه په هغې کښې د اداء معنی موجود وی او د قضاء بمثل معقول نه ده ادا
دي چه بغير د شرع نه دمحض عقل په ذريعې سره د هغې د مماثلت ادراک کيدي شی او عقل
دهغې دمماثلت معلومولو نه قاصر وی داسې نه چه عقل د هغې د مماثلت نفي کوی او دا
فيصله کوی چه قضاء د واجب مماثل نه دي ځکه عقل هم حجت شرعيه دي او د شريعت په
حجتونو کښې باهمی تناقص نه وی، فاضل مصنف رحمه الله دقضاء بمثل معقول مثال باره کښې
فرمائيلی دی چه مونږ ددې مثال ذکر کړي دي يعنی دفوت شوي روژې دقضاء روژې سره او
د فوت شوی مونځ د قضاء مونځ سره ځکه د اداء صوم او د قضاء صوم او دغه شان د اداء
صلاة او قضاء صلاة په مينځ کښې ظاهراً هم مماثلت دي او معنی هم مماثلت دي او کله چه
د دواړو په شان مماثلت موجود وی نو عقل د هغې د مماثلت ادراک کوی لاو د کوم مماثلت
ادراک چه د عقل په ذريعه ممکن وی هغه ته مثل معقول وئيلی کيږی لهذا د روژې قضاء په
روژې سره او د مونځ قضاء په مونځ سره قضاء بمثل معقول وی او د قضاء بمثل معقول
مصنف رحمه الله دوه مثالونه ذکر کړي دي يو خو دا چه شيخ فانی چه په روژه نيولو باندې قادر نه
وی هغه روژه اونه نيسي د هغې فديه اداء کړی دويم دا چه هغه سړې چه د بيمارئ يا د بلې
وجې نه هميشه لپاره د حج کولو نه عاجز شوې وی هغه د خپل مال نه په بل سړی باندې حج
اوکړی دا دواړه ځيزونه يعنی د روژو فديه او د خپل مال نه په بل باندې حج کلو خلف قياس
د نص نه ثابت دی د فديه په سلسله کښې دالله تعالی ارشاد دي **وعلی الذين يطيقون فديه
طعام مسکين** " په دې آيت کښې کلمه د "**لا**" مقدر ده يعنی "**لايطيقونه**" لکه د الله تعالی
فرمان "**يبين الله لکن ان تضلوا**" کښې کلمه د لامقدر ده او تقدير د عبارت دي "**لان لا
تضلوا**" او القی کښې الارض رواسی ان تميدلکم کښې کلمه دلا مقدر ده او تقدير د عبارت
ي "**لان لاتميدبکم**" بهرحال د يطيقونه نه مخکښې لامقدر ده په دې صورت کښې ترجمه
دا شوه کوم خلق چه د روژې دنيولو طاقت نه لرې هغه دي مسکين ته فديه ورکړی بعض
خلقو وئيلی دی چه يطيقونه دا طاقت نه ده همزه د باب افعال دسلب ماخذ لپاره ده يعنی هغه
خلق چه دهغوئ طاقت سلب شوې وی هغوئ دې روژو فديه ورکړی په دې دواړو صورتونو
کښې دآيت مصداق شيخ فانی دي ځکه شيخ فانی د روژې نيولو نه عاجز او مجبور وی او
که دا آيت په خپل ظاره باندې محمول وی يعنی نه کلمه دلامقدر وی اونه همزه دافعال دسلب
ماخذ لپاره وی نو په دې صورت کښې دا آيت منسوخ کيږی او دا وئيلې شی چه په ابتداء د
اسلام کښې د روژه نيولو طاقت باوجود اختياروو که زړه ئې اوغواړی روژه دي اونيسی او
که زړه ئې غواړی د هغې په بدله کښې دي فديه ورکړی ليکن روستو د آيت **فمن
شهدمنکم الشهر** سره د اختيارحکم منسخ شو، په دې صورت کښې دشيخ فانی په حق
کښې دفديئې وجوب داصحابو رضی الله عنهم داجماع نه ثبتيږی او د خپل مال نه بل سړی
باندې حج کول دحديث خثعمه نه ثابت ده خثعمه قبيله خثعم طرف ته منسوب ده او خثعمه د
قبيله خثعم يوه ښځه ده چه د هغې نوم اسماء بنت عميس دباو د جعفر بن ابی طالب رضی الله عنه
ښځه ده دې ته د حبشې او مدينې طيبې دواو طرف ته د هجرت شرف حاصل دي په دې وجه

دپته ذات الهجرتين وئيلی شي هغي وئيلی دی اې دَالله رسوله! الله په خپل بنده ګانو باندې حج فرض کړې دې زما پلار ډېر زيات بوډا دې په سورلئ باندې نه شي کيناستې "افاحج عنه" آيا زه دهغه دَ طرفه حج اوکړم پيغمبر ﷺ اوفرمائيل آؤ، دا واقعه دَ حجة الوداع سره متعلق ده (بخاري ومسلم)۔

او دَ ابن عباس رضي الله عنه نه روايت دې چه يو کس دَ رسول الله ﷺ په خدمت کښې راغي وې وئيل زما خور دحج کولو نذر کړې وو ليکن هغه مړه شوه نو رسول الله ﷺ ورته اوفرمائيل که په دې باندې قرض وې نو آيا تا به اداء کولو هغه اووئيل آو. ما به ضرور اداء کولو پيغمبر ﷺ اوفرمائيل دَالله قرض هم اداء کړه. الله ډېر حقدار دې چه دَ هغه قرض اداء کړې شی. په اکثر رواياتو کښې "حج" دَهمزې فتمه او دَ حاء دَ ضمې سره مروی دې او مطلب دا دې چه آيا زه دَ هغې دَ طرفه احرام اوکړم او دَ هغې دَ طرف نه افعال دَحج اداء کړم په دې صورت کښې دا حديث په مدعی باندې دليل نه شی کيدې ځکه مدعی دا ده چه دَخپل مال نه دَبل لپاره حج اوکړې شيا او انفاق دَمال دَحج قائم مقام کړې شی مګر دَ دې حديث نه دا خبره نه ثابتيږی چه دَ چا دَطرفه حج شوې دې مال هغه خرڅ کړې دې او کله چه داسې ده نو دَ دې حديث نه استدلال کول نه دی صحيح دَدې يو جواب خو دا دې چه په بعض رواياتو کښې "أحج" دَهمزې په ضمه او دَ حاء په کسرې سره دَفعل ماضی مجهول صيغه مروی ده يعنی آفاحج عنه "آيا دده دطرفه حج اوکړې شی، يعنی دده د مال نه دده د طرفه په چا حج اوکړې شی په دې صورت کښې انفاق د مال د حج قائم مقام شو، او ددې حديث نه استدلال صحيح شو، او بعض حضرات وائی، چه "أحج" صيغه دفعل مضارع معروف ده ليکن د اسما بنت عميس ددې قول مطلب دا دې چه آيازه دخپل پلار د طرفه چا ته د حج کولو حکم ورکړم؟ په دې باندې دَالله رسول ﷺ اووئيل اودا خبره ظاهره ده چه کله چاته د حج بدل حکم ورکولې شی، نو هغه ته مال هم ورکولې کيږی او کله چه داسې ده، نو انفاق د مال د حج قائم مقام وی، او ددې حديث نه استدلال کول صحيح کيږی، بهرحال د روژې فديه او دخپل مال نه په بل سړی باندې حج کول دواړه د نص نه ثابت دی، ليکن دروژې او فديه په مينځ کښې مماثلت معقول نه دې يعنی عقل ددې په مينځ کښې مماثلت ادراک نه کوی دروژې او فديې په مينځ کښې صورت مماثلت نه کيدل خو ظاهر دی او معين مماثلت په دې وجه نشته چه روژه نوم دې، د شهوت د خيټې او دشهوت د فرج نه نفس بندول، نفس په تکليف او مشقت کښې داچولو، او فديه نوم دې دخپل مال کمول د بل چا د ضرورت پوره کولو لپاره، حاصل دا چه په روژه کښې لوږه ملاويږی او خپل نفس په مشقت کښې اچول ملاويږی او په فديه کښې خيټه ډکول وی، او ددې دواړه په مينځ کښې نبکاره تضاد دې او احد الضدين داخر، مماثل معقول نه شيئ کيدې لهذا فديه دروژې مماثل معقول کيږی نه او فديه دروژې قضا بمثل معقول کيږی نه. همدارنګه د حج او د انفاق مال په مينځ کښې نه خو صورت مماثلت دې او نه معنی مماثلت دې صورت مماثلت نه کيدل خو ظاهر دی، او معنی مماثلت په دې وجه نشته چه هغه مال کوم چه بل ته د حج لپاره ورکړې شوې دې عين دې، او حج دافعال نوم دې

کوم چه اعراض دی او دعین او عرض پی مینځ کښي چونکه تضاد دي او احد الضدين دآخر مثل معقول نه شي کيدي لهذا مال هم دحج مثل معقول نه کيږي. بهرحال د فديې او روژې په مينځ کښې او دحج او مال په مينځ کښي هيڅ مماثلت نشته بلکه دروژې فديه او د حج لپاره غيرته مال ورکول دواړه خلاف قياس دنص نه ثابت وی په هغې باندې دکوم بل څيزقياس کول صحيح نه وی، حالانکه حنفيانو دروژې په فديه باندې دمونځ فديه قياس کړې ده او دائې وئيلی دی. چه که په يو کس باندې مونځونه واجب وی، او هغه مړشئ او هغه د خپل مرګ په وخت کښې دخپل مال نه د مونځونو د فديه اداء کولو وصيت کړې وی، نو په وارث باندې د هر مونځ په عوض يوه فديه ورکول واجب دی، داغوره مذهب دی. او په قول د بعض حضراتو ديوې ورځې شپې دټولو مونځونو په عوض يوه فديه اد کول واجب دی، بهرحال تاسو د مانحه فدهی دروژه په فديه باندې قياس کړې ده او لکه چه په شيخ فانی باندې دروژو فديه واجبيږئ دغه شان مو دمونځ فديه پرې واجب کړې ده، حالانکه دروژې فديه خلاف قياس د نص نه ثابت ده.

ددې جواب دادې، چه د مونځ په قضا کښې د فدئې وجوب دا حتياط د وجې دې نه د قياس د وجې يعنی هغه نص (**وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين**) کوم چه دروژې په سلسله کښې فديه واجبوی، په هغې کښې دوه احتماله دی، يو احتمال خو دا دې چه دا نص د وژې سره مخصوص وی، يعنی دا نص د معلول(مشتمل په علت) نه وئ بلکه د روژې په قضاء کښې د فدئې حکم امر تعبدی وی او دويم احتمال دا دې چه دا نص د په علت د عجز سره معلول وی يعنی د علت عجز د وجې د روژې په قضا کښې د فدئې حکم ورکړې شروې وی، داحتمال اول په بناء باندې دمونځ باندې فديه نه واجبيږی ځکه دا اولنی احتمال په بناء باندې دروژې فديه امر تعبدی دې، او امر تعبدی په هغې سره مخصوص ی په کوم چه نص وارد شوې وی، د هغې نه علاوه بل طرف ته متعدی او متجاوز نه وی، لهذا د فدئې حکم د روژې سره خاص کيږی او مونځ طرف ته نه متعد کيږی او دعميم احتمال په بناء باندې د فدئې حکم روژې سره نه مخصوص کيږی بلکه يې هم چه علت د عجز موجود شي ٠ هلته به د فدئې حکم ثابتيږی، يعنی چه مکلف دوروژونه عاز شي نو هم په ده باندې فديه واجبيږی مونځ فديه نه واجبيږی او دويم احتمال په بنا باندې د مونځ فديه واجبيږی، او مونځ چونکه دروژې نظير دې، بلکه درژې نه هم يو اهم قسم دې، په دې وجه داحتياط د وجې نه د مونځ د فدئې حکم ورکړې شو او د الله ذات نه محض د هغه په فضل سره د قبوليت اميد اوکړې شو، مونځ دروژې نظير خو په دې وجه دې چه داوړه عبادت بدنيه دی، ددې دواړه ود واجب او د اداء دمال سره هيڅ تعلق نشته منځ اهم په دې وجه دې چه مونځ بلا واسطه حسن دې او روژه دالله د **من نفس اماره** د مغلوب او مقهر کولو په واسطه سره حسن دې ګينی روژې فی نفسه قبيح ده، ځکه روژه فی نفسه نفس له پی تعب اومشقت کښې اچول دی او دا څه بنه خبره نه ده پس کله چه روژې فديه واجب ده نو مونځ چه ددې نه اهم دې احتياطا دهغه فديه هم واجبيږی يعنی زمونږ د امر مطابق که د مونځ فديه د مونځ د طرفه قبول کړې شو نو سبحان الله، ګينی

ده خو د صدقې ثواب. ملا ویرئ دامام محمد رحمه الله د قول نه هم دا حتیاط او د قبولیت دامید تائید کیږي ځکه امام محمد دمونځ د فدئې په باره کښې فرمائیلې دی یجزئه ان شاء الله یعنی ان شاء الله د مونځ دیه ده نه کافي کیږي لکه که وارث د مړي د طرفه بغیر د هغه دوی چه د قضاء روژه فدیه ورکړي نو زمونږه امید دي چه ان شاء الله د هغه فدیه به د هغه دطرفه مقبوله کې دامام محمد د قول نه تائید په دي طور سره دې چه امام محمد د مونځ د فدئې قبولیت او کفآیت په مشیت دالله تعالیٰ پورې معلق کړلو او په مشیت الله تعالیٰ پورې هغه مسائل معلق کیږي چه بنیاد په احتیاط باندې وي، یعنی د قبولیت او عدم قبولیت دواړه احتمال وي پکښې، او قیاسي مسائل په مشیت دالله تعالیٰ. پورې نه معلق کیږي پس دامام محمد دمانحه د فدئې کفآیت او قبولیت په مشیت د الله تعالیٰ پورې معلق کول ددې خبرې دلیل دې چه دمونځ فدیه دروژې په فدیه. باندې قیاس شوي نه ده بلکه داحتیاط د وجې دمانحه فدیه واجب شوي ده او کله چه داسي ده نو سابقه اعتراض نه واردیږي

وَلاَنُجِبُ التَّصَدُّقَ بِالشَّاةِ اَوْ بِالْقِيْمَةِ بِاِعْتِبَارِ قِيَامِهِ مَقَامَ التَّضْحِيَةِ بَلْ بِاِعْتِبَارِ اِحْتِمَالِ قِيَامِ التَّضْحِيَةِ فِى اَيَامِهَا مَقَامَ التَّصَدُّقِ اَصْلاً اِذْهُوَ الْمَشْرُوعُ فِىْ بَابِ الْمَالِ وَلِهٰذَا لَمْ يَعُدْ اِلَى الْمِثْلِ بِعَوْدِ الْوَقْتِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ فِيْمَنْ اَدْرَكَ الْاَمَامَ فِى الْعِيْدِ رَاكِعًا لَمْ يُكَبِّرْ لِاَنَّهُ غَيْرُ قَادِرٍ عَلٰى مِثْلٍ مِنْ عِنْدِهِ قُرْبَةٌ لٰكِنْ نَقُوْلُ بِاَنَّ الرَّكُوْعَ يَشْبِهُ الْقِيَامَ فَبِاِعْتِبَارِ هٰذِهِ الشُّبْهَةِ لاَيَتَحَقَّقُ الْفَوَاتُ فَيُؤْتٰى بِهَا فِى الرُّكُوْعِ اِحْتِيَاطًا

ترجمه: او مونږه دګډ یا د قیمت صدقه په هغه اعتبار سره نه واجب کوو چه هغه صدقه د قربانۍ قائم مقام ده. بلکه د هغې احتمال معتبرولو سره ئې واجب کوو چه په ایام نحر کښې قرباني کول اصلا د صدقې قائم مقام دې ځکه په باب د مال کښې صدقه کول، مشروع دی، او ددې وجې نه د صدقې وجب د وخت په واپس کیدو سره د مثل طرف ته عودنه کوی. په دې وجه امام ابو یوسف د هغه سړي په باب کښې چه امام ئې اختر په مانحه کښې په حالت رکوع کښې لاند کړو، وئیلي دی چه هغه به تکبر ونه وائی ځکه داکس دخپل ځان نه د تکبیرات فائته د مثل په قربت باندې نه دې قادر لیکن مونږ جواب ورکوو چه رکوع د قیام مشابه ده پس ددې مشابهت په اعتبار سره فوت کیدل متحقق نه دی، او دغه تکبیر ات په رکوع کښې احتیاطا راوړل کیږي

تشریح: داعبارت هم د یو سوال مقدر جواب دې سوال دا دې چه په ایام نحر کښې دځناور د وینې بهولو یعنی د قربانۍ کولو قربت او باعث د ثواب کیدل یو غیر. معقول او خلاف قیاس څیز دې ځکه قربانۍ کول د ځناور تلف کولو او عذاب ورکولو نوم دې. او د عذاب ورکولو قربت او باعث د واب کیدل د عقل خلاف دې. په دې وجه یو اردو شاعر وئیلي دی

یہ عجیب ماجرا ہے کہ بروز عید قربان   وہی قتل بھی کرتے ہیں وہی لے ثواب الٹا

ډیره عجیبه قصه ده چه د اختر په ورځ هغه قتل هم کوي او الټه ثواب هم حاصلوي.
بهرحال په ایام نحر کښې د قرباني کولو قرب او باعث د ثواب کیدل امر معقول دي او خلاف قیاس د نص "ضحو فانها سنه ابیکم ابرهیم" قرباني کوئ ځکه هغه ستاسو د پلار ابراهیم سنت دي "او من وجد سعة ولم یضح فلا یقربن مصلانا" کوم سړي چه صاحب استطاعت وي او قربانیا ونه کړي هغه د زمونږ عید ګاه ته قریب هم نه راځي، ثابت نه دی. او کوم څیز چه امر معقول او خلاف قیاس ی په هغې بناد دبل څیزقیاس نه کیږي یعنی متعدی کولو سره بل څیز دهغې قائم مقام کیږي نه حالانکه ستاسو د حنفیانو مذهب دا دي چه که داسې سې چه په هغه باندې قرباني کول واجب نه وی د قرباني کولو نذر او کړو. بیا د قرباني ورځې تیرې شوې او دې سړي قرباني اونه کړې شوه نو هغه ځناور چه د قرباني په نیت اخستلې شوې وو یا دکوم ځناور د قرباني کولئې چه نذر کړې و که دغه ځناور ژوند وی نو هغه ځناور صدقه کول واجب دی، پس دایام نحر تیریدونه پس تا په قرباني بند قیاس کلو سره ځناور یا د قیمت صدقه کول واجب کړې دی و صدقه کولو لری دی قرباني کولو قائم مقام ګرځولې دې حالانکه په ایام نحر کښ د قرباني ام غیر معقول کیدو د وجې نه او هغې لر د مثل هن کیدو د وجې نه مناسب دا وو چه دې قضا یعنی د صدقې وجوب ساقط کیدلې لکه داختر د مونځ فوت کیدو په صورت کښ د هغې قضاء ساقطیږی ددې جواب دا دې چه دایام نحر تیریدو نه پس ځناور یا دهغې قیمت صدقه کول احتیاطا واجبشوې دی نه قیاسا او قضا یعنی دایام نحر د تیریدونه پس د صدقې واجبیدل د قرباني قضا نه ده اونه هغه په قرباني باندې قیاس شوې ده بلکه په احتیاط باندې عمل کولو سره صدقه واجب شوې ده او ددې تفصیل دا دې چه په ایام نحر کښ قرباني کول دوو خبرو احتمال لری یو خود اچه په ایام نحر کښې قرباني کول اصل وی، او ځناور یا د قیمت یا د قیمت صدقه کول اصل وی او قرباني کول د عارضیافت د وجې نه د هغې قائم مقام وی او ددې عارض ضیافت د وجې نه د صدقې کولو وجوب قرباني کولو طرف ته منتقل شوې دې، ځکه خلق په دغه ورځو کښ د الله میلمانه وی او کریم میلمه دوست داسې خوراک سره ضیافت کی کوم خوراک چه دده په نزد عمده و، او د الله په نذر عمده خوراک د ذبیحې پاکه غونبه ده او پاتې شوه. صدقه نو د صدقې مال د صدقې کونکی ګناهونه د زائل کولو د وجې خیرن خیچن دې. دې طرف ته الله تعالې دا قول اشار وی "خذ من اموالهم صدقة تطهرهم" دا وجه ده چه د صدقې مال په نبی باندې او د نبی په نسبی خپلوانو باندې او دهغه په موالی باندې د هغوی د کرامت د وجې حرام ده او په مالدار باندې د هغه دنه محتاج کیدو د وجې حرام شوې ده او الله چه کریم دې غنی دې، دهغه په خبیژ مال او خیرن پیرن مال سره د خپل بندګانو ضیافت کول د هغه د کریمی شان نه خلاف دی، او کله چه داسې ده نوځناور یا دهغه قیمت صدقه کولو په ځائې د قربان کولو حکم ورکړې شو چه خبث د وینې نه جدا شی، او غونبه طیبه او پاکه شی او بیاد هغې په ذریعه د الله د بندګانو ضیافت متحقق شئ حاصل دا چه ددې دویم احتمال په بناء

باندې په ایام نحر کښې اصل ځناور یاد هغه قیمت صدقه کول وو او قربانی کول د هغې قائم مقام وو مګر د عارض ضیافت د وجې نه اصل پرېښودې شو. او د هغې قائم مقام یعنی د قربانی حکم ورکړې شو او صدقې د اصل کیدو دلیل دا دې. چه په امالو کښې صدقه کول مشروع شوې دی ځکه د عبادت معنی دا ده د خپل محبوب څیز په زائل کولو سره د نفس مخالفت کول او دا معین په صدقې کولو سره حاصلیږی لهذا صدقه کول اصل وی دویم دلیل دا دې چه په عباداتو مالیه کښې عین مال صدقه کول په دې وجه اصل دی چه د هر نعمت شکر بجنسه واجبیږی لکه د مال شکریه دا ده چه د مال یوه برخه فقراو ته ورکړې شی او د ژبې شکر دا دې چه په ژبه دا الله ثناء او کړې شی او د اعضا و د سلامتی شکر دا دې چه انسان د الله او عباد الله خدمت اوکړی بهرحال د هر نعمت شکر بجنسه واجبیږی او د مال شکر دا دې چه د مال یوه حصه فقراو ته ورکړې شی نو ثابته شوه چه په عبادات مالیه کښې صدقه کول یعنی عین مال فقراؤ ته ورکول اصل دی، او کله چه داسې ده، نو په ایام نحر کښې ځناور یاد هغه قیمت صدقه کول هم اصل شو او قربانی کول اصل نه وی بلکه د هغې قائم مقام وی او چونکه په ایام نحر کښې صدقه کول اصل وی په دې وجه دوقت د واپس کیدو باوجود مثل طرف ته عودنه کیږی یعنی که پوره کال تیر شو او ځناور یا د هغه قیمت صدقه نه کړې شو او د راتلونکی کال ایام نحر راغې نو دفوت شوې قربانی قضا نه جائز کیږی یعنی قربانی کول نه جائز کیږی بلکه صدقه کول واجبیږی که وجوب صدقه، خلیفه او قربانی قائم مقام شې، او قربانی کول اصل شې، نو دراتلونکی کال په ایام نحر کښې دفوت شوې قربانی مثل یعنی قربانی کول واجب کیدل به دراتلو نکی کال په ایام نحر کښې د قربانی نه جائز کید او وجوب د صدقې علی حاله باقی پاتې کیدل ددې خبرې علامه ده چه په ایام نحر کښې ځناور یا د هغه قیمت صدقه کل اصل دی، او قربانی کول د هغې قائم مقام او خلیفه دې، بهرحال کله چه دواړه احتماله دی، یعنی دا هم احتمال دې چه په ایام نحر کښې قربانی کول اصل وی، او دا هم احتمال دې چه ځناور یا د هغه قمت صدقه کول اصل وی، تر څو پورې چه ایام نحر موجود وی، نو اولنې احتمال راجح دې او قربانی کول واجبیږی او کله چه ایام نحر تیرې شی نو دویم احتمال راجح د. او ځناور یا د هغه قیمت صدقه کول واجبیږی دا مصنف داسې فرمائیلی دی. چه د ایام نحر تیریدونه پس د صدقې واجبیدل د قربانی قائم مقام کیدو د وجې نه او په قربانی باندې قیاس کولو د وجې نه نه دی بلکه د هغه احتمال اعتبار کولو د وجې نه دی. چه صدقه کول اصل وی او قربانی کول د هغې قائم مقام وی یعنی یو احتمال چونکه د وجوب صدقه کیدوهم دې، په دې وجه ددې احتمال اعتبار کولو سره د ایام نحر تیر یدو نه پس احتیاطا ځناور یا هغه قیمت صدقه کول واجب او غرځولې شو. او کله چه اسې ده. نو په امر غیر معقول باند قیاس کولو اعتراض واقع نشو.

ولهذا قال ابو یوسف: دې سره مصنف فرمائی چه کله څه شی فوت شی او مکلف سره د هغې څه مثل نه وی، نو هغه شې د مکلف د ذې نه ساقطیږی د هغې قضا نه واجبیږی یعنی هغه څیز چه د هغې مثل معقول نه وی د هغې قضا نه واجبیږی په دې بنیاد د امام ابو یوسف رحمه الله

وئيلی دی، که يو سړی د اختر په مونځ کښ امام په حالت درکوع کښ لاندې کړی او هغه ته يقين وی چه که په ولاړه په زائد تکبير ونو کښ مشغول شی. نو امام درکوع نه خپل سر او جتيوی نو دهغه لپاره ددې اجازت دې. چه هغه په رکوع کښ د امام سره شريک شی او په رکوع کښ د تکبيرات عير قضا او نه کړی ځکه تکبيرات د خپل محل نه يعنی قيام نه فوت شو او دې دخپل ځان نه د تکبيرات فائته مثل په ادا کولو بانه دهم قادر نه دې ځکه د تکبيرات فائته مثل، هغه تکبيرات وی. کوم چه په حالت قيام ادا شی او په رکوع کښې د داسې تکبير و نو ادا کول نا ممکن دی. ګويا که دې کس سره د تکبيرات فائته مثل موجود نه دې او کله چه ده سره مثل موجود نه دې نو په رکوع کښې ددغه تکبير تو قضا کول هم صحيح نه دی لکه د قرات او دعاقنوت فوت کيدو په صورت کښې په رکوع کښې د هغې قضا نه کيږی ليکن زمونږ په نزد دلاس اوچتولو نه بغير په رکوع کښ دفوت شوې تکبيرونو قضا کول واجب دی ځکه رکوع فرض ده او تکبيرات واجب دی. لهذا حتی الامکان د دواړه ورعآيت کيږی يعنی فعل رکوع به هم ادائيږی او په هغه کښې به تکبيرا عيد هم وئيلې شی او پاتې شو تسبيحات درکوع نو دهغې د مستحب کيدو د وجې د واجب تکبير ونو په مقابله کښې پرينبودلې شی مګر د اختر په تکبيراتو کښې دلاسونو غوګونو پورې وچتول هم سنت دی، او په رکوع کښې په زنګونو باندې لاس کينبو دل هم سنت دی په دې وجه يو سنت ده سنت د وجې نه ترک کيږی

او زمونږ د طرفه د امام ابو يوسف د دليل جواب دا دې چه رکوع د دوه وجهونه د قيام مشابه ده يوه وجه خو داده، چه درکوع په حالت کښ نصف اسفل علی حاله قائم پاتې وی لهذا د نصف اسفل د قائم کيدو د وجې نه د رکوع په حالت کښې من وجه قيام اومونده و دويمه وجه داده چه کوم سړی په رکوع کښ د امام سره شريک شی هغو ددې رکعت د ټول اجزا و د قيام قرائت وغيره موندونکې شمار يږی او په رکوع کښې د امام سره شريک کيدونکی ده رکعت موندونکې شمار کيدل ددې خبرې علامه ده چه رکوع ته د قيام حکم حاصل دې، غرض داچه ددې وجونه رکوع د قيام مشابه ده او ددې مشابهت اعتبار کولو سره رکوع په حالت کښې د تکبير اتو د اختر من کل وجه فوت کيدل نه متحقق کيږی، بلکه من وجه محل داټول باقی دې اومن وجه فوت دې،اوکله چه داسې ده په حالت درکوع کښ تکبيرات عيد په احتياط ادا کيږی همدغه د قضا مشابه بالاداء نظير دې

د اداء او د قضا ټول قسمونه څنګه چه په حقوق الله کښې متحقق کيږی دغه شان په حقوق العباد کښې هم متحقق کيږی

وَهٰذِهِ الْاَقْسَامُ كُلُّهَا يَتَحَقَّقُ فِى حُقُوْقِ الْعِبَادِ فَتَسْلِيْمُ عَيْنِ الْعَبْدِ الْمَغْصُوْبِ اَدَاءٌ كَامِلٌ وَرَدُّهُ مَشْغُوْلًا بِدَيْنٍ اَوْ بِالْجِنَايَةِ بِسَبَبٍ كَانَ فِى يَدِ الْغَاصِبِ اَدَاءٌ قَاصِرٌ وَاِذَا اَمْهَرَ عَبْدَ

الْغَيْرِ ثُمَّ اِشْتَرَاهُ كَانَ تَسْلِيْمُهُ اَدَاءً حَتَى تُجْبَرُ عَلَى الْقَبُوْلِ شَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَمْلُوْكُهٗ قَبْلَ التَسْلِيْمِ حَتَى يَنْفُذُ اِعْتَاقُهٗ دُوْنَ اِعْتَاقِهَا

ترجمه او دا د اداء او قضا ټول اقسام په حقوق العباد کښې هم متحقق کیږي پس غصب کړې شوي غلام بعینه سپارل اداء کامل ده او عبد معصوب واپس کول په هغه حال کښې چه هغه په دین یا جنآیت سره په کوم داسې سبب سره مشغول وی. کوم سبب چه د غاصب په قبضه کښې وو ادا قاصر ده، او کله چه بل غلام په مهر کښې ادا کړی بیائې هغه واخستو نو دهغې سپارل ادا وی. حتی چه زنانه به په قبلولو باندې مجبوره کولې شی. د قضا مشابه دی.په هغه حیثیت سره چه هغه غلام د سپاره لونه مخکښې دخاوند مملوک دې. لکه د خاوند ازادول خونا فذکیږی لیکن د زنانه ازادول نه نافذ کیږي

تشریح: مصنف د حسامي وائی چه د ادا او قضا مذکوره اقسام لکه څنګه چه په حقوق الله کښ موندل کیږی دغه شان په حقوق العباد کښ هم موندل کیږی په حقوق الله کښ د موندلو مثالونه بیان خو په سابق کښې تیر شوي دې اوس دلته نه په حقوق العباد کښې دموندلو مثالونه بیانیږی لکه چه فرمائی که غاصب شي مغصوب مالک طرف ته بعینه. واپس کړ یعنی په کوم وصف سره ئې چه غصب کړې وو په هغې وصف سره ادا کړلو نو دا ادا ئې کامل ده. ادا خو په دې وجه ده چه په کم غلام باندې غصب وارد شوې وو هم هغه واپس کړې شو او کامل په دې وجه ده چه د غلام په وصف کښې هیڅ قسم قصور واقع نه شو. چه په حقوق الله کښې په جمعې سره مونځ ادا کول ادا کامل ده او که چا داسې غلام غصب کړو چه هغه غلام د ځیل مالک سره په او سیدو لو نو نه ئې د څه جنآیت ارتکاب وکړو او په پری څه ملو تاوان راغی او نه پکی څه حصی نقصان راغی بلکه له ټولو شیانو نه فارغ او پاك دی لیکن داغاصب په قبض او سیدلو سره هغه څوک بې ګناه انسان عمدا قتل کړو او دهغې د وجې پ ده باندې قصاص واجب و یاده د چا مال هلاک کړو او دهغې د وجې په ده بل مال تاوان لاز شو. یا هغه کښې څه حسی نقصان پیدا شو.نو په داسې حالت کښې که دا غلام مالک ته اوسپارل شی نو دا ادا قاصر کیږی لکه یواځې مونځ ادا کول په حقوق الله کښې ادا قاص ده. ادا حق په دې وجه ده چه کوم غلام غصب شوې وو هغه ئې واپس کړو او قاصره په دی چه په وصف کښې ئې قصور پیدا شولو یعنی په کو م وصف ئې چه غصب کړی وو له هغه نی په علاکوه وصف تسلیم کړو پس دا غلام که د اولیاؤ دجنآیت ته له سپارلو نه مخکې په دین کښې ورکولو نه مخکې د مالک په قبضه کښې هلاک شو. نو غاصب بری کیږ ځکه د غاصب د طرف نه اصل ادا واو موندې شو او داصل ادا نه پس ادا کونکي بری وی لهذا غاصب هم ددې ادا نه پس بری کیږی او که مالک ئې د غلام جنآیت ولی ته حواله کړلو یا غلام په هغه جنآیت کښې قتل کړې شو یا هغه په دین کښې واخستې شو نو مالک به غاصب نه د غلام قیمت رجوع کوی. ځکه د وصف په بدلیدلو سره په دې ادا کښ قصو اومندلي شو او دقصور له وجه نه داسی شو له چه اداء نوی شوی او کله چه د غاصب د طرفه

د غلام ادا اونه موندې شوه نو په غاصب باندې د غلام قیمت واجبیږی او مالک ته ددې قیمت د مطالبې پوره پوره حق وی. اوپه حقوق العبا کښې داد مشابه بالقضاء نظیر بیانولو سره ئې فرمائیلی دی چه که یو کس د بل سړی د غلام مقرر کړلو مثل حامد په وخت د نکاح کښې د خالد معین غلام د خپلې ښځې ته په مهرکښې مقرر کړو بیا حامد دا غلا م واخستلو او خپلې ښځې ته سپارل ادا وی. مګر د قضا مشابه وی. ادا خو په دې وجه ده چه حامد هغه غلام سپارلې دې. په کوم باندچه عقد نکاح واقع شوې وو حتی چه که منکوحه ښځه ددې غلام د قبلولو نه انکار اوکی نو هغه به په قبلولو باندې مجبورولې شی او داددې خبرې علامه ده، چه مذکور تسلیم د عبد ادا ده ځکه چه کله یو کس د چا حق ادا کوی نو صاحب د حق که د قبلولونه اعراض کوی نو هغه به په قبلولو باندې مجبورولې شی پس منکوحه زنانه په غلام قبلولو باندې مجبورول ددې خبرې علامه ده چه دخاوند طرفه ادا اوموندې شوه او دقضا مشابه په دې وجه دې. چه د ملک په تبدیلی حکما عین شې بد لیږی لهذا کله چه مذکور غلام د مالک یعنی د خالد مملوک وو نو دې یو سړی وو لیکن کله چه دې لره خاوند یعنی حامد و اخستو نو د ملک په بدلیدو دې بل سړې شو او کله چه ده خپله ښځې ته حواله کړو نو هغه بل سړې شو همدا وجه ده چه زنانه طرف ته سپارلونه مخکښې که خاوند دا غلام ازاد کړو نو غلام ازادیږی او که ښځې ازاد کړو نو غلام نه ازادیږی ځکه ښځې طرف ته سپارلونه مخکښې غلام د خاوند مملوک وو اوخپل مملوک آزادول صحیح دی لهذا دخاوند خپل دا غلام ازادول صحیح دی او په دې حالت کښې ښځه چونکه ددې غلام مالکه شوې نه ده په دې وجه دښځې دغه غلام ازادول صحیح نه دی ځکه رسول الله ﷺ فرمائیلی دی "**لاعتق فیما لا یملکه ابن ادم**" یعنی انسان چه د څه مالک نه وی. هغه نه شی آزادولې بهرحال کله چه دا غلام دا اخستولونه مخکښې د مالک ملک وو او داخستونه پس د خاوند ملک شو او دااخبره مخکښې تیره شوې ده چه په تبدل د ملک شره تبدل د عین راځی، لهذا په خاوند باندچه دکوم غلام ښځې ته سپارل واجب وو یعنی دخالد مملوک. خاوند هغه نه دې سپارلې بلکه دهغې مثل یعنی خپل مملوک ئې سپارلې دې، او دواجب مثل سپارلوته قضا وئیلې شی پس دخاوند دغه غلام ښځې ته سپارل دا دا ړخ په موجود یدو سره اګر چه حقیقه قضا نه شی کیدې لیکن د قضا مشابه کیږی ضرور حاصل داچه د خاوند مذکوره غلام ښځې ته سپارل دادا مشابه بالقضا نظیر دې پاتې وه اخبره چه په تبدل د ملک سره تبدل د عین راځی ددې دلیل څه دې نو په دې باره کښې دلیل دا دې چه یوه ورځ پیغمبر پاک ﷺ د عائشې رضی الله عنها ازاد شوې وینځه بریره رضی الله عنها ته تشریف یوړلو حضرت بریره رضی الله عنها د میلمستیا لپاره د پیغمبر ﷺ په خدمت کښې څه چوهارې پیش کړلې او مشکوۀ روایت مطابق روټی او ترکاری ئې پیش کړه. حالانکه په کټوئ کښې غوښه خوټ کیدله پیغمبر پاک ﷺ د مزاح په طور اوفرمائیل آیا په دې غوښه کښې زمونږ حصه نشته بریره رضی الله عنها اووئیل د الله رسول په تا باندې زما مور پلار قربان د غوښه خود صدقې ده. ستاسو لپاره حلاله نه ده. رسول الله ﷺوفرمایل ستاسو

لپاره اګرچه صدقه ده، لیکن زمونږ لپاره خو هدیه ده. یعنی کله چه تاسو ددې د مالک نه واخستله نو یقینا صدقه ده لیکن کله چه تاسو مونږ ته راکوی نو دا زمونږ لپاره هدیه شوه ددې حدیث نه معلومه چه شوه د ملک په بدلیدو سره نه حکما عین شي بدلیږی ځکه د رسول الله ﷺ دا ارشاد حاصل دا وو چه داغو نبه کله چه د مالک د ملک نه او وته د بریرې په ملک کښ راغله نو صدقه وه. لیکن کله چه زمونږ په ملک راځي نو هدیه کیږي

وَضَمَانُ الْغَصَبِ قَضَاءٌ بِمَثَلٍ مَعْقُوْلٍ وَضَمَانُ النَفْسِ وَالاَطْرَافِ بِالْمَالِ قَضَاءٌ بِمَثَلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ وَاِذَا تَزَوَجَ عَلٰى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهٖ كَانَ تَسْلِيْمُهُ الْقِيْمَةَ قَضَاءً هُوَ فِى حُكْمِ الْاَدَاءِ حَتَّى تُجْبَرُ عَلَى الْقَبُوْلِ كَمَا لَوْ اَتَاهَا بِالْمُسَمّٰى

ترجمه: او غصب ضمان قضا بمثل معقول ده او د نفس او داعضائو ضمان په مال سره قضا بمثل غیر معقول ده او کله چه یو کس په عبد غیر معین باندې نکاح اوکړه نو د خاوند قیمت سپارل داسې قضا ده چه د اداء په حکم کښ ده حتی چه ښځه به په قبلولو باندې مجبوروله شی لکه چه که هغه دیته مهر مسمی ورکولو.

تشریح: په دې عبارت کښ د قضا انواع او اقسام په حقوق العباد کښ موندل مذکور دی لکه مصنف فرمائیلی دی، چه که یو سړی دذوات الامثال نه څه څیز غصب کړی او بیا هغه هلاک کړی او هغه څیز په بازا کښ ملا ویږی هم نو په غاصب باندې دهغې مثل واجب دې مثلا د غنمو به غنمو سره دوریژو ضمان په وریژوسره واجبیږی او که مغصوب شی، د ذوات القیم نه وی، لکه ځناور یا د ذوات الامثال نه وی خو ددې مثل په بازار کښ موجود نوی نو په غاصب باندی د مغصوب شی قیمت واجبیږی په اول صورت کښ ده ضمان کښ ادا شوې څیز چونکه د مغصوب شی صورت هم مماثل دې او معنی هم مماثل دې په دې وجه د اقضا بمثل معقول کامل نظیر دې او په دویم صورت کښ په ضمان کښ ادا شوې څیز یعنی قیمت د مغضوب معنا خو مماثل دې مګر صورتا مماثل نه دی لهذا دادقضا بمثل معقول قاصر نظیر د ددې دواړونه اول په ثانی باندې تقدم حاصلیږی لکه جانی (جنآیت کونکې) څو پورې چه په مثل کامل سره که ضمان په ادا کلو باندې قادروی په مثل قاصر سره ئې ادا کول صحیح نه وی خو که [illegible] مثل کامل نه عاجزنو په مثل قاصر باندې دضمان ورکولو اجازت شته بلکه هغه سړی چه دهغه په حق کښ جنآیت دشوې دې که هغه د قبلولونه انکار اوکړی نو هغه په ذرعه د قاضی په مثل قاصر قبلولو باندې مجبورلې شی حاصل دا چه مصنف د ضمان الغصب، نه مثل کامل او مثل قاصر دواړه بیان کړې دی او که چا یو سړی خطا قتل کړو او په هغه باندې دیت واجب کړې و، یائې د اعضا ئې نه دچا یو عضو خطا غوځ کړو او په دې قاطع باندې دیت واجب کړې شو نو ددې دیت اد کول قضا بمثل غیر معقول ده. ځکه دیت هغه مال ته وایئ چه نفس بدل واقع وی او بدن نه کم یو اندام د تلف کولو د وجې نه کوم مالی بدل واجبیږي. هغې ته ارش وائی د امام ابوحنیفه رحمه الله په نزد د دیت مال یو سل اوښان

دی چه دهغې تفصیل دا دې (۱)شل بنت مخاض(۲)شل بنت لبون(۳)شل ابن مخاض(۴)شل حقې (۵)شل جزعې. ددې تعریفات په اشرف الهدایه جلد ۳ص ۳۰باندې اوګورئ؛ یا سرو زرو یوزر دینار، یا د چاندی لس زره درهمه یو څو څیز ونه داسې دی، چه دهغې نه یو خطا ضائع کولو سره پوره دیت واجیبری (۱)نفس (۲)پوزه(۳)دوه غوږونه(۴)دواړه سترګې (۵)دواړه لاسونه (۶) دواړه خپې (۷) ذکر (۸) دواړه شونډې (۱۰) دواړه خصیتین (۱۱) دواړه ورو‌خې (۱۲) دښځې دواړه سینې (۱۳) د دواړو سترګو ټول باڼه (۱۴)دواړو لاسونه ټولې ګوتې (۱۵) دواړه خپو ټولې ګوتې او بعض اعضا داسې دی. چه دهغې خطا تلف کولو سره پوره دیت نه واجیبری بلکه ددیت یوه حصه واجیبری مثلا یو لاس یا یوه خپه تلف کولو سره نصف دیت واجیبری او دلاس وه ګو ته یا دخپې یوه ګوته تلف کولو سره ددیت لسمه حصه واجیبری او یوې سترګې دبره یا دلاند باڼو تلف کولو سره دیت څلورمه واجیبری بهرحال نفص یا عضوه دخطآء تلف کولو دیت یعنی دمالی تاوان واجیدل قضا بمثل غیر معقول ده، ځکه تلف شوي نفس او د عضو او دمال په مینځ کښ هیڅ مماثلت نشته، صوت مماثلت نه کیدل خو ظاهردی او معنا په دې وجه مماثلت نشته چه مال مملوک او په هغې کښ تصرف کیدې شی او انسان مالک، او متصرف وی، او دمالک او مملوک په مینځ کښ هیڅ مماثلت نه وی، لهذا ددې دواړه و ترمینځه هم هیڅ مماثلت نشته، پاتې شوه داخبره چه کله په دې دواړه کښ هیڅ مماثلت نشت دې نو یا د نفس او اعضا و دیت ولې واجب شو نو هغې جواب دا دې چه الله تعالی دا په دې وجه مشروع کړې دې دې لپاره چه دبند په شان عزیز ترین څیز مفت ضائع نه شی او که یو سړې دیوې ښځې سر نکاح اوکړه او عبد غیر معین ئې په مهر کښ مقرر کړو، مثلا سړی دا اووئیل چه زه تاسره دیو غلام په عوض نکاح کوم، بیا خاوند ددغه غلام قیمت ورته اوسپارلو نو دا سپارل قضا مشابه بالا دا ده، عدد غیر معین له مهر مقرول اګرچه د امام شافعي په نزد صحیح نه دی، لیکن د احنافو په نزد صحیح دی پس د احنافو د مذهب مطابق که خاوند د اوسطې درجې غلام واخستو او ښځې ته ئې اوسپارلونو دا سپارل به ادا وی، لیکن که اوسطې درجې غلام قیمت ئې اوسپارلونو دا سپارل په قضا مشابه بالادا ء ، قضا خو په دې وجه شوه، چه قیمتً نه دې واجب بلکه د واجبو مثل دې واجب خو غلام دې، او دخپل ځان نه د واجب مثل سپارلو ته چونکه قضا وایئ په دې وجه د قیمت سپارل قضا شوه او قیمت سپارل دا دا مشابه په دې وجه دې چه په مذکوره صورت کښ د غلام صفت مجهول دې، یعنی د معلومه نه وه چه داعلی درجې غلام مراد دې، یا دا ادنی درجی غلام یا دوسطی درجی غلام مراد دی او په داسی صورت کښی د اوسطې درجی غلام سپارل واجب دی لیکن غلام اوسط درجه کیدل په د قیمت نه متحقق کیږی ځکه دکوم غلام چه قیمت کمیږی هغه ادنی شمارلې کیږی او دکوم چه قیمت زیات وی هغه اعلی شمارلې کیږی او درمیانه قیمت والا غلام اوسط درجه شمارلې کیږی بهرحال کله چه د اوسطې درجې علم د قیمت نه کیږی نو په دې اعتبار قیمت اصل شو اوس کله چه قیمت اصل شو نو د قیمت سپارل داسې لګه د عید اوسط سپارل او عبد اوس سپارل ادا ده

لهذا د قیمت سپارل هم دا داء په معنی کښې شو او دا دا مشابه هم شود قیمت مشابه بالادا. کیدو باندې تفریع پیش کولو سره مصنف او فرمائیل چه د قیمت سپارل چونکه دادا په معنی کښې وی په دې وجه که ښځې د قیمت د قبلولو نه انکار اوکړو. نو د اضی د طرفه هغې له به په قبلولو باندې مجبورولې شي. لکه عبد اوسط په قبلولو باندې په مجبورد کولې شي داخیال کوه چه د قیمت سپارل قضا مشابه بالادا په هغه صورت کښې چه کله چه غلام غیر معین وی. لیکن که غلام معین مهر مقرر کړې شی، نو په دې صورت کښې د قیمت سپارل قضا محض شوه، دادا مشابه هر گز نه شوه

د قدرت ممکنه بیان

ثُمَّ الشَّرْعُ فَرَّقَ بَيْنَ وُجُوْبِ الْاَدَاءِ وَ وُجُوْبِ الْقَضَاءِ فَجَعَلَ الْقُدْرَةِ الْمُمَكِنَةِ شَرْطًا لِوُجُوْبِ الْاَدَاءِ دُوْنَ الْقَضَاءِ لِاَنَّ الْقُدْرَةَ شَرْطُ الْوُجُوْبِ وَلَا يَتَكَرَّرُ الْوُجُوْبُ فِيْ وَاجِبٍ وَاحِدٍ

ترجمه. بیا شارع د وجوب اداء او وجوب قضا تر مینځه فرق کړې دې. په شارع قدرت ممکنه لرده وجوب اداء شرط گرځولې دې، نه د وجوب قضا ځکه قدرت ممکنه د وجوب شرط دې او په واجب واحد کښې وجوب نه متکرر کیږي

تشریح: ددې مسئلې شروع کولو نه مخکښې اول یو څوخبرې ذکر کول ضروری دی اوله خبره خو داده چه ممتنع لذاته (چه دهغې په ذات کښې داسې معنی او موندې شي چه دهغې د وجې په دې باندې د امتناع حکم لږول شوې وی لکه اجتماع د نقیضین او ارتفاع د نقیضین) ممتنع لغیره کوم چه فی نفسه ممکن وی، لیکن د انتفا شرط یادوجود مانع د وجې نه په ده باندې د امتناع حکم لږول شوې وی. لکه کتابت فی نفسه ممکن دې مگر د عدم آله ا د انتفا محل د وجې نه ممتنع دې. او هغه څیزونه چه دهغې عدم خبر الله تعالی. ورکړې دې یا هغه دا الله په علم کښې معدوم دی دهغې مکلف کول جائز دی که نا جائز د ممتنع لذاته په باره کښې د جمهور و علماؤ د معتزلو مذهب دادې چه د هغې مکلف کول عقلاً جائز نه دی لهذا شرعاً هم دهغې وقوع نه کړی لیکن دا اشاعرونه یو جماعت وئیلی دی. چه عقلاً خو جائز دی. لیکن دهغې وقوع هم نشته او داشاعرو ویوه ډله د وقوع قائله ده او ممتنع لغیره مکلف کول عقلاً جائز ده لیکن ددی وقوع نشته او داشاعروو په نزد جائز هم ده او واقع هم ده او هغه څیز ونه چه دهغې د عدم خبر الله تعالی ورکړې دې یا هغه دی. او الله په علم کښې معدوم دی په هغې مکلف کول بالاجماع جازئ هم دی، او شرعاً واقع هم دی. دلائل په مطولاتو کښې مذکور دی. دویمه خبره داده چه د قدرت درې اقسام دی (۱) قدرت حقیقه (۲) قدرت متعارفه (۳) قدرت مجازه د قدرت حقیقه نه مراد د لله توفیق دې. د قدر متعارفه نه مراد د اسباب او آلا توصحیح سالم کیدل دی. او قدرت مجازیه نه مراد د اسبابو او آلاتو د سلامتی وهم کیدل دی قدر حقیقه د بنده په فعل سره وی. او هغې پاره علت وی او قدرت متعارفه فعل باندې مقدم وی. دریمه خبره داده چه مدارد تکلیف قدر حقیقه نه دې. بلکه در متعارفه

دي. ځکه مراد د تکليف قدرت حقيقه توفيق الهي، وي نو هغه کافر چه په کفر باندي مړ ي دي. په ايمان به نه مکلف کيدلو. ځکه ددي کافر لپاره قدرت حقيقه نه دي موندي شوي او قدرت حقيقه په دي وجه نه دي موندي شوي چه قدر حقيقه نوم د. د توفيق الهي پس که دي کافر ته ايمان توفيق حاصل وي نو ده به ضرور ايمان راوړو. ليکن دده ايمان نه رواړل دي خبري دليل دي. چه ده ته توفيق الهي يعني قدرحقيقه حاصل نه دي او کله چه ده ته قدرت حقيقه حاصل نه شو نو دي د ايمان مکلف هم نه وو کيدل پکار، حالانکه دا کافر بالاجماع په ايمان مکلف دي حاصل دا چه قدرت حقيقه مدار د تکليف نه دي دويمه وجه دا ده چه کوم قدرت مدار د تکليف دي، د هغي په فعل باندي مقدم کيدل ضروري دي. ا قدرت حقيقه په فعل باندي نه مقدم کيږي بلکه د فعل سره وي. هو قدرت متعارفه (سلامت اسباب او آلات)په فعل باندي مقدم وي لهذا دغه قدرت مدار د تکليف دي. څلورمه خبره داده. چه د قدرت متعارفه سلامت اسباب او آلاتو دوه اقسام دي (۱)قدرت ممکنه (۲) قدرت ميسره. قدرممکنه چه دهغي نوم قدرت مطلقه او قدرت قاصره هم دي، هغه ادنى درجه قدرت دي. چه دهغي په ذريعه بنده بالعموم بغير دحرج نه ادا د مالزم(لازم شي فريضي په ادا کلو باندي) قادرکيږي لکه د زکوة د پاه مال او مونځ لپاره ومره وخت چه په هغي کښ اداکيدي شي. قدرممکنه دي او قدرميسره چه دهغي بل نوم قدركامله دي هغه قدرت دي چه دهغي د وجي نه بنده مالزمه په ادا کولو باندي قادروی. اودهغي د وجي واجب سهل او اسانيږي لکه نصاب حولان حول او نما شرط د ذکوة لپاره قدرت ميسره دي.

ددي تمهيد نه پس اصل مسئله اوګوري! اصل مسئله داده چه کله فاضل مصنف دا خبره بيان کړ له چه دادا او قضا انواع او اقسام لکه څنګه چه په حقوق الله کښ موندي شي دغه شان په حقوق العباد کښ هم موندل کيږي لکه د مثالونو په ذريعه واضح شوي دي نو اوس د وجوب ادا او وجوب قضا په مينځ کښ فرق کول غواړي لکه فرمائيلي دي چه شارع عليه السلم قدرت ممکنه له د وجوب ادا لپاره خو شرط ګرځولي دي، ليکن د وجوب قضا دپارئي شرط نه دي ګرځولي حتى چه که يو سړی په وخت کښ په ادا باندي قادر شو مګر ادا ئي اونه کړي شوه بيا دخروج وخت نه پس قدرت زائل شو نو هم په ده باندي قضا واجب ده. ددينه هم معلومه شوه چه قدر د وجوب ادا لپاره شرط دي د وجوب قضا لپاره شرط نه دي، او ددي فرق کولو ضروت په دي وجه پيښ شو چه د بعضو خلقو خيال دادي چه قدرت ممکنه د وجوب ادا او وجوب قضا لپاره شرط کيدل پکار وو يا خو ځکه چه ددي دواړه و سبب يودي. يعني کوم سبب چه دوجوب ادا وی هغه سبب د جوب قضا وی، لهذا کله چه دواړه په سبب کښ متحد دی نو په شرط کښ هم د دواړو اتحاد پکار دي يعني دواړه و لپاره قدرت ممکنه کيدل پکار دی او يا ځکه چه کوم څيز د اصل لپاره شرط وی، د خليفه لپارهم شرط و. لکه حدث د وضوء لپاره شرط دي، نو د تيمم لپاره هم شرط دي، لهذا دلته هم قدرت ممکنه کله چه اصل يعني د وجوب ادا لپاره شرط دي دهغي خليفه يعني د وجود قضا لپاره هم شرط کيدل پکار دی. ددي خيال رد کولوسره مصنف او فرمائيل چه شارع د وجوب

ادا لپاره خو قدرت ممکنه شرط ګرځولي دي، ليکن د وجوب قضا د پاره ئې شرط نه دي ګرځولي د وجوب ادا لپاره قدر ممکنه دې وجه شرط دي، چه که په بنده باندي ادا واجب دی او دبنده لپاره قدر مممکنه ثابت نه وی، يعني بنده په ادا باندي قادر نه ی نو تکليف مالا يطاق لازم راځي يعني بنده په داسي ځيز سره مکلف کول لازم راځي چه دده په وسعه کښ نه شته، حالانکه لله تعالی دداسي ځيز مکلف کول نه کوی چه د بندګانو په وسع کښ نه وی. لکه ارشاد دي **لا يكلف الله نفسا الا وسعها** او قدر ممکنه د وجوب قضا د پاره شرط نه کيدل په دې وجه دی، چه قدر ممکنه دوجوب ادا شرط دي. لهذا که د وجوب قضا لپاره قدرت ممکنه شرط اوګرځول شي نو په واجب کښ به وجوب مکرر رشي حالانکه په واجبو کښ وجوب نه مکرر کيږی ددې تفصيل دادې چه په سابق کښ دخبره ثابته شوې ده چه قضا په هغه سبب سره واجبيږی په کم سره چه ادا واجبيږی لهذا وجوب قضا څه بل وجوب نه وی. بلکه بعينه دغه واجب د وجوب اداء بقا نوم وجوب قضاء وی او ددې واجب لپاره په اوله مرتبه کښ قدرت متحقق شوې دی پس که دا قدر دهغه وجوب قضاء لپاره شرط اوګرځول شي کوم چه بعينه ددې واجب وجوب ادا بقاء ده، نو شرط مکرر کيږی او د شرط په تکرار ره مشروط يعني وجوب مکرر کيږی او کله چه وجوب مکرر شو، نو واجب واحد د پاره د دوه وجوب ثابتيږی حالانکه د واجب واحدلپاره ددوه واجبو ثابتيدل وبَال دی او کله چه داسي ده نو د وجوب قضا لپاره قدر ممکنه شرط نه وی، بلکه صرف د وجوب ادا لپاره شرط وی داخيال ساته چه د وجوب قضا لپاره قدر ممکنه شرط نه کيدل په هغه صورت کښ دی. کله چه د مکلف نه فعل مطلوب نه وی، يعني د فرائضو قضا کول مطلوب نه وی بلکه صرف دامطلوب وی چه هغه مکلف په کوم چه فرائض واجب دی، هغه خپل يو وارث ته خپل فائته مونځونو د فدئي وصيت اوکړی کينی هغه ګنهګاريږی ځکه که په چاباندي دقضا زر مونځونه واجب وی نو په آخر د عمر کښ به هغه ته دا وئيلي شی چه په تا باندي يو زر مونځونه لازم دی، حالانکه په هغه وخت کښ دا سړی ددغه مونځونو په قضا باندي قادر نه دي پس معلومه شوه چه کله د فدئي ورکولو وصيت مطلوب وی، يا دعدم وصيت په صورت کښ ګناه لازمول مطلوب دی، نو د وجوب قضا د اره قدر ممکنه شرط نه دي، هان که د مکلف نه فعل مطلوب وی، يعني د فرائضو قضا راوړل مطلوب و، نو په هغه صورت کښ د وجوب قضا لپاره هم قدر مممکنه شرط دې، ځکه د قدرت نه بغير د مکلف نه فعل طلب کول جائز نه دی.

وَالشَّرْطُ كَوْنِهِ مُتَوَهَّمَ الْوُجُوْدِ لَا كَوْنُهُ مُتَحَقِّقُ الْوُجُوْدِ فَإِنَّ ذَالِكَ لَا يَسْبِقُ الْاَدَاءَ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا بَلَغَ الصَّبِيُّ اَوْ اَسْلَمَ الْكَافِرُ فِي اٰخِرِ الْوَقْتِ تَلْزِمَهُ الصَّلٰوةُ لِجَوَازِ اَنْ يَظْهَرَ فِي الْوَقْتِ اِمْتِدَادٌ بِتَوَقُّفِ الشَّمْسِ كَمَا كَانَ لِسُلَيْمَانَ عليه السلام فَصَارَ الْاَصْلُ مَشْرُوْعًا وَوَجَبَ النَّقْلُ لِلْعُجْزِ فِيْهِ ظَاهِرًا كَمَا فِي الْحُلْفِ عَلٰى مَسِّ السَّمَاءِ وَهُوَ نَظِيْرُ مَنْ هَجَمَ عَلَيْهِ وَقْتُ

الصَّلٰوةِ وَهُوَفِى السَّفَرِ اَنَّ خِطَابَ اَصْلٍ يَتَوَجَّهُ عَلَيْهِ ثُمَّ يَتَحَوَّلُ اَلٰى التُّرَابِ لِلْعُجْزِ الْحَالِي

ترجمه:او د وجوب اداء شرط د قدر متوهم الوجود كيدل دى. نه دهغي متحقق الوجود كيدل ځكه د قدر متحق الوجود كيدل دا دا نه سابق نه دي په دې وجه سره مونږ وئيلى دى چه كه په آخر دوقت كښې ماشوم بالغ شو، يا كافر مسلمان شو، نو په دوى باندې مونځ لا زميږى ځكه ممكن ده چه دلمراد او ريدو د وجې په وخت كښې امتداد ظاهر شى لكه سليمان عليه السلام ته چه شوې وو پس اصل وجوب اداء مشروع شو او په ظاهر سره په اصل كښې د جز د وجې نه نقل واجب شو، لكه چه د آسمان په مس كولو قسم كښې دې او دا هغه سرې نير دې چه په هغه باندې په حالت د سفر كښې د مونځ وخت داخل شو نو داصل وضوئ خطاب ده طرف ته متوجه كيږى بيا دعجز حالى د وجې نه خاورې طرف ته منتقل كيږي

تشريح: د كتاب مصنف وئيلى دى، چه داخبر خو صحيح ده چه دوجوب اداء لپاره قدرت ممكنه شرط دې، ليكن دهغې متحقق الوجود كيدل شرط نه دى بلكه متوهم الوجود كيدل هم كافى دې مثلا د ماسپخين مونځ لپاره فى الحال دد ومره وخت موندل ضرورى نه دى چه په هغې كښې د څلور ركعاتو ګنجائش وى، بلكه هغه وخت دوهم په درجه كښې موجود كيدو هم كافى دې، په دې طور چه د وخت داسې جز قليل موجود وى چه په هغې كښې صرف د تحريمى ګنجائش وى او دهغې نه زيات ګنجائش نه وى پس كه قدر ممكنه دوهم په درجه كښې اوموندې شي يعنى د تحريمه مقدار وخت اوموندې شو، نو په مكلف باندې ادا واجبه كيږى او بيا كه الله تعالى د تحريمې ددې وخت مقدار دومره قدرې اوګدكړو چه په هغې كښې د ماسپخين څلور ركعاته كيدې شى نو مكلف به د ماسپخين مونځ ادا كوى او كه هغه ئې اوږدنه كړو، نو دهغې قضا به كوى، او ددې دليل دا دې چه قدر ممكنه شرط دې او ادا مشروط دئ او شرط په مشرو باندې مقدم كيدل ضرورى دى، او دا خبره مسلم ده چه د قدرت متحق الوجود كيدل په ادا باندې هن مقدم كيږى بلكه دادا سره سره وى، البته د قدر متوهم الوجودكيدل په ادا باند مقدم وى، او كله چه داسې ده، نو دوجوب ادا لپاره د قدرت متوهم الوجود كيدل شرط دى متحقق الوجود كيدل نه شرط كيږى نه په دې باندې تفريع پيش كولو سره مصنف او فرائيل چه كه په آخر د وخث كښې يعنى په داسې تنګ وخت كښې چه په هغې كښې صرف د تحريمې ګنجائش وى، نا بالغ، بالغ شى، يا كافر مسلمان شو يا حائضه ښحه دخپل حيض نه پاكه شوه، نود امام زفر نه علاوه د نورو احنافو په نزد په دې باندې ددې وخت مونځ لازمو، لكه كه دا وخت اوږ دشو نودا سړى به دغه مونځ ادا كوى او كه اوږ دنه شونو ددې مونځ قضا به كوى امام زفر او امام شافعى فرمائيلى د چه په دې سړى باندې دا مونځ نه لازميږى ځكه ددې دواړوپه نزد دوجوب ادا لپاره حقيقت قدر شرط دې نه توهم د قدرت او د حقيقت قدرت لپاره، دومره قدر وخت موندل ضرورى دى، چه په هغې كښې مونځ ادا كړې شى او په مذكوره صورت كښې چونكه دومره قدرې وخت نه دې موندل شوې بلكه صرف دتحريمې مقدار وخت موندل شوې دې په دې وجه د قدرت

یعنی د شرط فوت کیو په وهج سره د سړي په دي مونځ مکلف کیږی نه او په ده باندي دا مونځ نه واجبیږی او کله چه په ده باندي دا مونځ واجب نه شو نو دهغي قضا هم نه واجبیږی د احنافو دلیل دا دي چه توهم قدر یعنی مقدار تحریمه. وخت اګرچه حقیقه دپوره مونځ ادا کولو ګنجائش نه لری لیکنْ د احتمال هم خارج د امکان نه نه دي چه الله تعالی نمر دهغي دګردش نه بند کړی او وخت اوږد کړی پس دي احتمال اعتبار کولو سره د وجوب اداء لپاره توهم قدر شرط ګرځولي شوي دي. او دا وئیل شوي دی چه که الله تعالی د خرق عاد په طور باندي وخت اوږ دکړی نو د سړی به دغه وخت کښ مونځ ادا کړی. او که داسي او نه کړي شو نو دهغي قضا واجبیږی او نمر دهغي د ګردش نه بندولو سره وخت اوږدول امر ممکن دي لکه کله چه سلیمن علیه السلام د سونو په معاینه کښ مشغول کیدو سره د هغه وخت مونځ وظیفه نه غفلت اوشو. نو وي فرمائیل ګوره دمال محبت زه د الله دیاد نه غافل کړم حتی چه د نمر پریو تو پوري ما خپله وظیفه ادا نه کړي شوه. پس کله چه سلیمان علیه السلام دي موقت عبادت یعنی دماذیګر فوت کیدو نه لا پرواه شو، نو حکم ئي ورکړو چه دا اسو نه واپس راولی کوم چه د الله دیاد نه غافل کیدو سبب جوړ شوي دی کله چه مذکوره آسونه راوستي شوي. نو په شدت غیرت او د محبت الهی په غلبه ئي د توري اختو سره دهغي ځتونه او پوندی پریکول شروع کړل دي لپاره چه د غفلت سبب هغه شان لری کړی چه هغه فی الجمله غفلت کفاره شی بیا الله تعالی د سلیمان علیه السلام په دعا سره نمر را واپس کړلو. تودي چه د مازیګر مونځ کوم چه فوت شوي وو هغه په خپل وخت باندي ادا کولو او الله داسونو په ځائي ورته هوا مسخر کړله ددي واقعي نه ثابته شوه چه امتداد دوقت ممکن دي، التـه دلته دا اعتراض، کیدي شی چه د سلیمان علیه السلام د واقعي نه د نمر واپس کیدل ثابتیږی حالانکه زمونږ کلام د نمر دګردش په ودریدو کښ دي، ددي وجې نه په دي موقع ددي واقعي ذکر کول قطعا مناسب نه دی، زمونږ د طرفه جواب دادي چه کله نمر واپس کو د الله په قدرت کښ دي، نو دنمر اودریدل هم دهغه دقدر نه بهر نه وی دغه شاندیو شع بن نون واقعه ده. چه یوشعبن نون د جمعي په ورځ د قطبیانو سره مقابله اوکړه مګر دپوره جنګ کولو باوجود د قرس غر فتح نه شو، حتی چه نمر ډوبیدو ته قریب شو. نو هغه نمر ته په خطاب کښ او فرمائیل چه ته په ډوبیدو باندي مامور ئي او زه د ډوبیدو نه مخکښ په قتال باندي مامور یم ځکه د خالی په ورځ او.شپې کښ د شریعت موسوی مطابق قتال حرام وو یوشع بن نن علیه السلام اووئیل "اللهم احبس الشمس علینا" اي الله زمونږ لپاره نمر اودروي د یوشع د دعا په نتیجه کښ د نمر ګردش بند شو. او نمر په هغه ځائي اودریدیو ترهغه پوري چه قوس غرئي فتح کړلو دا واقعه امام بخاري د ابوهریره رضی الله عنه نه روایت کړي ده بهرحال ددي واقعه نه هم دغر په خپل ځائي باندي 'ودریدل او دوقت اوږدیدل ثابت دی. دغه شان د سید الکونین رسول الثقلین صلی الله علیه وسلم واقعه. قاضی عیاض په شفاء کښ لیکلي ده. چه یوه ورځ په پیغمبر پاک باندي د وحی نزول کیدلو. او پیغمبر سر مبار د علی رضی الله عنه په غیږه کښ وو حضرت علی رضی الله عنه لا مونځ د مازیګر نه وو کړي چه نم په ډوبیدو شو دوحی کیفیت ختمیدو نه پس

پیغمبر پاک ﷺ او فرمائیل "اصلیت یا علي" علی رضی الله عنه تا مونځ کړي دي علی رضی الله عنه اوفرمائیل نا پیغمبر پاک ﷺ او فرمائیل "**الهم انه كان فی طاعتك و طاعة رسولك فرد عليه الشمس**" اي الله علی ستا او ستا درسول په طاعت کښ لګیدلي وو نو ددې په وج نمر را واپس کړي اسماء بنت عمیس اووئیل چه ما اولیدل چه نمر ډوب شوې وو با ما اولیدل چه د وبدونه پس نمر راوختلو او په غرو غرنواو زمکي په اوچتو حصو باندې په نظر راغلي دا اقعه په خیبر کښ راپیښه شوې وه غرض داچه دې واقعي نه هم دا امتداد د وخت ثبوت معلومیږی بهرحال په داسې تنګ وخت کښ چه په هغې کښ صرف د تحریمې ګنجائش وی. دتوهم قدرت د وجې نه د مکلف په حق کښ ادا مشروع کیږی مګر چونکه په دې تنګ وخت کښ دادا نه عجز ظاهر دې یعنی په دغه وخت کښ ادا کول په ظاهر کښ نا ممکن دی. په دې وجه وجوب ادا وجوب قضا طرف ته منتقل شوه. او په دې سړی باندې قضا اجب شوه لکه چه که چا دا اسمان د مس کولو قسم اوخوړو، او دائي اووئیل چه قسم په الله چه زه به اسمان له ګوتې وروړم نو دا یمین منعقد کیږی ځکه اسمان مس کول ممکن دی لکه د پیغمبر پاک ﷺ او عیسې علیه السلام د خرق عادت په طور باندې د اسمان مس کول واقع شوې دي او د جنیاتو په باره کښ خبر رورکولو سره الله فرمائیلیدی، "**وانا لمسنا السماء**" ددې امکان اود اسمان د مس کولو توهم د قدر د وجې نه یمین منعقد کیږی مګر اسمان مس کول عادتا محال دی پسې وجه حالف په ظاهر کښ د اسمان د مس کولونه عاجز دې، او دې ظهور عجز په وجه په فوری طور باندې حانثیږی او دحانث کیدو په وجه په ده باندې کفاره واجبیږی فاضل مصنف وئیلی دی چه د توهم قدرت اعتبار کول د هغه سړی نظیر دې چه په هغه سړی باندې د مونځ وخت نا ځاپې داخل شو او هغه سړی په سفر کښ دې، او اوبه نه موندو د وجې دا اوبو په استعمال باندې قادر هم نه دي مګر په طریقه د کرامت دا خبره ممکن ده چه الله تعالی اوبه پیدا کړی لکه چه په یوه موقعه باندې د رسول الله ﷺ د ګوتو نه اوبه راؤوتلې او ابوتراب په زمکه باندې پښه اوه هله نور زمکې نه دا اوبو یوه چینه راوخوټ کیدله. بهرحال ددې مسافر سره اګرچه اوبه حقیقه موجود نه دی، لیکن په طریقه د کرامت داوبو موجو دیدو او دهغې په استعمال باندې د قادریدو امکان او وهم ضرور شته پس ددغه امکان او د توهم قدرت اعتبارولو سره دې مسافر طرف ته اولا د اصل یعنی د وضوء خطاب "**فاغسلوا جوهكم**" متوجه کیږی اوپه ده باندې اودس کول واجب کیږی مګر عادتا د کرامت په طور باندې اوبو موجود دیدل چونکه محال دی دې وجه دا مسافر په ناڅاپی عجز د وجې نه مذکوره خطاب اصل یعن داوبو او وضوئ نه دهغې خلیفه یعنی خاوري او تیمم طرف ته منتقل کیږی اپه دې مسافر باد تیمم کول واجب کیږی پس لکه څنګه چه په دې مسئله کښ د وجدان ماء امکان او دتوهم قدرت اعتبار کولو سره مسافر طرف ته اولا د اصل ضوئ خطاب متوجه شوې دې دغه شان په مذکوره مسئله کښ د وخت داوږدکیدو امکان او دقدرت د توهم اعتبار کولو سره په مکلف باندې اداء واجب شوې ده.

....

د قدرت میسره بیان

وَمِنَ الْاَدَاءِ مَالاَ یَجِبُ اِلاَ بِقُدْرَةٍ مُیَسِّرَةٍ لِلْاَدَاءِ وَهِیَ زَائِدَةٌ عَلٰی لْاُوْ لٰـی بِدَرَجَةٍ وَفَرَقُ مَابَیْنَهُمَا اَنَّ بِاالثَّانِیَةِ یَتَغَیَّرُ صِفَةِ الْوَاجِبُ فَیَصِیْرُ سَمْحًا سَهْلاً فَیَشْتَرِطُ دَوَامُهَا لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ لِاَنَّ الْحَقَّ مَتٰی وَجَبَ بِصِفَةٍ لاَیَبْقٰی وَاجِبًا اِلاَ بِتِلْكَ الصِّفَةِ

ترجمه: اود اداء نه یوه ادا هغه ده. چه صرف په داسې قدرت سره واجبه کیږي کوم قدرت چه اداء اسانو نکي وو، او دا قدرت یوه درجه په اولنی قسم باندې زائد دې، او دې دواړو په مینځ کښ فرق ادې چه په دویم قدرت سره د واجبو صفت مغیر کیږي او واجب آسان او سهل کیږي پس د قدرت میسره دوام د بقاء وجب لپاره شرط وی، ځکه حق واجب کله چه په کوم صفت سره واجب شي نو هغه واجب نه پاتی کیږي مگر ده دغې صفت سره.

تشریح: مخکښ بیان شوي ووچه د قدرت دوه اقسام دی قدرت ممکنه او قدرت میسره او داهم بان وی وچه قدر ممکنه د وجوب ادا د پاره شرط دې نه د جوب قضا لپاره دلته هن مصنف فرمائیلی دی چه بعض ادا داسې وی، چه د هغې لپاره قدرت میسره شرط دې، قدر ممکنه کافی نه دي یعنی که قدررت میسره اوموندې شو، نو ادا واجبیږي کنه ادا نه واجبیږي او د قدرت ممکنه او میسره په مفهوم کښ فرق دادې چه قدر ت میسره د قدرت ممکنه نه یوه درجه غټه وی، ځکه چه قدرت ممکنه سره دمامور به دادا کولو صرف امکان ثابتیږي اسانی او یسرنه ثابیتیږي اوپه قدرت میسره سره امکان او یسر دواړه ثابتیږي یعنی په قدر میسره د مامور به ادائیگی ممکن کیدل هم ثابتیږي او دهغې ادائیگی کښ اسانی او سهولت هم پیدا کیږي قدرت میسره بالعموم د عبادات مالیه لپاره شرط وی ځکه د مال د محبوب کیدو د وجې نه په انسان باندې د مال اداء کول گرانیږي لکه په عوامو کښ مشهور ده "ځرمن دي لاړه شی خو چابک دې نه ځی" یعنی انسان ځان ورکولو ته تیاریږي خو مال ورکولو ته نه تیاریږي پس کله چه د عبادات مالیه ادا کول په نفس باندې شاق دی، نو دهغې کلفت لرې کولو د پاره قدر میسره شرط گرځولې شوې دې، داخیال ساته چه د میسره مطلب دهر گز نه دې چه مامور به مخکښ گرانه وه، بیا دهغې نه پس الله آسانه کړه بلکه مطلب دادې چه الله تعالی هغه دابتداء نه په آسان او سهولت سره واجب کړې ده او دا بالکل داسې ده لک خوک اووائی "ضیق فم الرکیه" یعنی دکوهی خوله تنګه کړه، ددې مطلب دانه وی، چه د کوهی خوله مخکښ کلا و وه روسته ئې تنګه کړه بلکه دهغې مطلب دادې چه دابتداء نه ئ دکوهی خوله تنګه جوړه کړه ده د **وفرق ما بینهما**...... **الخ**، نه مصنف ددواړو قدر تونو د حکم په مینځ کښ فرق بیانولو سره اوئیل چه د قدرت میسره نه واجب صفت عسر گرانی او امکان نه یسر او آسان طرف ته متغیر کیږي یعن قدرت میسره نه بغیر به واجب په صفت د یسر سره موصوف وی او قدرت میسره سره په صفت د یسر سره موصوف

وی، اوکله چه داسې ده. نو واجب په قدرت میسره سره په مکلف باندې آسان او سهل کیږی او د قدرت ممکنه په صورت کښ د عسر له یسر طرف ته تغیر نه واقع کیږی بلکه دهغې نه صرف اصل وجوب ثابتیږی او دبقاء واجب لپاره دهغی دوام هم شرط نه دې دکتاب مصنف وئیلی دی چه داجب بقاء لپاره د قدرت میسره دوام شرط دې. یعنی ترڅو چه قدرت میسره باقی پاتی وی، واجب به بقی پاتې کیږی او کله چه قدرت میسره منتفی شی، نو واجب به هم منتفی کیږی او ددې دلیل دادې چه مذکوره واجب په صفت د یسر سره ثابت شوې دی پس که قدرت منتفی شو او واجب باقی پاتې شو، نو صفت یسر د عسر نه بدلیږی یعنی کومه مامور به او واجب چه په آسانی سره ئې ادا کول واجب شوې وو دا په مشقت اوګرانئ سره اداء کول راځی حالانکه داخو د شرع د حکمت نه خلاف ده. دې دلیل له مصنف په خپل انداز کښ داشان فرمائیلی دې چه که حق یعنی واجب په کوم صفت سره واجب شی، نو هغه واجب دهغې صفت سره باقی پاتې کیږی. دهغې نه بغیر باندې نه پاتې کیږی ځکه کله چه واجب په دې صفت سره مشروع شوې دې نو ددې واجبو دبقاء لپاره ددې صفت باقی پاتی کیدل ضروری دی، بهرحال داخبره ثابته شوه، چه دواجبو لپاره قدرت میسره دوام شرط دې.

وَلِهٰذَا قُلْنَا بِاَنَّهُ يَسْقُطُ الزَّكٰوةُ بِهَلاَكِ النِّصَابِ وَالْعُشْرُ بِهَلاَكِ الْخَارِجِ وَالْخَرَاجُ إِذَا اِصْطَلَمَ الزَّعَ آفَةٌ لِاَنَّ الشَّرْعَ اَوْجَبَ الْاَدَاءَ بِصِفَةٍ وَالْخِرَاجُ إِذَا اِصْطَلَمَ الزَّرْعُ آفَةٌ لِاَنَّ الشَّرْعَ اَوْجَبَ الْاَدَاءَ بِصِفَةِ الْيُسْرِ اَلاَ تَرٰى اَنَّهُ خَصَّ الزَّكٰوةَ بِالْمَالِ النَّامِي الْحَوْلِي وَالْعُشْرَ بِالْخَارِجِ حَقِيْقَةً وَالْخِرَاجَ بِالتَّمَكُّنِ مِنْ الزِّرَاعَةِ

ترجمه: او ددې وجه نه مونږ وئیلی دی، چه د نصاب په هلاک کیدو سره زکوة ساقطیږی او پیداوار په هل کیدو سره عشر ساقطیږی او کله چی څه آفت ذراعت هلاک کیږی نو خراج ساقطیږی ځکه شریعت په صفت یسر سره ادا واجب کړې ده ایا ته نه ګورې چه زکوة ئې په مال نامي حولی سره خاص کړې دې او عشر ئې په حقیقی پیداوار سره او خراج له ئې په ذراعت باندې په قادریدو سره خاص کړې دې.

تشریح: مصنف په سابق باندې متفرع کولو سره او فرمائیل چه کوم واجب لپاره چه قدرت میسره شرط دې، ددې واجب د قاء لپاره چونکه د قدرت میسره دوام شرط دې په دې وجه علماؤء احنافو وئیلی دی چه دحولان حول نه پس او زکوة داداء کولو نه مخکښ که مال نصاب هلاک شو نو دهغه د ذمې نه زکوة ساقطیږی ګرچه د امام شافعی په نزد زکوة نه ساقطیږی همدغه شان که پیداوار هلاک شو نو عشر ساقطیږی او کله چه کم آسمانی آفت ذراعت هلاک کړو نو خراج ساقطیږی په دې دلیل دادې چه د مذکوره دریو څیزونه په هر یو کښ ادا کول په صفت د یسر سره واجب شوې دی په دې طور باندې چه د زکوة واجب کولو لپاره دداسې مال د نصاب مالک کیدل ضروری. ګرڅولې شوې دی کم مال چه د حاجات

اصلیه او قرضه و غیر نه فارغ وی او ددې مال د نامی کید شرط لړول شوې دې او حولان حول شرط ګرځولي شوي دي. پس مالک د نصاب کیدل قدر ممکنه دې او دنما او حولان حول شرط لړل یسر د پاره دی. یعنی د نصاب په مالک کیدو سره قدرت ممکنه ثابتیږی غرض داچه زکوة په صفت د یسر سره واجب شوي دي. همدغه شان دعشر د واجبولو لپاره حقیقی پیداوار شرط ګرځول قدر ممکنه خوپه نفس ذراعت سره هم ثابتیږی یعنی د عشر په باره کښ داندی وئیل و چه دچا سره عشری زمکه وی. دهغه په دې زمکه کښ ذراعت اوکړی نوپه ده باندې عشر واجبیږی برابره ده چه په زمکه کښ پیدا وی، یا پیدا نه وی. بلکه دا وئیل شوې دی چه په زمکه کښ د ذراعت کولو او ذراعت په نتیجه کښ حقیقه پیداوار وی که نو ددې نه لسمه حصه واجبیږی او نهه حصې ده سره پاتی کیږی او دا شرط لړول لا شبه د یسر د ثابتولو لپاره ی. غرض داچه عشرهم په صفت د یسرسره واجب شوي ددغه شان دخراج د واجبولو لپاره په ذراعت باندې د قادریدو و شرط لړول یعنی د باران کیدو. الات د حرث موجود یدو او زمکې دنه بنوره کیدو شرط لړول قدر میسره ې، ګینی قدر ممکنه و صف د خراجی زمکې په مالک کیدو سره هم ثابتیږی برابره خبره ده چه په ذراعت باندې قادر ی یا نه وی بهرحال مذکره ددې عبادات مالیه کښ د وجوب ادا لپاره قدرت میسره شرط دې او ددې درې ونه هر یو به په صفت د یسر ره ثابت دې او د اخبره مخکښ تیره شوې ده چه دواجبود بقاء لپاره د قدرت میسره دوام شرط دې لهذا ترڅو پورې چه قدرة میسره موجود پاتې وی،

واجب به باقی پاتې کیږی او کله چه قدرت میسره منتفی شی، نو واجبه منتفی کیږی پس کله چه د حولان حول نه پس د ذکوۀ دادا نه مخکښ پوره مال نصاب هلاک شو نو قدت میسره منتفی شو، او کله چه قدرت میسره منتفی شو، نو واجب هم منتفی شو. یعنی د زکوة ادائیګی دده دذمې نه ساقطه شوه، ځکه چه که مال نصاب د ضائع کیدوباوجود د زکوة وجوب ادا باقی پاتې شی نو د واجب زکوة صفت د یسر په عسر سره تبدیلیږی حالانکه دا خبره خلاف مشروع ده حاصل داچه د حولان حول نه پس د مال نصاب په هلاک کیدو سره زکوة ساقطیږی دغه شان که پوره مال نصاب هلاک هن شو بلکه دهغې پووه حصه هلاک شوه نو د هلاک شوې مال د زکوة اقطیږی او باقیمانه ده حصه زکوة باقی پات کیږی ځکه کومه حصه مال چه هلاکه شوه، په هغې کښ یسر منتفی شو، او کومه حصه چه باقی ده په هغې کښ یسرهم باقی دې لهذاپه کوم قدرې مال کښ چه یسر منتفی کیږی دهغه زکوة هم منتفی کیږی اوپه کومه اندازه چه یسر باقی ده په هغه اندازه باندی زکوة هم پاتې وه داخبره چه په دې صورت کښ په دنیا او آخرت کښ زکوة ساقطیږی یا صرف په دنیا کښ نو په دې باره کښ د بعض حضراتو خیال دې چه په دینان او اخرت دواړو کښی ساقط کیږی او دبعض خیال دی چه صرف ددنیا په احکامو کښ ساقطیږی ګینی داخرت په لحاظ سره ګنهګاریږی او په دی باندې مواخذه کیږی د امام شافعی دلیل دادې چه دحولان حول نه پس په اداء د زکوة باندې د قادریدو د وجې نه په ده باندې د زکوة وجوب اداء ثابت شوه او ثابت شوې

ځیزونه ساقطیږی لهذا ده د ذمي نه زکوة نه ساقطیږی که د حولان حول نه مخکښ مال نصاب هلاک شو نو بالاتفاق د زکوة اداء نه واجبیږ. ځکه حولوان حول دوجوب ادا د زکوة لپاره شرط دي او د شرط په منتف کیدو سره مشرو منتفي کیږی لهذا د حولان حول په منتفي کیدو ر وجوب ادائي زکوة منتفي کیږی او که د حولان حول نه پس د اداء زکوة نه مخکښ دصاحب نصاب مال دنصاب هلاك کړو نو په دی صورت کښی د علماؤء احنافو په نزد باندی هم زکوة نساقطیږی بلکه دهغه په ذمه باقی پاتي وی. ځکه په دي صورت کښ صاحب نصاب مال نصاب هلاک کو لو سره سره مستحق زکوة یعنی دفقیر په حق کښی ظلم کړی پس ددی ظلم پیش نظر په صاحب دنصاب باندی زجرا زکوة باقی پاتي شو. دغه شان کله چه د عشری زمکي پیداوار پوره په پوره هلاک شو نو عشر ساقطیږی اوکه پیداوار څه هلاکه وه نود هلاک شوي عشر ساقطیږی او د باقی مانه ده عشر باقی پاتي کیږی ځکه عشرهم په صفت د یسر واجب دي لهذا پیداوار هلاکیدو باوجود که عشر واجب شو. نو د عشر صفت یسر په عسر سره بدلیږی ا داخبره خلاف مشروع ده. پس داخبره ثابته شوه چه د عشر قدرت میسره د فوت کیدو سره عشر نه واجبیږی همدغه شان که د خراج قدرت میسره فوت شریعنی باران اونه شو، یا دیتی آلات موجود نوی اویا زمکه صالحه نوی نو خراج نه واجبیږی ځکه چه خراج دزمکی له ذان سره متعلق نه وی بلکه په ذراعت باندي قادریدو سره متعلق دی او په ذراعت باندي قدرت هغه وخت وی، کله چه قدرت میسره حاصل و. یعنی باران وی آلات د حرث موجود وی او په زمکه کښ شوره نه وی پس د قدرت میسره نه حاصلیدو باوجود که خراج واجب شی نو د خراج صفت یسر په عسر سره تبدیلږی او داخبره خلاف مشروع ده لهذا د قدرت میسره نه حاصلیدو په صورت کښ خراج نه واجبیږی.

وَلِهٰذَا قُلْنَااِنَّ الْحَانِثَ فِى الْيَمِيْنِ اِذَا ذَهَبَ مَالُهُ كَفَّرَ بِالصَّوْمِ لِاَنَّ التَّخِيِيْرَ فِى اَنْوَاعِ التَّكْفِيْرِ بِالْمَالِ وَالنَّقْلَ عَنْهُ اِلٰى الصَّوْمِ لِلْعُجْزِ فِى الْحَالِ مَعَ تَوَهُّمِ الْقُدْرَةِ فِيْمَا يَسْتَقْبِلُ تَيْسِيْرًا لِلْاَدَاءِ فَكَانَ مِنْ قَبِيْلِ الزَّ كٰوةِ اِلاَ اَنَّ الْمَالَ هٰهُنَا غَيْرُ عَيْنٍ فَاَى مَالٍ اَصَابَهُ مِنْ بَعْدُ دَامَتْ بِهِ الْقُدْرَةُ وَلِهٰذَا سَاوَى الْاِسْتِهْلاَكُ الْهِلاَكَ هٰهُنَا لِاِنْعِدَامِ التَّعَدِى عَلٰى مَحَلٍ مَشْغُوْلٍ بِحَقِّ الْغَيْرِ

ترجمه: اوپه دي وجه مونږ وئیلی دی چه په یمین کښ حانث کیدونکي کله چه دهغه مال ضائع شي، نو هغه به روژو سره کفاره ادا کوی ځکه دکفاري بالمال په انواعو کښ تخییر اوپه راتلونکي زمانه کښ د توهم قدرت باوجود فی الحال عاجز کیدو په وجه کفاري بالمال نه روژي وطرف ته منتقل کیدل د اداء آسانول دی. پس کفاره بالمال زکوة د قبیلي نه ده مګر داچه دلته مال غیر معین دي لهذا د حنث او د عجز نه پس کوم مال چه ده ته رسیږی په هغي سره قدرت حالیږی او دي وجه نه دلته هلاکول د هلاک کیدو و مساوی کیږی ځکه تعدی په اسې محل پوري معدوم ده، کوم چه د بل د ق سره مشغول وی.

تشريح: مصنف د کتاب وئيلي دي، چه د بقاء واجب لپاره چونکه د قدرت ميسره بقاء شرط ده په دې وجه مونږ وايو چه که څه داسې سړی چه دهغه لپاره د کفاره بالمال قدرت وی. او هغه په خپل قسم کښې حانث شي، او د حانث کيدونه پس دده ټول مال ضائع شي. نو هغه به په روژو سره کفاره ادا کی ځکه کفاره بالمال قدرت ميسره سره واجبيږی او مخکښې تير شو چه بقاء واجب لپاره د قدرت ميسره بقاء شرط ده لهذا اجب يعنی د کفارې بالمال بقاء لپاره داخبره ضروری ده چه هغه سړی په مل باندې قادر وی ليکن د حانثيدونه پس دده ټول مال هلاک و، نو دده قدرت ميسره يعنی قدرت علی المال منتفي شو، او قدرت علی المال منتفي کيو سره واجب يعنی کفاره بالمال منتفي شوه او کله چه کفاره بالمال منتفي شوه نو په دې سړی باندې په مال سره کفاره ادا کول نه واجبيږی بلکه په روژې سره ادا کول واجبيږی پاتې شوه داخبره چه کاره بالمال د قدرت ميسره سره واجبيږی په دې باندې دليل څه دې نو په دې باندې مصنف دوه دليلونه بيان کړې دی اولنې دليل دلان التخيير سره او دويم دليل په والنقل عنه سره د اولنی دليل حاصل دادې چه د کفارې بالمال انواع ثلث اعتاق، اطعام کسوة)په مينځ کښې اله تعالی اختيار ورکړې دې لکه چه ارشاد دې "**فکفاره اطعام عشرۀ ساکين من اوسط ما تطعمون اهليکم او کسوتهم او تحرير رقبت**" نو د يمين کفاره خوراک ورکول دی، لس مسکينانو ته د اوسطې درجې خوراک کوم چه تاسوئې ورکوی خپل کور والا ته يا کپړې وراغوستل دی لس محتاجانو ته يا يوه رقبه ازادول، او اختيار د يسر او آسانی دليل دې، ځکه د اختيار ورکولو مطلب دا وی چه کم آسن او سهل وی، هغه دا کړی لکه مسافر ته د روژې او افطار تر مينځه اختيار ورکړې شوې دې که چرته يو څيز په متعين طور باندې واجب کړې شی نو د هغې ادا کول شاق و، لکه چه په مقيم باندې خاص طور سره روژه واجب ده، بهرحال کله چه د کفارې بالمال په انواع ثلتو کښې اختيار ورکړې شودې او اختيار د يسر دليل دی نو ثابته شوه چه کفاره بالمال په قدرت ميسره ره واجب ده، دلته دا اشکال کيدې شی چه که تخيير (اختيار ورکول د يسر دليل کې) نو صدقة الفطوهم په قدرت ميسره سره واجيدل پکار دی ځکه په صدقه الفطر کښې هم ديو څو څيزونو مينځه اختيار ورکړې شوې دې لکه ئيل شوی دی چه په صدقه افطر کښې نصف صاع غنم ادا کړی يا نصف صاع مويز کړی يا يو صاع وربشې يا يو صاع چوهارې ادا کړی حالانکه صدقه الفطر په قدر ممکنه سره واجب ده نه په قدرت ميسره سره.

ددې جواب دادې چه په عبارت کښې د تخيير نه مراد مطلق تخيير نه دې بلکه تخيير کامل مراد دې او تخيير کامل دادې چه په صورت او معنی دواړه کښې تخيير وی، په دې طور باندې چه ديو څو امور و ترمينځه صورت هم تفاوت وی، او په ماليت کښې هم تفاوت وی. لکه د کفارې بالمال په انواعو کښې اعتاق اطعام، کسوۀ، صورت هم تفاوت دې او دهغې په ماليت کښې هم تفاوت دې، او مطلق تخيير دادې چه په صورت کی تخير وی، مګر په معن کښې تخير نه وی لکه په صدقه الفطر کښې نصف صاع غنم، نصف صاع مويز، يو صاع وربشې او يو صاع چوهاره دی، چه په د کښې صورت خو تفاوت دې مګر ددې په ماليت

کښې تفاوت نشته بلکه په عهد رسالت کښې ددې څيز نو ماليت قريب قريب وو غرض دا چه هر کله چه دلته د تخييرنه مراد تخيير کامل دې نو د يسر دليل تخيير کامل وی نه مطلق تخيير او تخيير کامل صرف د کفارې بالمال په انواعو کښې موندل کيږی د صدقه الفطر په انواعو کښې نه موندل کيږی او کله چه داسې ده نو کفاره بالمال په قدرت ميسره سره واجبيږی.

صدقة الفطر په قدرت ميسره سره نه واجبيږی د کفارې بالمال په قدرت ميسره سره په واجبيد و باندې د دويم دليل حاصل دادې چه که يو سړی د کفارې بالمال نه عاجز وی يعنې مال سره د کفارې ادا کولو طاقت نلری نو دفوری او حالی عجز معتبرولو سره د کفارې حکم د مال نه روږې د طرف ته منتقل کيږی يعنې د ا سړی په ځائې د مال سره د کفارې اداء کولو روژې سره کفاره ادا کوی حالانکه په راتلونکې زمانه کښې په مال سره د کفارې ادا کولو امکان او وهم په دستور سره موجود دې يعنې دا امکان موجود دې چه دا سړی په راتلو نکی وخت کښې په مال باندې قادر شی پس په رالتونکې زمانه کښې امکان قدرت او توهم قدرت باوجود د فوری اوحالی عجز اعتبار کولو سره په کفارې بالمال سره روژو طرف ته د حکم منتقل کول په مکلف باندې آسانی او سهولت پيدا کولو لپاره دې ګينی که امکان قدرت او توهم اعتبار وکړی شی په مال سره کفاره اداء کړی شی او حکم روژو طرف ته نه منتقل کيدل نو د مکلف لپاره ګرانيدله بهرحال په راتلونکې زمانه کښې د قدرت د توهم اوجود د حالی او فوری عجز د وجې نه د کفارې بالمال نه روژو طرف ته د حکم منتقل کيدل د يسر دليل دې او د اخبره ثابته ده، چه کفاره بالمال په قدرت ميسره سره واجب ده، او کله چه د مذکوره دواړو دليلولونه داخبره ثابته شوه چه کفاره بالمال په قدرت ميسره سره واجب شوې ده، نو کفاره بالمال د زکوة د قبيلې نه شوه يعنې لکه څنګه چه د زکوة د بقاء پاره د قدرت ميسره بقاء شرط ده او د حولان حول نه پس د مال نصاب په هلاک کيدو سره زکوة ساقطيږی دغه شان د کفارې بالمال د بقاء لپاره د درت ميسره بقاء شرط وی او دحانث کيدو نه پس د مال په هلاک کيدو سره کفاره بالمال ساقطيږی او د کفارې حکم روژو طرف ته منتقل کيږی الا ان المال ههنا غير معين نه ديو سو ال جواب دې.

سوال دا دې، چه تاپه سابق کښې کفارې بالمال د زکوة د قبيلې نه ګرځولې ده او فرمائيلی د چه لکه څنګه د حولان حول نه پس د مال نصاب په هلاک کيدو سره زکوة ساقطيږی دغه شان د حانث کيدونه پس د مال په هلاک کيو سره کفاره بالمال ساقطيږی او کفارې حکم روژو طرف ته منتقل کيږ ی پس که داخبره درست شی او کفاره بالمال د زکوة نظير شی نو دمال هلاک کيدونه پس دبل مال په حاصليد باندې کفاره بالمال دوباره واجب کيدل نه وی پکار لکه چه زکوة دو باره نه واجبيږی حالانکه ته د کفارې بالمال د وجوب دا عادې قائل ئې ددې تفصيل دادې چه د حولان حول نه پس د مال نصاب د هلاک کيدود وجې نه که زکوة ساقط شو او بيا هغه دمال نصاب نه علاوه بل مال حاصل شو نوپه دې سړی باندې ددې بل مال نه دوباره زکوة نه واجبيږی دغه شان د حالف د حانث کيدونه پس که د حالف ټول مال ضائع شو او کفاره بالمال ساقط شوه او بيا ده ته بل مال حاصل شو. نو ددې بل مال نه کفارې بالمال

دوباره واجبیدل نه وو پکار حالانکه ستا په نزد ددې بل مال نه کفار بالمال دوباره واجبيږي
ددې جواب دادې چه کفاره بالمال اګرچه د زکوة نظير دې ليکن دې باوجود ددې دواړو په
مینځ کښې فرق دې ځکه زکوة په مال معين پورې متعلق وي ځکه د وجوب زکوة په سلسله
کښې شریعت په زکوة باندې دقادر يدو اعتبار دهغه مال د وجې نه کړې دې د کوم مال په
وجه چه زوة واجب شوې دې دروسته حاصليدونکې بل کوم مال د وجې نه اعتبار نه دې کړې
شوې پس د کوم مال د وجې نه چه کوة واجبيږي کله چه دهغې د وجې نه د قدرت اعتبار
شودې نو ددې مال په هلاک کيدو سره چونکه قدرت ساقطيږي او قدرت ساقط کيدو د
وجې نه واجب ساقطيږي په دې وجه ددې مال په هلاک کيدو سره زکوة ساقطيږي او دمال
اخر په حاصليدو سره په ده باندې دوباره زکوة نه واجبيږي البته په دې مال آخر باندې چه کله
حولان حول راشي نو په هغې کښې يقينا زکوة واجبيږي ددې په خلاف کفاره بالمال ده چه
کفاره بالمال ديو معين مال سره متعلق نه وي بلکه د مطلق مال سره متعلق وي او کله چه دا
شي ده نو هغه مال کم چه د حنث په وخت کښې موجود وو او هغه مال کوم چه روسته حاصل
شوې دې دواړه برابر دي چه کوم مال هم حاصليږي دهغې په وجه سره ددة لپاره په کفاره
بالمال باندې قدرت ثابتيږي او کله چه د مال آخر په حاصليدو سره په کفاره بالمال باندې
قدرت ثابتيږي نو دمال آخر حاصليدونه پس هم په ده باندې کفاره بالمال واجبيږي فرق ده ته
دغه شان هم بيانولې شي چه الله تعالى مال نصاب د زکوة ظرف جوړ کړې دې لکه ارشاددې
"وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم" او پيغمبر پاک ﷺ فرمائيلي: "في خمس
من الابل.. الخ" او دظرف په فوت کيدو مظروف فوت کيږي لهذا دمال نصاب په فوت کيدو
سره نه زکوة فوت کيږي او پاتې شو دوستو حاصليدونکې مال نو چونکه هغه د زکوة ظرف
نه دې په دې وجه هلاک شوې مال زکوة ددې دويم مال نه نه واجبيږي او پاتې شوه کفاره
بالمال نو دهغې لپاره چونکه هيڅ مال معين نه وي بلکه کفاره د حانث کيدونکي سړي په
ذمه کښې ثابتيږي په دې وجه ددې لپاره هيڅ مال ظرف نکيږي نه او کله چه داسې ده نو د
زکوة او کفاره بالمال ترمينځه فرق واضح شو او کله چه ددواړوي ترمينځه فرق ثابت شو نو
يو په بل باندې قياس کول صحيح نه دي مصنف د حسامي وائي چه په کفاره بالمال کښې
چونکه مال معين کيږي نه په دې وجه په کفاره ساقط کدو کښې دمال هلاک کيدل او دمال
هلاک کول دواړه برابر دي يعني لکه څنګه چه دمال هلاک کيدو سره کفاره سا قطيږي او د
کفارې حکم روزې طرف ته منتقل کيږ دغه شان مال هلاک کولو په صورت کښې هم کفاره
ساقيږي او دکفارې حکم روژو ته منتقل کيږي حالانکه دمال نصاب په هلاکولو زکوة نه
ساقطيږي بلک زجرا د زکوة وجوب باقي پاتي کيږي وجه د فرق داده چه په زکوة کښې
وجوب زکوة لپاره چونکه مال متعين و په دې وجه مال له هلاکول په داسې محل باندې
تعدي کيږي کوم محل چه دبل يعني د فقير د حق سره مشغول دې يعني دمال په هلاکولو
سره دد په فقير باندې تعدي او ظلم کړيې او کله چه مال نصاب هلاکول په محل باندې تعدي
ده. نو په تعدي باندې د زجر او توبيخ کولود پاره په ده بان زکوة واجبيږي او په وجوب د

کفاره کښې چونکه مال متعین نه دې دې وجه نه په دې صورت کښې د مال په هلاک کولو سره په کوم داسې محل باندې تعدی نه کیږي کوم محل چه د بل په حق سره مشغولدې او کله چه په دې صورت کښې تعدی او نه منل شوه نو په تعدی باندې زجر کولو سره په ده باندې کفاره بالمال هم نه واجبیږي

وَاَمَّا الْحَجُّ فَالشَّرْطُ فِيْهِ الْمُمَكِّنَةُ مِنَ السَّفَرِ الْمُعْتَادِ بِرَاحِلَةٍ وَزَادٍ وَالْيُسْرُ لاَ يَقَعُ اِلاَّ بِخَدَمٍ وَ اَعْوَانٍ وَمَرَاكِبَ وَلَيْسَ ذٰلِكَ بِشَرْطٍ بِالْاِجْمَاعِ فَلِذٰ لِكَ فَلَمْ يَكُنْ شَرْطًا لِدَوَامِ الْوَاجِبِ وَكَذٰلِكَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ لَمْ تَجِبْ بِصِفَةِ الْيُسْرِ بَلْ بِشَرْطِ الْقُدْرَةِ وَهُوَ الْغِنَاءُ لِيَصِيْرَ الْمَوْصُوْفُ بِهِ اَهْلاً لِلْاِغْنَاءِ اَلاَ تَرٰى اَنَّهُ يَجِبُ بِثِيَابِ الْبِذْ لَةِ وَلاَ يَقَعُ بِهَا الْيُسْرُ لِاَنَّهَا لَيْسَتْ بِنَامِيَةٍ فَلَمْ يَكُنِ الْبَقَاءُ مُفْتَقِرًا اِلٰى دَوَامِ شَرْطِ الْوُجُوْبِ

ترجمه: او هر چه حج دې نو په هغه کښې داسې قدرت شرط دې، چه زاد و راحلې سره په سفر معتاد باندې قدرت جوړيدلو والا وی او یسر نه واقع کیږی مگر دیو څو خادمانو څو مددگارانو او یو څو سورلو سره او دا یسر بالاجماع شرط نه دې په دې وجه به ددی دوام د واجبولو دپار شرط نه وی او دغه شان صدقه الفطر په صفت یسر سره نه واجبیږی بلکه د قدرت یعنی دغناء په شرط سره واجبیږی دې لپاره چه هغه خص کم چه په دې غناء سره موصوف وی دبل د غنی کولو اهل شی آیا ته نه گوري چه صدقة الفطر د استعمال د کپړو د وجې نه واجبیږی حالانکه په دې سره یسر نه واقع کیږی ځکه ثیاب بذله نامه نه وی پس د صدقه الفطر د وجوب بقاء د شرط وجوب دوام ته محتاجه کیږی نه

تشریح: د قدرت میسره او قدرت ممکنه فرق کولو سره مصنف او فرمائیل چه د قدرت میسره دوام بقاء اجب لپاره شرط ې، لکه چه زکوة عشر خراج او په کفاره بالمال کښې د قدرت میسره دوام شرط دې، لیکن د بقاء واجب لپاره د قدرت ممکنه دوام شرط نه دې لکه چه حج او صدقه الفطر دواړه په قدرت ممکنه سره واجبیږی دا مصنف فرمائیلی دی چه په حج کښې قدرت ممکنه شرط دې، قدرت میسره شرط نه دې او قدرت ممکنه دادې چه سړی سره دیې سورلی نظم وی او په لاره کښې دخوراک څکاک او نور ضروریا تو نظم وی ځکه که انسان سره زاد او راحله وی نو هغه عادتا په سفر باندې قادر وی او قدرت میسره دادې چه یو څو خادمان وی څو ممدگار وی څو سورلی وی او نبه خوراک څکاک پاره سامان وی او په د باندې د ټولو اتفاق دې چه د وجوب حج د پاره قدرت میسره شرط نه دې بلکه صرف قدرت ممکنه شر دې و د قدرت ممکنه دوام چونکه د بقائې واجب لپاره شرط نه دې په دې وجه قدر تممکنه یعنی په زاد او راحله با د قادر یدو دوام دحج لپاره شرط نه دې لکه که یو سړی د حاجیانو د قافلې د خروج په وخت دزاد او راحلې مالک و مگر قافلې سره نه وی وتلې او بیاورسته هغه زاد او راحله چه دهغې مالک و هغه هلاک شول نو حج دهغه د ذم نه نه

ساقطیږي بلکه واجب پاتي کیږي او دحج دنه کولو په وجه ګنهګاریږي بهرحال داخبره ثابته شوه چه د بقاء واجب لپاره قدرت ممکنه دوام شرط نه دي همدغه شان صدقه الفطر په قدر میسره سره نه واجبیږي بلکه په قدرت ممکنه سره واجبیږي یعنی صدقه الفطر د وجوب لپاره قدرت ممکنه شرط دي قدرت میسره سره نه دي او قدرت ممکنه غناء شرعي یعني مطلقا دمال نصاب مالک کیدل ی، برابره ده چه هغه مال نامی وی یا غیر نامی وی لیکن دا غناء یسر نه دي ځکه یسر په داسي مال سره حاصلیږي چه مال نامی و دي لپاره چه صدقه الفطر دهغه مال د نفع نه ادا شی حالانکه د وجوب صدقه الفطر لپاره د مال نصاب نامی کیدل شرط نه دی داوجه وه چه صدقه الفطر واجب کولو لپاره حولان حول شرط نه دي ګرځولي شوي بلکه که یو سړی د عید الفطر په شبه کښ د صبح صادق نه مخکښ د نصاب مالك شی ، نو په هغه هم صدقه الفطر واجبیږي غرض داچه مطلقا د مال نصاب مالک کیدل یعنی د غناء حاصلیدل قدرت ممکنه دي نه قدرت میسره او د صدقه الفطر واجبیدلو لپاره دا شرط دي لهذا ادا خبره ثابته شوه چه د وجوب صدقه الفطر لپاره قدرت ممکنه شرط دي پاتي وه داخبره چه د جوب صدقه الفطر لپاره قدرت ممکنه یعنی غناء ولي شرط ګرځولي شوي دي نو ددي یوه وجه خو داده چه خاري و مسلم د روایت مطالبق رسول الله ﷺ فرمائیلي دی "خیر الصدقه ما کا عن ظهر غني"یعني بهتر ینه صدقه هغه ده چه په غنی باندي واجب وی،ددي حدیث نه معلومیږ چه د وجوب صدقه الفطر لپاره په مکلف کښ د صفت غناء اعتبار کول ضروری دی، دویمه وج هغي طرف ته خپله مصنف اشاره کړي ده داده چه صدقة الفطر مقصود فقیر غني کول دی او داهغه قتکیدي شی چه کله صدقه الفطر ادا کونکي خپله هم غنی وی ځکه د غیر غنی د طرف نه کوم بل کس غنیکول هر ګز نه شی متحقق کیدی لکه چه د غیر مالک د طرفه بل څوک مالک کیدل نشی مستحق کیدي بهرحال د صدقه الفطر مقصود د چونکه فقیر غنی کول دی او دبل غنی کولو لپاره ضروری ده چه هغه په خپله هم غنی وی په دي وهج د صدقه الفطر د وجوب لپاره غناء یعنی قدرت ممکنه شرط ګرځولي شوي ده که څوک دا اعتراض اوکړی چه د غناء نه مراد دیو ورځ نه د فاضلي روزی مالک یدل د او دا قدرت ممکنه دي او هغه چه تاسو احنافو دئیلي دی، یعني دمالنصاب نالک کیدل نو هغه قدرت میسره دي لهذ هرهغه سړی چه دیوي روځي نه دي فاضلي روزی مالک وی په ده باندي صدقه الفطر واجب کیدل پکار دی لکه چه د امام شافعي مذهب دي نو دهغي جوا دادي چه که د غناء نه مراد هغه وی کوم چه اسو بیان کړي دی یعنې دیوي ورځي نه درائدي روزی مالک کیدل نو په هغي کښ قلب موضوع لازمیږی په دي طور باندي چه دا سړی نن دا مقدار فقیر ته ورکوی او صبا له خپله محتاجه وی او دي صدقه د فقیر نه په غوښتلو باندي مجبوره کیږی حالانکه دابد رین څیز دي حکه خپل خاجت لري کول د لپاره چه دد سوال مځتاج نه شي دبل د خاجت لري کولو په مقابله کښ ډیر بهتر دي پس دي قباخت په وج سره احنافو د غناء لپاره دیووي ورځي نه د فاضلي روزی اعتبار اونه کړلو بلکه د مال نصاب د مالک کیدو اعتبار ئي کړي دي لکه که د چاسره دنصاب نه

کم وی نو دهغې اعتبار نه وی بلکه شریت اسلام داداسې سړی سپاره دصدقې اوزکوة اخستل اجازت ورکړیې مصنف د حسامی ددې وضاحت کول سره چه د صدقه الفطر د وجوب لپاره قدر میسره شرط نه دې فرمائیلی چه که چاسره د استعمال کیږې وی او داکپړې ده حٔاجت اصلیه نه زئدې وی او ددی مالیت د نصاب برابر وی نو په ده هم صدقه واجب کیږی حلانکه ددی کپړو دنامی کیدو له وجه نه په دی کپړوکښې یسر حاصل ندی بهرحال له دی نه هم دا خبره ثابتیږی چه صدقة الفطر په قدرت ممکنه باندی واجبیږی اودصدقة الفطر واجب کیدل لپاره قدرت میسره شرط نه دې او دا خبره مخکښ تیره شوې ده چه قدرت ممکنه دوام، د وام دواجبو لپاره شرط نه دې لهذا د صدقه الفطر دوام وجوب لپاره قدرت ممکنه دوام شرط کیږی نه لکه که د عید الفطر په ورځ کښ مال نصاب هلاک شو او دې سړی صدقه الفطر ادا نه کړې شو نو صدقه الفطر دده د ذمې نه نه ساقطیږی بلکه حال واجب پاتې کیږی.

حسن مامور به او دهغې د قسمونو بیان

فَصْلٌ فِی صِفَةِ الْحُسْنِ لِلْمَامُوْرِ بِهِ نَوْعَانِ حَسَنٌ لِمَعْـنًی فِی عَیْنِهٖ وَحَسَنٌ لِمَعْنًی فِی غَیْرِهٖ

ترجمه: دا فصل د مامور به د حسن په بیان کښ دې، دمامور به دوه اقسام دی دداسې معنی د وجې نه حسن وی، کوم چه ددې په ذات کوی او داس معنی د وجې حسن وی، کومه چه بغیر وی،

تشریح: مصنف فرمائیلی دی، چه مامور به لپاره صفت د حسن موندل ضروری دی لکه چه د منهی عنه لپاره صفت د قبح موندل ضروری دی او ددې وجه داده چه امر او ناهی حکیم الله دې او حکیم د ښه څیزونو امر کوی او بدکارونو نه منع کوی پس حکیم چه کم څیز امر کوی هغه به یقینا حسن وی، او کوم څیز چه منعه کوی هغه به یقین قبیح وی الحاصل د مامور به حسن کیدل ضروری د، او د منهی عنه قبیح کیدل ضروری دې لیکن سوال دادې چه حسن او قبح عقلی دی او که شرعی نو په دې باره کښ داعرض دې چه د حسن او د قبح څو معنې ر اځی (۱) حسن دشی د طبیعت مناسب کیدل او قبح دطبیعت منافر او مخالف کیدل لکه خوشحالی او غم لکه چه وئیلې کیږی **"الحلو حسن والمر قبیح"** (۲) حسن د صفت کمال نوم دې لکه علم او قبیح صفت نقصان نوم دې لکه جهل لکه وئیل شی **"العلم حسن والجهل قبیح"** (۳) د شی مدحه او د ثواب متعلق کیدل حسن دې او شی ذم او عقاب متعلق کیدل قبح ده یعنی چه د کوم فعل مامور به په ارتکاب سره چه په دنیا کښ مدځ او په آخرت کښ ثواب کیدو نو هغه فعل ممور به حسن وی او که په دنیا کښ ذم او په آخرت کښ عقاب کیدو نو هغه فعل مامور به قبیح وی لکه چه وئیلې شی **"الطاعه حسنۃ والمعصیه قبیحه"**

داولودو معنو په اعتبار سره حسن او قبح بالاتفاق عقلی دی او ددرې معنی په اعتبار سره اختلاف دې لکه چه دا شاعره په نزد دواړه شرعی دی یعنی د شریعت وارد کیدو نه مخکښ ټول افعال ایمان کفر، مونځ زنا ټول برابر وو نه په هغې کښ حسن و او نه قبح لیکن کله چه

شارع ددې نه د بعض افعالو د کولو امر فرمائیلي دې نو دا افعال حسن شو. او ددې کونکي د مدح او د ثواب مستحق کیږي او کله چه شارع ددې نه د بعض افعال کولونه منع اوکړه نو د افعال قبیح شو او ددې کونکي د ذم او دې عقاب مستحق کیږي او د معتزلو او ما تریدیه په نزد حسن او قبح دواړه عقلي دی

لیکن د معتزلو په نزد د عقلي کیدو مطلب دادي چه حسن او قبح کوم چه په نفس الامر او واقع کښې موجود وو دواړه د عقل نه ثابت دی یعنی عقل د حسن او قبح فیصله کونکي او ددې دواړو د علم واجبونکي دې لکه عقل چه دکوم څیزونو کولو امر کوی دهغې مطلب دا دې وی چه هغه څیزونه په نفس الامر او واقع کې حسن دی او داکم څیزونه چه منع وی هغه څیزونه په نفس الامر کښې قبیح دي

حاصل دا چه د معتزلو په نزد حسن او قبح خو په نفس الامر او اقع کښې موجود دیی لیکن عقل دهغې نه پرده اوچتوی عقل نه په کوم شی کښې حسن پیدا کوی او نه قبح پیدا کوی لکه طبیب په دواء کښې نه نفعه پیدا کوی او نه ضرر پیدا کوی بلکه په نفس الامر اوپه واقع کښې چه کومه نفع او ضرر په دواګانو کښې وی. طبیب دهغې منکشف او ظاهر وی او د ما تریدیه په نزد حسن او قبح د عقلي کیدو مطلب دادي چه حسن او قبح خو په نفس الامر واقع کښې موجود دیږی لیکن دهغې فصله کونکي الله تعالی دې اوپاتي شو عقل نو هغه ددې دواړه د علم ذریعه اووالـه ده یعنی کله چه بنده د کوم څیز په حسن او قبح کښې په ذریعه د عقل غور کوی نو الله تعالی ددې بنده لپاره د حسن او قبح علم کوی ددې تولو مذا هبو خلاصه داده.

چه د اشاعرو په نزد په نفس الامر کښې نه هیڅ څیز حسن وو او نه قبیح بلکه د شریعت دوارد کیدونه پس حسن او قبح پیدا شوي دي او معتزلو او ما تردیدیه په نزد حسن او قبیح نفس الامری او واقعي دې یعنی په نفس الامر کښې بعض څیز ونه حسن وو او بعض څیز ونه قبیح وو پس د معتزلو په نزد ددې نفس الامری حسن او قبیح نه پرده اوچتونکي عقل دې. او دماتردید یه په نزد پرده اوچتونکی الله تعالی دی یعی شریعت اسلام ددی نفس الامری شی حسن اوقبح ظاهر کړی بهرحال ددې خبرې ثابتولو نه پس چه د مامور به دپاره حسن ثابتیږی مصنف ددې مامور به تقسیم کول غواړی لکه چه فرمائیلی دی چه هغه مامور به چه دهغې پاره حسن وی ددې دوه اقسام دی اولنې ده چه حسن بعینه او دویم حسن لعینه حسن بعنه خو دادي چه حسن بغیر د څه نه مامور به په ذات کښې وی، او حسن غیره دادې چه د مامور به په ذا کښې حسن نه وی بلکه د مامور به نه علاوه د بل کوم څیز په وجه حسن پیدا شوې وې یعنی ددې حسن منشاء هغه غیروی اود مامور به په دې کښې هیڅ دخل نه وی.

وَالَّذِی حَسَنٌ لِمَعْنًی فِی عَیْنِهٖ نَوْعَانِ مَاکَانَ لْمَعْنًی فِی وَضْعِهٖ کَالصَّلٰوةِ فَاِنَّهَا تُتَأَدّٰی بِاَفْعَالٍ وَاَقْوَالٍ وُضِعَتْ لِلتَّعْظِیْمِ وَتَعْظِیْمُ حَسَنٌ فِی نَفْسِهٖ اِلَّا اَنْ یَکُوْنَ فِی غَیْرِ حِیْنِهٖ اَوْحَالِهٖ

ترجمه: او هغه چه د معنی لذاته د وجې نه حسن دې دهغې دوه اقسام دی یو هغه چه معنی دهغې په ذات کښې وی لکه مونځ څکه مونځ په داسې افعالو او اقوالو سره ادا کیږی چه

هغه د تعظیم لپاره وضع شوي دی او تعظیم لذاته حسن دي مګر داچه تعظیم د هغه دوقت نه علاوه یا دهغه دحال نه په علاوه کښې وی.

تشریح په دي عبارت کښې مصنف د حسن لعینه تقسیم بیان کړي دي لکه چه فرمائیلی دی چه د حسن لعینه دوه اقسام د اولني حسن لیعنه بالذات او بلا واسطه او دویم داده چه حسن لعینه بالواسطه دحسن لعینه بالذات مطلب دادي چه هغه معنی او وصف چه دهغې د وجې نه مامور به حسن شوي دي فی ذاته حسن وی په حسن کیدو کښې د هیڅ واسطې محتاج نه وی او د حسن لعینه بالواسطه مطلب دادي چه مامور به کوم وصف او معنی په وجه چه حسن شوي دي هغه معنی فی حد ذاته حسن نه و بلکه دکومې واسطې په وجه حسن شوي وی دا مصنف په خپل انداز کښې داسې فرمائیلی دی چه د حسن لعینه دوه اقسام دی یو خودا چه حسن د داسې معنی په وجه سره ثابت دی کومه معینې چه دامور به په ذات کښې وی او دویم هغه چه د نوع اول سره د کومې واسطې د وجې نه ملحق وی، د حسن لعینه بالذت مثال مونځ دي ځکه مونځ داسې معنی او وصف په وجه حسن دي کومه معنی چه د حسن لپاره فی حد ذاته وضع شوي د: ځکه مونځ رکوع سجده. وغیره دافعال او ثناء او قرائت او تسبیح ویره اقوالو نوم دي، یعنی مونځ داقوالو افعالو د مجموعي نوم دي او دا اقوال، افعال چونکه د الله تعالی د تعظیم لپاره موضوع دی او شکر منعم د موجود یدو په وجه تعظیم د الله تعالی بذاته حسن دي په دي وجه دا اقوال او افعال یعنی مونځ بذاته حسن شو، حاصل داچه مونځ یعنی فعل مامور به حسن شوي دي د وصف د تعظیم د وجې نه او وصف د تعظیم بذاته حسن دي، په حسن کیدو کښې دځه واسطې محتاج نه دي لهذا مونځ بالذات او با السطه حسن لعینه شو، مصنف دا لا ان یکون په ذریعه دو التعظیم لعینه نه استثناء کولو سره فرمائیلی دی چه تعظیم بلا شبه لذاته حسن دی لیکن داهغه وخت د چه که تعظیم په خپل وخت او په خپل حال کښې وی لکه که بل وخت تعظیم اوکړ شو مثلا په اوقات مکروهو کښې تعظهیم اوشو یعنی مونځ اوشو نود اتعظیم حسن نه دي بلکه کریه او قبیح دي همدغه شان که د تعظیم دحال نه علاوه په بل حال کښې تعظیم اوکړ ی شو مثلا په حالت دحدث یا په حالت جنابت وغیره کښې تعظیم اوشو یعنی مونځ اوکړي شو نو تعظیم حسن نه دي بلکه قبح اوکریه دي په دي موقعه باندې داخبره هم دفائدې نه خالی نه دی چه حسن لعینه بالذات او بلا واسطې دوه اقسام دی یو هغه چه سقوط قبلوی او ویم هغه چه سقوط نه قبلوی بیا قسم ثانی یعنی هغه چه سقوط نه قبلوی د هغې دوه اقسام دی یو هغه چه اصلا او وصفا دواړه په هیڅ شان سره سقوط نه قبلوی مثلا تصدیق قلبی نه خود د مکلف هن اصلا ساقطیږی او نه دهغې وصف د حسن ساقطیږی یعنی داسې هیڅ کله هم نه کیږی چه په مکلف باندې تصدیق قلبی واجب پاتې نه شی او داسې هم نه کیږی چه تصدیق خو باقی پاتې شی لیکن دهغې حسن باقی پاته نه شی یعنی تصدیق خو واجب پاتې کیږی مګر تصدیق حسن نه وی بلکه د مکلف په ذمه تصدق په هر حال کښې واجب پاتې کیږی او دهغې حسن هم هغې سره باقی پاتې کیږ او دویم هغه ده چه هغه چه وصفا خو سقوط نه قبلوی مګر

اصلائي قبلوى لكه د الله تعالى او دهغه د صفاتو اقرار چه په حالت اكراه كښ دهغې اصل خو ساقطږى يعنى كلمه د كفر په ژبه باندې جارى كول مباح دى ليک هغې وصف يعنى سن هن ساقطيږى چناچنه كه مكره صبر اوكړو او قتل كړېشى و نود مكر عند الله ماجور او مستحق د ثواب دې همدغه شان قسم اول يعنى هغه چه سقوط قبلوى هم دوه اقسام دى هغه چه اصلا او وصفا په دواړه طور سره سقوط قبلوى يعنى اصل مامور به هم ساقطيږى او دهغې وصف حس هم ساقطيږى لكه د جنون او اغماء او حيض او نفاس په حالت كښ أصل مونځ هم ساقطږى او دهغې وصف د حسن هم ساقطيږى لكه چه كه يو سړى د مذكوره احوالونه په كوم حال كښ د قضاء مونځ ادا كړى نو ددې مون په وج سره دا سړى نه داجر او ثواب مستحق وى، او نه اصل مونځ دهغې د طرفه ادا كيږى او دوهم هغه چه وصف خو سقوط قبلوى ليكن اصلائې نه قبلوى لكه په اوقات مكروهو كښ اصل مونځ خو باقى پاتې كيږى ليكن دهغې وصف حسن باقى نه پاتې كيږى لكه كه يو سړى په مكرو وخت كښ مونځ ادا كړلو نو په دې، مونځ باندې داجر او ثواب ترب نه كيږى ليكن دا مونځ اګرچه واجب الاعاده دې مګ ددې باوجود اداء كيږى يعنى د مكلف د ذمې نه ساقطيږى غرض داچه په وخت مكروه كښ اصل مونځ خونه ساقطيږى ليكن دهغې وصف يعنى حسن ساقطيږې

وَمَا اِلْتَحَقَ بِوَاسِطَةٍ بِمَاكَانَ الْمَعْنٰى فِى وَصْفِهٖ كَالزَّكٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِ فَاِنَّ هٰذِهِ الْاَفْعَالَ بِوَاسِطَةِ حَاجَةِ الْفَقِيْرِ وَاشْتِهَاءِ النَّفْسِ وَشَرَفِ الْمُكَانِ تَضَمَّنَتْ اِغْنَاءَ عِبَادِ اللهِ وَقَهْرِ عَدُوِّهٖ وَتَعْظِيْمِ شِعَائِرِهٖ فَصَارَتْ حَسَنَةٌ مِنَ الْعَبْدِ لِلرَّبِّ عَزَّتْ قُدْرَتُهٗ بِلاَ ثَالِثِ مَعْنٰى لِكَوْنِ هٰذِهِ الْوَسَائِطِ ثَابِتَةٌ بِخَلْقِ اللهِ تَعَالٰى وَمُضَافَةٌ اِلَيْهِ

ترجمه: دوهم دا چه هغه دا واسطې د وجې نه دهغې سره ملحق وى چه دهغې په ذات كښ معنى ده لكه زكوة دروژه او حج ځكه دا افعال د فقير حاجت د نفس شهوت او شرافت مكان په واسطه د عباد الله غنى كول د الله د دشمن مغلوب كولو ته او **شعائر الله تعظيم** ته متضمن دى پس دا افعال د بنده د طرف نه د الله لپاره بغير ددرې معنى نه حسن شو، ځكه چه دا وسائط دا لله تعالى د پيدا كولو نه ثابت دى او هې طرف ته منسوب دى.

تشريح: مصنف د حسن لعينه دوه اقسام ذكر كړې دى يو خو ده چه حسن لعينه بلا واسطه او دويم ده چه حسن لعيبه بالواسطه د اول بان خو مع مثال تيرى شوې دې اوو س په دې عبارة كښ د قسم ثانى بيا د لكه چه فرمائيلى دې چه د حس لعينه دوهم قسم هغه دې چه د واسطې د وجې نه نوع اول سره ملحق و لكه زكوة او روژه او حج دې ځكه زكوة په ظاهر كښ خپل مال ضائع كول دى او خپل مال ضائع كول شرعا حرام او عقلا ممنوع دى او كم څيز چه شرعا حرام او عقلا ممنوع وى هغه ف نفسه بد او قبيح وى لهذا قبيح كول پكار وو ليكن په زكوة حسن په دى وجه راغلى دى چه دزكوة په ذريعه د الله د محبوب فقير ضرورت پوره كيږى او

هغه حاجت لرې کيږی او د الله د محبوب ضرورت لرې کول چونکه حسن دې. په دې وجه زکوٰة هم حسن شو مګر د فقير د حاجت محض د الله د پيدا کولونه دې د فقير اختيار له په هغې کښې هيڅ دخل نشته همدغه شان روژه نفس داوړی کولو او د هغې د تلف کولو نوم دې حالانکه نفس تلف کول او د الله د نعمتونه نه هغې له بندول عقلا ممنوع دی ليکن په هغې کښې د الله دشمن نفس اماره مغلوب ا ومقهور کولو د وجې نه حسن راغلې دې مګر دا دشمنی هم الله تعالی پيدا کړې ده ګينی بنده ذهغې په عداوت کښې هيڅ اختيار نشته همدغه شان حج اوږد مسافت طی کولو او متعدد مکانات او مقامات دليدلو نوم دې او په دې امورو کښې هيڅ قسم له څه حسن نشته ځکه د امور لوی تاجرهم انجاکوی شی مګر په دې کښې هيڅ حسن نه شمار يږی البته په حج کښې ددې مکان يعنی د کعبة الله شرافت د وجې نه حسن راغلې دې، چاته چه الله تعالی په ټولو مکاناتو باندې شرف ورکړې دې مګر دا شرافت هم الله تعالی پيدا کړې دې دبنده اختيار ته په دې کښې هيڅ دخل نشته، بهرحال کله چه دا وسائط محض د الله تعالی پيدا کرده دی او په د يکښې د بنده داختيار هيڅ دخل نشته و اوسائط داسې شو ګويا ددې وجود نشته او کله چه دې وسائطو وجود نشته نو مذکوره افعال زکوٰة روژه او حج حسن لعينها شو يعنی په دې کښې احسن ثابتولو کښې د هيڅ واسطې دخلنه شته مګر چونکه درې افعالو په حسن کښې مذکوره و سائط څه نا څه ذرجه کښې ملوظ ضرور دی په دې وجه داافعال حقيقه حسن لعينها نه دی بلکه د حسن لعينها سره ملحق دی دا خبره مصنف په خپل انداز کښې داشان فرمائيلی دی چه په مذکوره افعالو کښې زکوٰة د فقير د حاجت لرې کولو په واسطه سره عباد الله د غنی کولو ته متضمن دې او روژه شهوت نفس دلرې کولو په واسطه سره د الله دشمن نفس اماره د مغلوب کولو ته متضمن دې او حج دشرافت مکان په واسطه سره دالله د شعائر و د تعظيم متضمن دې مګر چونکه دا وسائط محض د الله په پيدا کولو سره ثابت دی او الله طرف ته منسوب دی او پدی کښې دبنده د اختيار هيڅ دخل نشته په دې وجه دا افعال اګرکه چه د الله تعالی د عبادت لپاره د بنده نه صادر يږی نودا بغير واسطې نه حسن شمارلې کيږی او د مذکور غير اختياری واسطو هيڅ اعتبار نه وی.

وَحُكْمُ هَذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ وَهُوَ اَنَّ الْوُجُوْبَ مَتَى ثَبَتَ لاَ يَسْقُطُ اِلاَّ بِفِعْلِ الْوَاجِبِ اَوْ بِاِعْتِرَاضِ مَا يُسْقِطُهُ بِعَيْنِهِ

ترجمه: او ددې دواړو اقسام حکم يو دې، او هغه ادې چه وجوب کله چه ثابتيږی نو هغه نه ساقطيږی مګر واجب ادا کولو سره يا بعينه او بلا واسطه ساقط کيدونکې څيز په عارض کيدو سره.

تشريح: مصنف فرمائيلی دی چه حسن لعينه او کوم چه د حسن لعينه سره د واسطې په وجه ملحق وی ددې دواړو حکم يو دې او هغه دادې چه کله مکلف په ذمه واجب ابت شی نو هغه صرف په دوه صورته کښې ساقط کيدې شی يو خودا چه دې فعل واجب ادا کړې شی دويم دا

چه څه داسې څيز عارض شي کوم چه بعينه او بلا واسطه دې له ساقط کړي مثلا حيض او نفاس چه هغه بلا واسطه د مکلف د ذمې نه مونځ ساقطوي او جنون مطبق مونځ. روژه. حج. زکوة ټول ساقطوي

وَالَّذِيْ حَسَنٌ لِمَعْنًى فِي غَيْرِهِ نَوْعَانِ مَايَحْصِلُ الْمَعْنٰى بَعْدَهُ بِفِعْلٍ مَقْصُوْدٍ كَالْوُضُوْءِ وَالسَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ وَمَا يَحْصِلُ الْمَعْنٰى بِفِعْلِ الْمَأْمُوْرِبِهِ كَالصَّلٰوةِ عَلَى الْمَيِّتِ وَالْجِهَادِ وَإِقَامَةِ الْحُدُوْدِ فَإِنَّ مَافِيْهِ الْحُسْنُ مِنْ قَضَاءِ حَقِّ الْمُسْلِمِ وَكَبْتِ أَعْدَاءِ اللهِ تَعَالٰى وَالزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِي يَحْصِلُ بِنَفْسِ الْفِعْلِ

ترجمه: او هغه چه د معنى في غيره د وجې نه حسن وى، دهغې دوه اقسام دى يو داچه هغه معنى چه دهغې وجه سره فعل مامور به حسن شوې ده د فعل مامور به نه پس په فعل مقصود سره حاصل وى. لکه **وضوء** او **سعى الى الجمعة** و دويم داچه هغه معنى په فعل د مامور به سره حاصل شى لکه په مسلمان مړى باندې مونځ د جنازې اداء کول جهاد او حدود قائمول ځکه هغه معنى چه په کومه کښې حسن دې يعنى حق د مسلم ادا کول د الله دشمنان هلاکول او خلق د معاصيونه بندول د نفس فعل مامور به نه حاصليږي

تشريح: مصنف د حسن دوه اقسام ذکر کړي وو حسن لعينه او دوئم حسن لغيره ـ بيا د حسن لعينه دوه اقسام مع امثله ذکر کړي دى اوس ددې د فراغت نه پس حسن لغيره او دهغې تقسيم ذکر کول غواړى پس حسن لغيره هغه دې، چه دهغې په ذات کښې هيڅ حسن نه وى بلکه په هغې کښې د غير په وجه حسن پيدا شوې وى يعنى بذاته خو هغه غيرحسن دې خو دهغې د حسن کيدو د وجې نه فعل مامور به حسن شو، په حسن کيدو کښې د فعل مامور به هيڅ دخل نشته. بيا دهغې دوه اقسام دى:

يو هغه چه په هغې کښې معنى د حسن او منشاء د حسن يعنى هغه غير د فعل مامور به اداء کولو سره نه ادا کيږى بلکه د فعل مامور به داداکولو نه پس ددې لپاره مستقلا عمل کول پيښيږى يعنى د فعل مامور به ادا کولو لپاره جدا عمل کول. پيښيږى او دې غير او منشاء د حسن داداکولو د پاره جدا عمل کول پيښيږى دويم هغه چه په هغې کښې د فعل مامور به په ادا کولو ره معنى د حسن يعنى غيرهم ادا ئ شى مطلب دا چه مامور به او هغه غير دواړه په يو عمل سره ادا شى ددواړو لپاره جدا جدا عمل کولو ضرورت پرې نهٔ وځى. د قسم اول مثال **ضوئ** او **سعى الى الجمعه** ده ځکه وضوئ داسې مامور به دې کوم چه بذات خود حسن نه دې بلکه په دې کښې د مونځ د وجې نه حسن راغلى دې او وض بذات خو حسن په دې وجه نه دې چه وضوء په حقيقت کښې اعضاء د يخولو دهغې د صفا کولو او د اوبو ضائع کولو نوم دې او په دې خبر کښې شرعا او عقلا هيڅ حسن نشته. بلکه د اوبو ضائع کولو په وجه يو قسم قباحت دې، مګر کله چه هغه د مونځ په اراده سره اوشو او مونځ بذات خود

حسن دي، نو د مونځ په وجه حسن شوې دي غرض داچه وضوء بذات خود حسن ندی بلکه دلمونځ له وجه نه حسن دی نو وضوء حسن لغيره دي او د فعل مامور به يعنی وضوء فعل ادا کولو سره چونکه مونځ نه ادا کيږی بلکه د مونځ لپاره مستقلا او قصدا عمل کول پريوځی په دې وجه وضوء د حسن لغيره د قسم اول مثال دې همدغه شان په **سعی الی الجمعه** کښ بذات خود هيڅ حسن نشته .بلکه په هغې کښ د مونځ د جمعې د وجې حسن راغلې دې. لهذا **سعی الی الجمعه** حسن لغيره ده. اوپه **سعی الی الجمعه** سره چونکه د جمعې مونځ نه ادا کيږی بلکه د جمعې د مونځ لپاره مستقلا او قصدا جدا فعل ضرورت پرې وځی په دې وجه **سعی الی الجمعه** هم د حسن لغيره د قسم اول مثال دې د قسم ثانی مثال په مسلمان مړی باندې دجنازې مونځ ادا کول جهاد کول او حددود قائمول دی دی صلاة علی الميت تفصيل دادی چه چه صلاة علی الميت داسی بدعت دی چه دبت پرستی سره مشابه ده ځکه بې ساه مړی مخکښ کيښودو سره عبادت کول داسې دی لکه چه بتان مخې ته کيښودوسره عبادت کيږی حاصل داچه صلاة علی الحيت د بت پرستی مشابه يو بدعت دې او بدعت ډير بد څيز دې مګر چونکه په صلاة علی الميت کښ ديو مسلمان د حق ادائيګی ده، لکه چه په ترمذی جلد ۲ ابواب،الاداب ص۱۰۲ باندې د ابو هريره ﷺ حديث دې چه ديو مسلمان په بل مسلمان باندې شپږ حقوق دی يو دا چه په بيماری کښ عيادت کول دويم دا چه په مړی باندې جنازه کول او دهغې سره قبرستانه پورې تلل دريم دعوت باندې اجابت کول څلورم دا چه په ملاقی کيدونکی باندې سلام کول او بل داچه دپرنجی جواب کښ يرحمک الله وئيل او شپږم دا چه په موجودګی او عدم موجودګی کښ خير خواهی کول او داخبره **اظهر من الشمس** ده چه د مسلمان د حق ادائيګی کول يو امر مستحسن دې، لهذا د مسلمان د حق ادائيګی کولو د وجې د جنازې مونځ هم حسن شو، او دغير په وجه کوم څيز چه حسن شی هغه چونک حسن لغره وی، په دې وجه د جنازې مونځ حسن لغيره شو او د مسلمان مړی دحق اد کول چونکه محض د جنازې په مونځ سره حاصليږی ددې لپاره دبل کوم فعل ضرورت نه پرې وځی په دې وجه جنازې مونځ د حسن لغيره د قسم ثانی مثال دې.

او د جهاد تفصيل دادې چه جهاد د الله بندګانو ته عذاب ورکول او د الله د آباد کرده کلو ورانولو نوم دې يعنی د لوټ مار د قتل او غارګری او دوهلو ټکولو نوم جهاد دې او په دې څيزونو کښ د حسن نه کيدل ظاهر دی مګر چونکه په جهاد سره د الله دکلمې پورته کول او دهغه د دشمنانو هلاکول حسن دې بلکه احسن دی په دې وجه د الله دشمنانو له هلاك كول او د اعلاء كلمة الله په واسطه سره جهاد دهم حسن شو. او کوم څيز چه د غير د وجې نه حسن وی هغه چونکه حسن لغيره وی په دې وجه جهاد د حسن لغيره شو او اعلاء کلمة الله او د الله د دشمنانو هلاکول چونکه په محض جهاد سره حاصليږی دهغې لپاره بل کوم عمل ضرورت نه پرې وځی په دې وجه جهاد هم د حسن لغيره دقسم ثانی مثال شو، د اقامة حدود تفصيل دادې چه حدود قائمول مثلا د زناکار سنګسارول دقاتل عمد په قصاص کښ قتلول شرابی له ګرې ورکول فی نفسه د الله بندګانو لر عذاب ورکول دی او د الله بندګانو ته په عذاب

ورکولو کښې هيڅ حسن نشته مګر چونکه د اقامت حدود مقصد د خلقو ګناهونونه واپس
کول دی او ګناهونه واپس کول يو امر مستحسن دی په دي وجه د خلقو ګناهونونه واپس
کولو په وجه په اقامت حدود کښې حسن راغلو او په کوم شيز کښې چه د غير په وج سره حسن
راغلي وی هغه حسن لغيره ی لهذا حدود قائمول حسن لغير شو، او خلق د ګناهونونه بندول
چونکه په اقامت د حدود سره حاصليږی ددې لپاره د بل کوم عمل ضرورت نه پر وخی په دې
وجه اقامت حدود هم د حسن لغيره د قسم ثاني مثال دې. دا خبره مصنف په خپل مختصر
انداز کښې داشان فرمائيلی ده چه صلوة على الميت جهاد او اقامت حدود د حسن لغيره د
قسم ثاني نه په دې وجه دې، چه هغه معنی چه په هغې کښې حسن دې. يعنی مسلمان د حق
اداء کول او د الله د دشمنانو هلاکول او اعلاء د کلمة الله کول او خلق د معاصيو نه بندول
نفس فعل مامور به يعنی صلوة وعلى الميت جهاد او اقامت حدود سره حاصليږی ددې
معنی دادا کولو لپاره د بل کوم عمل ضرورت نه پرې وخي

وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ اَيْضًا وَهُوَ بَقَاءُ الْوَاجِبِ بِوُجُبِ الْغَيْرِ وَسُقُوْطِ الْغَيْرِ

ترجمه: او ددې دواړو اقسام نو حکم هم يودې او هغه دادې ا چه ددې غير د وجوب سره واجب باقي پاتې کيږی او دغير ساقط کيدو سره واجب ساقطيږی.

تشريح: مصنف فرمائيلی دی چه لکه څنګه چه د حسن لعينه ددواړو قسموو حکم يو وو همدغه شان د حسن لغيره دواړو اقسام حکم يو دې او هغه دادې چه تر څو پورې هغه غير چه هغه معنی د حسن او منشاء د حسن دې واجب پاتې کيږی تر هغې پورې د فعل مامور به وجوب هم باقي پاتې کيږی او کله چه ددې غيروجوب ساقط شی نو د فعل مامور به وجوب هم ساقطيږی لکه چه په مکلف باندې تر څو پورې وې مونځ واجب پاتې وی تر هغې پورې د وضوئ وجوب هم باقي پاتې کيږی او کله چه د حيض يا نفاس يا جنون وغيره په وجه د مونځ وجوب ساقط دی نو د وضوئ وجوب هم ساقطيږی همدغه شان تر څو پورې چه منځ د جمعې واجب پاتې وی تر هغې پورې د **سعی الى الجمعه** وجوب هم باقي پاتې وی او که د مرض يا سفر يا دبلې کومې وجه سره د جمعې د مونځ وجوب هم ساقط شو نو دا **سعی الى الجمعه** وجوب هم ساقطيږی دغه شان تر څو پورې چه د مسلمان د حق دادائيګی واجب پاتې وی، تر هغې پورې د صلاة على الميت وجوب هم باقي پاتې کيږی او که د مسلمان د باغی کيدو او ډاکو کيدو د وجې نه دده د حق ادائيګی ساقطه شوه نو د صلاة على الميت وجوب هم ساقطيږی يعنی دباغی اولار شو کونکی په مسلمانو باندې چونکه هيڅ حق نشته په دې وجه به مسلمانانو باندې دهغه مونځ د جنازې هم نه دې واجب همدغه شان تر څو پورې چه په سردز مکه باندې دشمنان د الله يعنی غير مسلم باق پاتې وی تر هغې پورې د جهاد وجوب باقي پاتې دی اوکه ټول مخلوق مسلمان شو او څوک د الله دشمن پاتې نه شو. نو د جهاد جوب ساقطيږی اګرچه د ټول مخلوق مسلمانيدل د حديث خلاف دی **ان النبي ﷺ قال لن يبرح هذا الدين قائما يقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة** دا دين به

همیشه قائم پاتې ی د مسلمانانو یو جماعت به تر قیامته پورې دې باره کښې قتال کوی ددې حدیث نه معلومیږی چه قتال او جهاد به تر قیامته پورې باقی پاتې وی او داهغه وخت کیدیش کله چه قیامته پورې کفار او دشمنان د الله باقی پاتې وی بهرحال ددې حدیث نه معلومه شوه چه دټول مخلوق مسلماندیل نا ممکن دی پس مخکښې بیان شوې اصولو باره کښې داوئیلې شی، چه کله داخبره فرض کړې شی چه ټو مخلوق مسلمان شو، نو د جهاد وجوب ساقطیږی همدغه شان تر څو پورې چه موجبات د حد معاصی پاتې وی تر هغې پورې د اقامت حد وجوب باقی پاتې کیږی اوکه بالفرض څه موجب د حد گناه باقی پاتې نه شوه نو د حد وجوب ساقطیږی.

د فعل منهی عنه د قبح اودهغې د قسمونو بیان

فَصْلٌ فِی النَّهْیِ وَهُوَ فِی صِفَةِ الْقُبْحِ یَنْقَسِمُ اِنْقِسَامَ الْاَمْرِ فِی صِفَةِ الْحُسْنِ مَاقَبُحَ لِعَیْنِهٖ وَضْعًا کَالْکُفْرِ وَالْبَعْثِ وَمَاالْتَحَقَ بِهٖ بِوَاسِطَةِ عَدَمِ الْاَهْلِیَةِ وَالْمَحَلِیَّةِ شَرْعًا کَالصَّلٰوةِ الْمُحْدِثِ وَبَیْعِ الْحُرِّ وَالْمُضَامِیْنِ وَالْمَلَاقِیْحِ وَحُکْمُ النَّهْیِ فِیْهِمَا بَیَانُ اَنَّهٗ غَیْرَ مَشْرُوْعٍ اَصْلاً

ترجمه:دا فصل په بیان د نهی کښې دې او هغه نهی په صفت د قبح کښې داسې ده لکه امر چه په صفت دحسن کښې تقسیم کیږی: یوه هغه قبحه ده چه لعینه وضعی وی لکه کفر اوبې فائدې کار دویم هغه چه دهغې سره د عدم اهلیت او عدم محلیت په واسطه شرعا ملحق وی، لکه د محدث مونځ اود آزاد بیع او دهغه څیز بیع چه د آباؤ په شاګانو او د میندو په رحمونو کښې وی او په دې دواړو اقسامو کښې د نهی حکم ددې خبرې بیانول دی، چه منهی عنه بالکل مشروع دې.

تشریح:په لغت کښې د نهی معنی لغوی د منع کولو او بندولو ده او د اصولیانو په اصطلاح کښې دیو سړی خپل ځان غټ ګنړولو سره بل ته لا تفعل وئیل نهی دی لکه څنګه چه مسمی دامر: په کومو صیغو چه دامر اطلاق کیږی: دخاص له قبیلې نه دی مسمی دنهی چه کومو صغیر باندې چه د نهی اطلاق کیږی هم دخاص د قبیلې نه ده ځکه صیغه د نهی داسې لفظ دې چه د معنی معلوم یعنی د تحریم لپاره وضع شوې ده نهی د فعل منهی عنه لپاره د صفت قبح تقاضه کوی او ددې وجه داده چه ناهی منع کونکې حکیم دې او حکیم د قبیح او بدو خبرونه منع کوی لکه د الله ارشاد دې **"وینهی عن الفحشاء والمنکر"** او دا داسې دې لکه چه صیغه د امر د فعل مامور به لپاره د حسن تقاضا کوی ځکه امیر حکیم دې اوحکیم د ښو خبرو حکم ورکوی لکه چه الله ارشاد دې **ان الله یامر بالعدل والاحسان وایتاء ذی القربی الایة** مصنف فرمائیلی دی چه لکه څنګه چه د صفت حسن په اعتبار و سره دامر تقسیم شوې دې دغه شان د صفت قبح په اعتبار سره نهی هم منقسم ده لکه چه فرمائیلی دی چه د منهی عنه قبیح اولا دوه اقسام دی قبیح لعینه او دویم قبیح لغیره اول قبیح لعینه هغه قبیح

دي چه دهغه په ذات کښ قبیح وی قطع نذر دهغي اوصافونه کوم چه ددي لپاره لازم دي او قطع نذر دهغه عوارضونه کوم چه دده مجاور او متعلق دی او قبیح لغیره هغه قبیح دي چه دهغه په ذات کښ قبیح نه وی بلکه دغیر په ووجه سره دی کښ قبح راغلي وی. بیاد قبیح لعینه دوه اقسام دی قبیح لعینه وضعی او دویم قبیح لعینه شرعی دې دویم قسم له تعبیر کولو سره مصنف فرمائیلی دی چه د قبیح لعینه دویم قسم هغه دي چه **من حیث الشرع** د عدم اهلیت او د عدم محلیت په واسطه سره د قبیح لعینه د قسم اول سره ملحق وی قبیح لعینه وضعي هغه قبیح دي چه دهغه قبح وضعی و ی عنی دورد شرع نه قطع نذر کولو سره دده وضع د قبح عقلي لپاره وی او بغیر ورود شرع نه د عقل لپاره ددي دقبح ادراک کول ممکن وی او قبیح لعینه شرعی هغه دي چه دهغه قبح محض د شرع نه معلوم شی او عقل دهغي د قبح د ادراک کولونه قاصر وی بلکه بغیر دشرع نه عقل ددي جائز او ممکن معلومیږی مصنف د قبیح لعینه وضعی مثال بیانولو سره فرمائیلی دی لکه کفر او عبث ځکه واضع د لغت لفظ د کفر داسي فعل لپاره وضع کړي دي کوم فعل چه فی ذاته بغیر دورود شرع نه عقلا قبیح دي ځکه د منعم بې پناه او بي شمار نعمتونه ددي خبري تقاضا کوی چه بنده د خپل رب حقیقي او د مالک اصلي شکر ادا کړی او د دهغه فرمانبرداری اوکړی دهغه توحید په ذړه او جان سره اعتراف اوکړی حاصل دا چه د منعم شکر او په هغه باندې ایمان راوړل عقلا واجب او مستحسن دی. په دي وجه امام ابو حنیفه رحمه الله فرمائیلی دی که په دنیا کښ کوم نبی نه راتلو نو هم کائناتو ته کتلو سره او دعقل نه معلومولو سره د الله تعالی په توحید باندي ایمان راوړل او دهغه شکر ادا کول واجبیدلو دا خبره شیخ الهند داشان ذکر کړي ده.

انقلابات جہاں واعظ رب ہیں سن لو : ہر تغیرے صدا آتی ہے فافہم فافہم

بهرحال کله چه د منعم شکر ادا کول واجب او مستحسن دی نو دهغه نا شکري یو مذموم او قبیح څیز وی غرض دا چه کفر د خپل ذات او وضع په اعتبار سره قبیح څیز دي او بغیر د ورو دشرع دعقل لپاره ددی دقبح ادراك كول ممكن دی نو هر كله چه داسی ده نو كفر قبح لعینه وضعي شو همدغه شان عبث هم قبیح لعینه وضع دي ځکه عبث هغه فعل یا دیری چه په هغې کښ هیڅ فائده نه وی یا دهغې چه ښه نتیجه نه وی اوبې فائده او بې نتیجه کار د خپل ات په اعتبار سره قبیحوی او بغیر د ورود شرع نه د محض وعقل په ذریعه د هغې ادراک کول ممکن دی او کله چه د فعل عبث په ذات کښ قبح ده او په ذریعه د عقل دهغې ادراک ممکن دي نو فعل عبث هم بیح لعینه وضع شو. مصنف د قبیح لعینه شرعی په مثا کښ فرمائیلی دی لکه چه د محدث مونغ داذاد بیع د مضامین دملا قبیح بیع مضامین د مضمون جمع ده اومضمون هغه اوبه او ماده منویه ده چه دپلار په شا کښ وی اودهغه دبیع صورت دادی چه کوم سړي ووائي چه ما هغه بچی درباندی خرڅ کړو کوم چه ددي اوښ نه حاصلیږی ملا قبح دملقوح یاد ملقوحه جمع ده او ملقوحه هغه دي کوم چه په رحم کښ وی مثلا یو سړي اووائی چه ما هغه بچي خرڅ کلو چه ددي اوښې نه حاصلیږی په دې دواړو صورتو نو کښ اوپه او

دماده نويه بيع وی او ماده منويه د مال نه کيدو د وجي نه محل د بيع نه دي د محدث مونځ قبی لعنيه شرعی په دي وجه دي چه مونځ فی نفسها قبيح نه دي چه د عقل په ذريعه ددي د قبح ادراک ممکن وی بلکه مونځ فی ذاتها حسن البته شريعت اسلام د مونځ لپاره د بنده اهليت د طهارت په حالت کښ منحصر کړي دي يعنی نه ده که طاهر وی نو مونځ اهل وی گڼی نه پس محدث شريعت له مخه چونکه د مونځ هل نه دي په دي وجه دده دحدث په حالت کښ مونځ اداء کول عبث او بي فائده دي او مخکښ تير شوي دی چه فعل عبث قبيح لعينه وضع دي لهذا د شريعت فيصلي مطابق د محدث مونځ د عدم اهليت په واسطه سره دي قسم اول يعنی د قبح لعينه وضعی سره ملحق دي او محدث د مونځ د قبح فيصله چونکه شريعت کړي ده په دي وجه مونږه دي ته قبيح لعينه شرعی وئيلی دی همدغه شان دا ازاد د مضامين . ملا قيح بيع قبيح ده مگر ددي دقبح ادراک د عقل په ذريعه نه دي شوي بلکه د ورود شرع نه معلوم شودي يعنی د مذکور ځيزونو بيع قبيح لعينه دشريعی په دي وجه دي چه بيع فی نفسه قبيح نه ده چه د عقل په ذريعه دده د قبح ادراک ممکن وی بلکه بيع فی نفسه حسن دی مگر چونکه شريعت د محل بيع لپاره مال ممتقوم کيلد شرط غرځولي دی او په مذکوره صورته کښ ازاد افی اصلاب الابا او ما فی ارحام الامهات مال نه دي په دي وجه د مذکور ځيزونو بيع عبث او دفائدي مطلوبي يعنی ملک نه خالی کيږی او مخکښ تير شوي دی چه فعل عث قبيح لعينه وضعی دي لهذا د شريعت د فيصلي مطابق د مذکوره ځيزنو بيع عبث او بی د عدم محل په واسطه سره قسم اول يعنی د قبيح لعينه وضع سره ملحق کيږی او ددي ځيزونو بيع قبح چونکه دورود د شرع نه معلوم شوي ده په دي وجه دي ته قبيح لعينه شرعی هم اووئيل شو مصنف فرمائيلی دی چه د قبيح لعينه ددواړو اقسامو حکم دادي چه په دي دواړو اقسامو کښ فعل منهی عنه من کل وجه غير مشروع وی نه ذاتا مشروع وی او نه وصف مشروع وی او کله چه ذاتا او وصفا دواړه شان غير مشروع دي نو په دواړو اقسامو کښ فعل منهی عنه باطليږی.

د افعال حسيه اود افعال شرعيه د نهی بيان

فَصْلٌ فِي النَّهْيِ وَهُوَ فِي صِفَةِ الْقُبْحِ يَنْقَسِمُ اِنْقِسَامَ الْاَمْرِ فِي صِفَةِ الْحُسْنِ مَاقُبِحَ لِعَيْنِهِ وَضْعًا كَالْكُفْرِ وَالْعَبْثِ وَمَاالْتَحَقَ بِهِ بِوَاسِطَةِ عَدَمِ الْاَهْلِيَّةِ وَالْمَحَلِيَّةِ شَرْعًا كَالصَّلٰوةِ الْمُحْدِثِ وَبَيْعِ الْحُرِّ وَالْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَحُكْمُ النَّهْيِ فِيْهِمَا بَيَانُ اَنَّهُ غَيْرَ مَشْرُوْعٍ اَصْلاً

ترجمه: دا فصل په بيان د نهی کښ دي ، او هغه نهی په صفت د قبح کښ داسي منقسم کيږی لکه چه امر په صفت د حسن کښي منقسم کيږی (يو هغه) چه قبيح لعينه وضعی وی لکه کفر او بي فائدي کار. (دويم هغه) چه دهغي سره د عدم اهليت او د عدم محليت په واسطه شرعاً ملحق وی. لکه د محدث مونځ او دازاد بيع، او دهغه ځيز بيع چه د آباؤ په شاگانو او

دمیاندو په رحمونو کښې وي، او په دې دواړو قسمونو کښې د نهی حکم د دې خبرې بیانول دي، چه منهی عنه بالکل غیر مشروع دې.

تشریح: په لغت کښې د نهی معنی دمنعکولو او د بندولو ده، او د اصولیانو په اصطلاح کښې د یو سړي خپل ځان غټ ګڼړلو سره به ته "**لاتفعل**" وئیل نهی دی. لکه څنګه چه مسمی دامر (دکومو صیغو چه په امر باندې اطلاق کیږي) د خاص دقبیلي نه دی، هم دغه شان مسمی د نهی (په کوموصیغو باندې چه د نهی اطلاق کیږي) هم د خاص د قبیلې نه ده. څکه صیغه د نهی داسې لفظ دې، چه د معنی معلوم یعنی د تحریم د پاره وضع شوې ده، نهی د فعل منی عنه د پاره د صفت قبح تقاضا کوی، اود دې وجه دا ده چه ناهی (منع کونکې) حکیم دې . او حکیم د قبیح او بدو خبرونهمنع کوی، بلکه دالله ارشاد دې "**وینهی عن الفحشاء والمنکر**" اودا داسې دې، لکه چه صیغه د امر دفعل مامور به دپاره د حسن تقاضه کوی څکه امر حکیم دې او حکیم د بنو خبرو حکم ورکوی، لکه چه دالله تعالی ارشاد دې : "**ان الله یأمر بالعدل والاحسان وایتاء ذی القربی**" "**الآیة**". مصنف فرمائیلی دی چه لکه څنګه چه د صفت حسن په اعتبار سره د امر تقسیم شوې دې ، دغسې د صفت قبح په اعتبار سره نهی ته منقسم ده، لکه چه فرمائیلی دی، چه د منهی عنه(قبیح) اولاً دوه اقسام دي:

۱. قبیح لعینه ۲. قبیح لغیره............**قبیح لعینه** هغه قبیح دې ، چه دهغه په ذات کښې قبح وی، قطع نظر د هغې او صافونه کوم چه د دې دپاره لازم دی، او قطع نظر د هغه عوارضونه کوم چه د ده مجاور او متعلق دی.او **قبیح لغیره** هغه قبیح دې چه دهغه په ذات کښې قبح نه وی، بلکه د غیر په وجه په دیکښې قبح راغلې وی، بیا د قبیح لعینه دوه اقسام دي: ۱. قبیح لعینه وضعی ۲. قبیح لعینه شرعی.

ددې دویم قسم تعبیر کولو سره مصنف فرمائیلی دی چه د قبیح لعینه دویم قسم هغه دې چه **من حیث الشرع** دعدم اهلیت او دعدم محلیت په واسطه سره د قبیح لعینه د قسم اول سره ملحق وی.

قبیح لعینه وضعی، هغه قبیح دې چه د هغه قبح وضعی وی، یعنی د ورود شرع نه قطع نظر کولو سره د ده وضع د قبح عقلی د پاره وی، او بغیر ورود شرع نه د عقل دپاره د دې د قبح ادراک کول ممکن وی.

او قبیح لعینه شرعی هغه دې چه د هغه قبح محض د شرع نه معلوم شی، او عقل د هغې د قبح دادراک کولو نه قاصر وی بلکه بغیر دشرع نه عقل دا جائز اوممکن معلومیږی.

مصنف د قبیح لعینه وضعی مثال بیانولو سره فرمائی دی، لکه کفر او عبث. څکه واضع د لغت لفظ د کفر داسې فعل د پاره وضع کړیدې ، کوم فعل چه فی ذاته بغیر دورود شرع نه عقلاً قبیح دې ، څکه د منعم حقیقی ناشکری، او د کفران نعمت قبح په عقول سلیمه کښې پیوست او پیوند دې ، یعنی د الله تعالی بې پناه اوبې شمار نعمتونه د دې خبرې تقاضا کوی چه بنده د خپل رب حقیقی او د مالک اصلی شکر ادا کړی. او د هغه فرمانبرداری اوکړی د هغه د توحید په زړه او بدن سره اعتراف اوکړی.

حاصل دا چه د منعم شکر او په هغه باندې ایمان راوړل عقلاً واجب او مستحسن دی په دې وجه امام ابوحنیفه فرمائیلی دی که په دنیا کښې کوم نبی د راتلو، نو هم کائناتو ته کتلو سره او د عقل نه معلوم ولو سره د الله تعالی په توحید باندې ایمان راوړل او د هغه شکر ادا کول واجب دلو. دا خبره شیخ الهند دغه شان ذکر کړیده.

انقلابات جہاں واعظِ رب ہیں سن لو : ہر تغیر سے صدا آتی ہے فافہم فافہم

ددنیا انقلابات د رب د طرف نه خلقو ته وعظ او نصیحت دې

د هر یوې تبدیلۍ نه دا آواز راځي چه پوهه شئ او نصیحت واخلئ.

بهرحال کله چه د منعم شکر ادا کول واجب او مستحسن دی. نو د هغه ناشکری یو مذموم او قبیح څیز وی. غرض دا چه کفر د خپل ذات او وضع په اعتبار سره قبیح څیز دې او بغیر دورود شرع نه د عقل دپاره د هغې د قبح ادراک کول ممکن وی. او کله چه داسې ده نو کفر قبیح لعینه وضعی دې. هم دغه شان عبث هم قبیح لعینه وضعی دې. ځکه عبث هغه فعل یادیږی چه په هغې کښې هیڅ فائده نه وی. یاد هغې څه بنه نتیجه نه وی او بې فائده او بې نتیجه کار د خپل ذات په اعتبار سره قبیح وی او بغیر دورود شرع نه د محض قل په ذریعه د هغې ادراک کول ممکن دی. او کله چه د فعل عبث په ذات کښې قبح ده او په ذریعه د عقل د هغې ادراک ممکن دې. نو فعل عبث هم قبیح لعینه وضعی شو.

مصنف د قبیح لعینه شرعی په مثال کښې فرمائیلی دی لکه چه د محدث مونځ، دازادبیع، دمضامین او دملاقیح بیع. مضامین د مضمون جمع ده او مضمون هغه اوبه او ماده منویه ده چه د پلار په شا کښې وی. او د دې نه حاصلیږی.

ملاقیح ملقوح یا د ملقوحه جمع ده او ملقوحة هغه دې کوم چه په رحم کښې وی. مثلاً یو سړی او وائی چه ما هغه بچې خرڅ کړلو چه د دې اوښې نه حاصلیږی. په دې دواړو صورتونو کښې اوبه او د ماده منویه بیع وی، او ماده منویه د مال نه کیدو په وجه محل د بیع نه دې.

د محدث مونځ قبیح لعینه شرعی په دې وجه دې چه مونځ فی نفسها قبیح نه دې چه د عقل په ذریعه د دې د قبح ادراک ممکن وی بلکه مونځ فی ذاتها حسن البته شریعت اسلام د مونځ د پاره د بنده اهلیت د طهارت په حالت کښې منحصر کړیدې یعنی بنده که طاهر وی. نو دمونځ اهل وی ګینی نه. پس محدث د شریعت له مخه چونکه د مونځ اهل نه دې. په دې وجه د ده د حدث په حالت کښې مونځ ادا کول عبث او بې فائدې دی. او مخکښې تیر شوی دی چه فعل عبث قبیح لعینه وضعی دې لهذا د شریعت د فیصلې مطابق د محدث مونځ دعدم اهلیت په واسطه دې قسم اولی یعنی د قبیح لعینه وضعی سره ملحق دې. او محدث د مونځ د قبح فیصله چونکه شریعت کړیده په دې وجه مونږه دې ته قبیح لعینه شرعی وئیلی دی.

همدغه شان دازاد د مضامین د ملاقیح بیع قبیح ده مګر د دې د قبح ادراک د عقل په ذریعه نه دې شوې بلکه د ورود شرع نه معلوم شوې دې. یعنی د مذکوره څیزونو بیع قبیح لعینه شرعی په دې وجه دې چه بیع فی نفسه قبیح نه ده چه د عقل په ذریعه د ده د قبح ادراک ممکن وی بلکه بیع فی نفسه حسن دې، مګر چونکه شریعت د محل بیع دپاره مال

متقوم کیدل شرط گرځولې دی او په مذکوره صورتونو کښې ازاد . **مافی اصلاب الاباء او مافی ارحام الامهات** مال نه دې . په دې وجه د مذکوره څیزونو بیع عبث او د فائدې مطلوبې یعنې ملک نه خالي کیږی. او مخکښې تیر شوی دی چه فعل عبث. قبیح لعینه وضعی دې لهذا د شریعت د فیصلې مطابق د مذکوره څیزونو بیع د عدم محل په واسطه سره قسم اول یعنې د قبیح لعینه وضعی سره ملحق کیږی، او د دې څیزونو د بیع قبح چونکه د ورود شرع نه معلوم شوې ده. په دې وجه دې ته قبیح لعینه شرعی هم اووئیل شو

مصنف فرمائیلی دی چه د قبیح لعینه د دواړو اقسامو حکم دا دې چه په دې دواړو اقسامو کښې فعل منهی عنه من کل وجه غیر مشروع وی. نه ذاتاً مشروع وی او نه وصفاً مشروع وی، او کله چه ذاتاً او وصفاً دواړه شان غیر مشروع دې . نو په دواړو اقسامو کښې فعل منهی عنه باطليږی.

وَمَا قُبِّحَ لِمَعْنٰى فِي غَيْرِهٖ وَهُوَ نَوْعَانِ مَا جَاوَرَهُ الْمَعْنٰى جَمْعًا كَالْبَيْعِ وَقْتَ النِّدَاءِ وَ الصَّلٰوةِ فِي الْاَرْضِ الْمَغْصُوْبَةِ وَلْوَطْيِ فِي حَالَةِ الْحَيْضِ وَحُكْمُهُ اَنَّهُ يَكُونَ صَحِيْحًا مَشْرُوْعًا بَعْدَ النَّهْيِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ وَطْيَهَا فِي حَالَةِ الْحَيْضِ يُحِلِّلُهَا لِلزَّوْجِ الْاَوَلِ وَيَثْبُتُ بِهِ اِحْصَانُ الْوَاطِيْ وَمَا اِتَّصَلَ بِهِ الْمَعْنٰى وَصْفًا كَالْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَصَوْمِ يَوْمِ النَّهْرِ

ترجمه: او هغه چه دداسې معنی د وجې نه قبیح وی کوم چه دې په غیر کښې ده او ددې دوه اقسام دی اوی هغه چه دهغې سره معنی جمع او جماور او متعلق شی لکه د اذان په وخت بیع په غصب شوې زمکه کښې مونځ او په حالت د حیض کښې وطی، او دې قسم حکم دادې چه فعل منهی عنه د منع نه پس صحیح وی مشروع وی دد وجې نه مونږ اووئیل چه د زوج ثانی مطلقه ثلث سره د حیض په حالت کښې وطی کول دا د زوج اول پاره حلا لوی او ددې وجې نه د واطی احصان ثابتیږی دویم هغه چه دهغې سره معنی وصفا متصل وی لکه بیع فاسد او دیوم نحر روژه

تشریح:...په دې عبارت کښې د قبیح لغیره تقسیم بیان شوې دې لکه چه فرمائیلی ئې دی چه دقبیح لعینه په شان دقبیح لغیره هم دوه اقسام دی قبیح لغیره مجاورا او دویم قبح لغیره وصفا د قبیح لغیره مجاور مطلب دادې چه د فعل منهی عنه په ذات کښې قبحه نوی بلکه د غیر د وجې نه په کښې قبح پیدا شوې وی مګر هغه غیر ددې فعل منهی عنه لپاره نه وصف لازم وی او نه دهغې په حقیقت کښې داخل وی بلکه هغه چه دفعل منهی عنه مجاور او متعلق وی یعنی ددې غیر او دفعل منهی عنه په طور باندې اجتماع وی چه ددواړو جمع هم کیدشی او دواړه جدا کیدې شی د مصنف عبارت ما جاوره المعنی جمعا نه دا مراد دې یعین د قبیح لغیره اولنې قسم هغه دې چه په هغې کښې د فعل منهی عنه سره مجاور کیدو سره هغه معنی جمع وی چه د کومې معنی په وج سره په فعل منهی عنه کښې قبح پیدا شوې

ده پس د جمعا نه مراد اجتماع او معصیت دې یعنی فعل منهی عنه او دهغه معنی ترمینځه اجتماع او معصیت وی په دې طور باندې چه ددواړو جمع کیدل هم ممکن وی او دد واړو جدا کیدل هم ممکن وی، لکه د اذان جمع په وخت د بیع او په غصب شوې زمکه کښې مونځ او دحیض په حالت کښې وطی کول قبیح لغیره جاور دې ځکه د اذان جمعه په وخت بیع فی ذاته امر مشروع دې او مفید دملک دې ددې په ذات کښې هیڅ قبح نشته مګر **سعی الی الجمعه** چه د **فاسعو الی ذکر الله وذروا البیع** د وجې نه واجب شوې ده، دبیع د وجې نه په دې کښې خلل واقع کیدو د وجې نه د اذان جمعه په وخت کښې بیع قبیح شوه الحصل دلته د بیع چه ذات کښې هیڅ قبح نشته، البته امر خارج یعنی په **سعی الی الجمعه** کښې د خلل واقع کیدو د وجې نه قبح راغلې ده لهذا دا بیع به قبیح لغیره وی مګر د امر خارج یعنی په **سعی الی الجمعه** کښې د خلل واقع کیدل د بیع لپاره لازم نه دی، بلکه د بیع مجاور دې او دبیع نه جدائی قبلونکې دې په دې طور باندې چه بیع خو موجود وی مګر په **سعی الی الجمعه** کښې خلل واقع نه وی لکه چه بائع او مشتری جامع مسجد ته په تلو تلو لاره کښې اخستل او خرڅول اوکړی نو په دې صورت کښې بیع خو اومنودل شوه مګر په **سعی الی الجمعه** کښې خلل واقع نه شو او کله بیع خونه موجودیږی مګر په **سعی الی الجمعه** کښې خلل واقع کیږی په دې طور باندې چه یو سړی د اذان جمعه نه پس بیع او نه کړی البته په لاره کښې په یو بل کا کښې مشغول شی او داخبره مخکښې تیره شوې ده چه امر خارج چه دهغې د وجې نه په فعل منهی عنه کښې قبح راغلې ده که د فعل منهی عنه مجاور وی او انفکاک قبلوی نودې فعل منهی عنه ته قبیح لغیره مجاور وائی لهذا دا اذان جمعه نه پس بیع قبیح لغیره مجاور نشوه همدغه شان په مغصوبه زمکه کښې مونځ کول فی ذاتها خو مشروع دی ددې په ذات کښې هیڅ قسم قبح نشته مګر ملک غیر بغیر دهغه داجازت نه په مشغول کولو سره قبح پیدا شوه او داملک غیر مشغول کول داسې امر دې چه دمونځ مجاور دې اود مونځ نه جدا کیږی په دې طور باندې چه یو سړی په خپل مملوکه زمکه کښې مونځ ادا کړی نو په دې صورت کښې مونځ خو موجودیږی مګر ملک غیر مشغول کول نه موجودیږ او که یو سړی په غصب شوې زمکه کښې مونځ خوا ونه کړی البته په کښې سکونت اختیار کړی نو په دې صورت کښې ملک غیر مشغول کول خو موجودیږی مګر د مونځ کول نه موجودیږی حاصل دا په دلته هم امر خارج یعنی ملک غیر مشغول کول چه د هغې د وجې نه په مونځ کښې قبح راغلې ده چونکه د مونځ سره مجاور دې او انفکاک قبلوی په دې وجه په مغصوبه زمکه کښې مونځ کول قبیح لغیره مجاور دی دغه شان دخپلې منکوحې سره په حالت د حیض کښې وطی کول فی نفسه خو مشروع دی لیکن د آذی ګندګی په وج سره قبح پیدا شوه ځکه د الله تعالی ارشاد دې و یسئلونک عن المحیض قل هو اذی او کوم څیز چه دغیر په وجه قبیح وی هغه چونکه قبیح لغیره یا دیږی په دې وجه په حالت حیض کښې منکوحې سره وطی کول قبیح لغیره شو او اذی داسې څیز دې چه د وطی لپاره لازم نه دې بلکه دهغې مجاور دې او دهغې نه جدا کیږی په دې طور باندې چه اذی حیض او موندې شی او په دغه حالت کښې وطی اونه

کړي شي او که د طهر په زمانه کښ وطی او شوه نو وطی موجودیږی مګر اذی نه موجودیږی حاصل داچه اذی یعنی هغه غیر چه د هغې د وجې نه په ف عل منهی عنه وطی کښ قبح پیدا شوې ده د فعل منهی عنه مجاور دې او انفکاک قبلوی لهذا په حالت د حیض کښ وطی کول قبیح لغیره مجاور شو مصنف فرمائیلی دی چه د قبیح لغیره مجاور حکم دادې چه فعل منهی عنه د نهی نه پس صحیح او مشروع دی او ددې مفید د ملک کیدل په قبضه باندې موقوف نه دی همدغه شان که په ارض مغصوبه کښ مونځ اوکړې شو نو هغه مونځ ادا کیږی او که په حالت د حیض کښ وطی اوکړې شوه نو ددې وطی نه هغه شان احصان ثابتیږی لکه چه د طهر په حالت کښ په وطی کولو سره احصان ثا بتیږی لکه چه د طهر په حالت کښ په وطی کلو سره احصان ثابتیږی.

په دې قسم کښ قول منهی عنه چونکه د نهی نه پس هم مشروع او صحیح وی په دې وجه مونږ وئیلی دی چه که چا خپلې منکوحې ته درې طلاقه ورکړل او بیا دعدت نه پس دې د بل کس سره نکاح اوکړه اودې زوج ثانی په حالت د حیض کښ ددې سره د خول او کړلو نو دابنځه د زوج اول لپاره حالا له شوه پس ددې ښځې د زوج اول لپاره حلال کیدل ددې خبرې علامه ده چه د حیض په حالت کښ وطی کول صحیح او شرعا معتبر دې همدغه شان په دې وطی سره احصان ثابتیږی د احصان شرط دادې چه انسان دخپلې ښځې سره په مشروع طریقه باندې وطی اوکړی پس که یو کس د خپلې ښځې سره په حالت حیض کښ د خول اوکړونو دا سړی ددې وطی د وجې نه محصنیږ ی لکه که دهغې نه پس ئې زنا اوکړه نو هغه به رجم کیږی بهرحال په حالت حیض کښن وطی نه احصان ثابتیدل هم ددې خبرې دعلامه ده چه دا وطی صحیح او شرعا معتبر ده.

د قبیح لغیره دوهم قسم قبیح لغیره صفا دې د قبح لغیره وصفا مطلب دادې چه هغه غیر او معنی چه دهغې په وجه فعل منهی عنه قبیح شوې دې د فعل منهی عنه لپاره وصف لازم وی او دهغې نه جدا کیږی لکه بیع فاسد او صوم یو نحر څکه بیع، فاسد مثلا د غلام بیع د شرابو په عرض دخپل اصل او ذات په اعتبار سره قبیح نه ده څکه دلته د بیع رکن ایجاب او قبول هم موجود دې او عاقدین د بیع اهل هم دی او دبیع محل یعنی مبیع مال متقوم هم دې بهرحال کله چه رکن د بیع اهلیت د عاقدینو او محلیت د بیع ټول موجود دی نو بیع دخپل اصل او ذات په اعتبار سره صحیح ده په دې کښ هیڅ قبح نه شته مګر خمر چه هغه ثمن ګرځولې شوې دی چونکه داسې څیز دې چه دهغې نه اجتناب واجب دې او د مسلمان لپاره هغه سپارل او هغې باندې قبضه کول ناجائز دی په دې وجه د خمر ثمن کیدو په چه سره مذکور بیع فاسد او قبیح شوه حاصل داچه د بیع فاسد په ذات کښ هیڅ قبح نشته البت د غیر په وجه قبح راغلې ده او داې قبیح ته قبیح لغیره وایئ لهذا بیع فاسد قبیح لغیره وه او بیع چونکه د ثمن نه نه جدا کیږی په دې وجه په بیع کښ ثمن د وصف لازم وی او دهغې نه هیڅ کله هم جدا کیدلو نه نو هغه فعل منهی عنه قبیح لغیره وصفا یادږی لهذا دلته هم بیع فاسد قبیح لغیره وصفا یادیږی او صوم ی النحر قبیح لغیره وصفا په دې وجه ده چه روژه د

صبح صادق نه واخله ترغروب پورې د نیت سره د مفطرات ثلثو خوراک. څکاک. جماع نه دبند یدلو نوم دې او دافی ذاته عبادت او امر مستحسن دې ځکه په دې کښ د الله د ضیافت نه داعراض کولو په وجه قبح راغلې ده په دې طور باندې چه یو نحر د الله تعالی د طرفه د ضیافت او دعوت ورځ ده او د بنده دخپل پروردګار نه اعراض کول نا ګواره او قبیح څیز دې ګویا چه اصلی قبح خود الله د ضیافت نه پرعراض کولو کښ ده لیکن ددې په وجه د یوم نحر په روژو کښ هم قبح پید شوې ده او کله چه داسې ده نو دیو النحر روژه قبح لغیره شوه او هغه غیر نه هیڅ کله نه جدا کیږی په دې وجه دیوم النحر روژه قبیح لغره وصفا ده فاضل مصنف ددې قسم حکم بیان نه دې فرمائیلې لیکن په قول د شارح نامی ددې قسم حکم دادې چه په دیکښ کښ فعل منهی عنه صادرکیږی ځکه په دې قسم کښ قبح د فعل منهی عنه سره دغه شان متصل کیږی چه هغې نه هیڅ کله نه جدا کیږی ددې په خلاف قسم اول دې چه په هغې کښ قبحه چونکه د فعل منهی عنه سره متصل نه وی بلکه مجاور وی په دې وجه په قسم اول کښ فعل منهی عنه مکروه کیږی او حکم په قدر دلیل ثابتیږی نهی په قسم اول کښ د فعل منهی عنه سره د قبح اتصال چونکه زیارت نه وی په دې وجه په دې قسم کښ فعل منهی عنه مکرو کیږی اوپه قسم ثانی کښ د قبح اتصا د فعل منهی عنه سره چونکه زیات وی په دې جه په دې قسم کښې فعل منهی عنه فاسدیږي

وَالنَّهْی عَنِ الْاَفْعَالِ حِسِیَةٍ یَقَعُ عَلٰی الْقِسْمِ الاَوَلِ وَالنَّهْیُ عَنِ الاَفْعَالِ شَرَعِیَّةٍ یَقَعُ عَلٰی الْقِسْمِ الثَّانِی

ترجمه: او د افعال حسیونه نهی په قسم اول باندې محمولیږی او د افعال شرعیونه نهی په قسم اخیر باندې محمولیږی.

تشریح:.... د مصنف په مقصد باندې د کلام نه مخکښ داخبره ذهن کینښوئی چه د افعال حسیه و او افعال شرعیو د مراد په باره کښ دوه قوله دی اولنې قول ادې چه د افعال حسی نه مراد هغه افعال دی چه دحواسو په ذریعه معلوم وی او دهغې تحقق په شریعت بان موقوف نه وی دویم قول دادې چه د افعال حسیو نه مراد دهغه افعال دی چه دهغې معانې د ورود دشرع نه مخکښ معلوم وی او د شریعت واردیدونه پس په هغې کښ هیڅ تغیر نه وی واقع بلکه په خپل سابقی حالت باندې باقی و لکه قتل زنا او شراب الخمر چه دهغې معان چه شریعت واردیدو نه مخکښ کومې وې همغه معنی د شریعت دواردیدو نه پس هم دی یعنی کومه معنی چه د نزول تحریم نه مخکښ وه هغه معنی د نزول تحریم نه پس هم دی او دافعالو شرعیه دمراد په باره کښ اولنې قول دادې چه د افعال شرعیه ونه مراد هغه افعال دی چه دهغې حصول او تحقق په شریعت باندې موقوف وی دویم قول دادې چه افعال شرعیه هغه افعال یادیږی چه دهغې معانې د ورود شروع نه پس متغیر شوې وی مثلا مونځ،روژه، اجاره او نور عبادات اومعاملات دی ځکه د صلاة مونځ اصلی معنی ددعاده یا دواړو کناتو نه د حرکت ورکولو ده مګر د شریعت د واردیدو نه پس دهغې په اصل باندې دځو څیزونو

قیام. قرائت. روکع. سجود. او ځو شرطونو حدث او خبث نه پاکیدل ستر عورت. استقبال قبله او نیت اضافه شوي دي همدغه شان د صوم روژې ئ لغوی معین د مطلق امساک دی لیکن دورود د شرع نه پس د هغې دوقت صبح صادق نه تو غروب پورې نیت د حیض او نفاس نه طهارت او د ایمان شرط اضافه شوده دغه شان دبیع اصلي معنی د مبادله المال بالمال ده لیکن شریعت په دې باندې دځو خیزونو اضافه کړې ده مثلاً دعا قدینو عاقل کیدل د معقود علیه محل د بیع کیدل د مبیعي مملوک او مقدور التسلیم کیدل دعا قدینو په خپل مینځ کې دیوبل خبره اوریدل او نور ډیر خیزوه دي چه دهغې محل د فقهې کتابونه دی همدغه شان اجاره په اصل کښې مال په منافعو سره د بدلو لو نوم وو لیکن شریعت په هغې باندې د ځو خبرو اضافه کړیده مثلاً شي مستاجر به معلوم وی اجرت به معلوم وی مدت د جارې به معلوم وی د شي مستاجر منه به نفع حاصلول ممکن وی غرض داچه دکوم افعالو معاني چه دورود شرع نه مخکښې متغیر شوې وی هغې افعالو ته افعال شرعیه وئیلې شی دې تمهید نه پس د مصنف ددې عبارت نه مقصد داذي چه هغه بنا چه په افعا حسیو باندې وارده وی او قریني نه خالي وی یعنی نه د فعل منهی عنه په قبیح کیدو باندې قرینه موجوده وی او نه قبیح لغیره کیدو باندې قرینه موجوده وی نو هغه نهی په قبیح لعینه باندې محمو لیږی یعنی ددې نهی نه دفعل منهی عنه قبیح لعینه کیدل ثابتیږی او دفعل منهی عنه مشروعیت معدوم کیږی الا چه دهغې خلاف چه قرینه او دلیل موجود وی مثلاً په حالت د حیض کښې وطی کول اگرچه فعل حسی دې لیکن په دې باندې وارده شوې نهی قبح لغیره او حرام لغیره بان محمول ده ځکه قرینه او دلیل یعنی د الله تعالی فرمان قل هو اذی په دې خبره باندې شاهد دې چه په حالت د حیض کښې د وطی نه نهی د معنی داذی په وج سره ده لعینه نه ده لهذا په حال د حیض کښې د وطی نه نهی په قبیح لغیره وصفا باندې محمولیږی او کومه نهی چه په افعال شرعیو باندې وارده وی او قریني نه خالي وی هغه نهی په قبیح لغیره وصفا باندې محمولیږی یعنی ددې نهی نه د فعل منهی عنه قبیح لغیره وصفا کیدل ثابتیږی او دفعل منهی عنه نه مشروعیت نه معدوم کیږی بلکه باقی پاتې کیږی الا داچه دهغې قبح په منافعو سره د بدلو لو نوم وی لیکن شریعت په هغې باندې دځو خبرو اضافه کړې ده مثلاً شي مستاجر به معلوم وی اجرت به معلوم وی مدت د اجارې به معلوم وی د شي مستاجر نه به نفع حاصلول ممکن وی غرض داچه دکومو افعالو معاني چه دورود شرع نه مخکښې متغیر شوې وی هغوی ته افعال شرعیه وئیلې شی دې تمهید نه پس د مصنف ددې عبارت نه مقصد ددې چه هغه نهی چه افعال حسیو باندې وارده وی او قریني نه خالي وی یعنی نه د فعل منهی عنه په قبیح کیدو باندې قرینه موجود وی او نه قبیح لغیره کیدو باندې قرینه مجود وی او هغه نهی په قبیح لعینه باندې محمولیږی یعنی ددې نهی نه د فعل منهی عنه قبیح لعینه کیدل ثابتیږی او دفعل منهی عنه مشروعیت معدوم کیږی الا داچه دهغې خلاف چه قرینه او دلیل موجود وی مثل په خالت د حیض کښې وطی کول اگرچه فعل حسی دې لیکن په دې باندې وارده شوې نهی قبیح لغیره او حرام لغیره باندې محمول

ده ځکه قرینه او دلیل یعنی د الله تعالی فرمان **قل هو اذی** په دې خبره باندې شاهد دې چه په حالت د حیض کښې د وطی نه نهی د معنی د اذی د وجې نه د لعینه نه ده او په حالت د حیض کښې د وطی نه نهی په قبیح لغیره وصفا باندې محمولیږی او کومه نهی چه په افعال شرعیو باندې وارده وی او د قرینې نه خالې وی هغه نهی په قبح لغیره وصفا باندې محمولیږی یعنی ددې نهی نه د فعل منهی عنه قبیح لغیره وصفا کیدل ثابتیږی او دفعل منهی عنه نه مشروعیت نه معدوم کیږ بلکه باقی پاتې کیږی الا داچه د هغې په قبیح لعینه کیدو باندې دلیل اوقرینه موجوده وی لکه بیع دمضامین اوملاقیح اګر دافعال شرعیونه دی لیکن په هغې باندې وارده شوې نهی دلیل د وجې نه په قبیح لعینه باندې محمول دې او دلیل دادې چه ددې دواړو په بیع کښې مبیعه معدوم وی او د معدوم بیع باطله وی او باطل د خپل ذات په اعتبا سره قبیح وی لهذا مضامین او ملاقیح بیع د خپل ذات په اعتبار سره قبیح شوه اوکوم څیز چه دخپل ذات په اعتبار سره قبیح وی هغه چونکه قبیح لعینه یا دیږ په دې وجه په بیع مضامین او بع ملا قیح باندې وارده شوې نهی په قبیح لعینه باندې محمولیږی د مضامین او ملاقیح تعریف او تفصیل په سابق کښې تیر شوې دې هلته ئې اوګورئ!

وَقَالَ الشَّافِعِيُ فِي الْبَابَيْنِ اِنَّهُ يَنْصَرِفُ اِلَى الْقِسْمِ الاَوَلِ اِلاَّ بِدَلِيْلٍ لِاَنَّ النَّهْيُ فِي الْاِقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيْقَةٌ كَالْاَمْرِ فِي اِقْتِضَاءِ الْحُسْنِ فَيَنْصَرِفُ مُطْلَقُهُ اِلَى الْكَامِلِ مِنْهُ كَالْاَمْرِ

ترجمه:... او امام شافعی ددواړو اقسام په باره کښې فرمائیلی دی چه نهی قسم اول طرف ته راج کیعی مګر په دلیل سره ځکه نهی د قبح په تقاضا کولو کښې دغه شان حقیقت دې لکه امر دحسن په تقاضا کولو کښې پس مطلق نهی دهغې کامل طرف ته راجع یږی لکه چه امر

تشریح:... مخکښې بیان شوې دی چه په افعال حسیه و باندې وار شوې نهی د فعل منهی عنه په قبیح لعینه کیدو باندلالت کوی اوپه افعال شرعیو باندې وارده شوې نهی د فعل منهی عنه په قبیح لغیره وصفا کیدو باندې دلالت کوی او داد احنافو مذهب دې لیکن د امام شافعی مذهب دادې چه نهی په دواړو صورتونو کښې د فعل منهی عنه په قبیح لعینه کیدو باندلالت کوی یعنی نهی که په فعل حسی باندې وارد وی یا په فعل شرعی باندې په داړو صورتو کښې فعل منهی عنه قبیح لعینه وی پس د امام شافعی په نزد د زنا او د شرب خمر حرمت او د صوم یو النحر حرمت برابر دې یعنی لکه څنګه چه زنا او شرب خمر د نهی د وجې نه قبیح لعینه دی دغه شان صوم یو النحر د نهی د وجې نه د فعل شرعی کیدو باوجود قبیح لعینه دی او کله چه دا ټول افعال د نهی د وجې نه قبیح لعینه دی نو د ټول افعال باطلیږی ځکه د کوم څیز چه په ذات کښې قبیح وی هغه څیز باطل وی، غرض داچه د امام شافعی په نزد نهی که په فعل حسی باندې وارده وی یاپه فعل شرعی اند وارده وی په دواړو صورتونو کښې فعل منهی عنه قبیح لعینه وی یعین که د قبیح لعین خلاف څه دلیل موجود وی نو په هغه صورت کښې هغه نهی د قبیح لعینه خلاف یعنی په قبیح لغیره باندې محمولیږی لکه په حالت د حیض کښې وطی کول دی د لیل یعنی د الله تعالی د قول و **یسئلونك عن المحیض**

قل هو اذی فاعتزلو النساء فی المحیض ولا تقربوهن حتی یطهرن د وجې نه قبیح لغیره دي او د اذان جمعه نه پس بیع **فاسعوا الی ذکر الله** د وجې نه قبیح لغیره ده د امام شافعي د طرف نه دلیل ذکر کولو سره مصنف فرمائیلي د چه د نهي حقیقت لغویه اګرچه طلب الکف عن الفعل دي لیکن حقیقت شرعیه ئې دادي چه نهي په فعل منهي عنه کښې د قبح تقاضا اوکړي یعني په اصطلاح د شرع کښې نهي د قبح لپاره موضوع دي لکه حقیقت لغویه اګرچه طلب فعل دي لیکن حقیقت شرعیه دادي چه امر په فعل مامور به کښې د حسن تقاضا کوي یعني په شرعیت کښې دامر وضع د حسن لپاره ده حاصل داچه امر لغة د طلب فعل په معنی کښې حقیقت او شرعا د قبح په معنی کښې حقیقت دي او په بحث امر او بحث نهي دواړو ځایونو کښې حیقت شرعیه مراد دي نه حقیقت لغوي په حقیقت شرعي له وجې نهي د قبح تقاضي کوي لکه ایمان د حسن تقاضی کوي او دامرپه بحث کښې داخبره تیره شوې ده چه امر مطلق یعني دقرائنونه خالي امر ستاسو داحنافو په نزد د حسن په فرد کامل یعني په حسن لعینه باندې محمولیږي لهذا مطلق نهي یعني د قرائنونه خالي نهي د قبح په فرد کامل یعني په قبیح لعینه باندې محمولیږي یعني نهي که په افعال شرعیه باندې وارده وي یا په افعال حسیه باندې په دواړو صورتو کښې په فعل منهي عنه کښې د قبح فرد کامل ثابتیږي یعني فعل منهي عنه په دواړو صورتونو کښې قبیح لعینه وي

وَلَايَلْزَمُ الظِّهَارُ لِاَنَّ كَلَامَنَا فِي حُكْمٍ مَطْلُوْبٍ تَعَلَّقَ بِسَبَبٍ مَشْرُوْعٍ لَهُ بَقِيَ سَبَبًا وَالْحُكْمُ بِهِ مَشْرُوْعًا مَعَ وُقُوْعِ النَّهْيِ عَلَيْهِ وَاَمَّا مَا هُوَ جَزَاءٌ شُرِعَ زَاجِرًا فَيَعْتَمِدُ حُرْمَةَ سَبَبِهِ كَالْقِصَاصِ

ترجمه:...او د ظهار نه اعتراض لازم نه راځي ځکه زمونږ کلام په داسې حکم مطلوب کښې دې کوم چه داسې سبب سره متعلق وي چه هغه سبب ددې حکم لپاره مشروع وي آیا په سبب باندې د نهي وارد یدو باوجود دغه سبب ددې حکم لپاره مسبب پاتې کیږي او ددې سبب د وجې نه حکم مشروع کیږي بهرحال هغه حکم چه داسې جزاء ده چه هغې دپاره اجراومانع جوړلو سره مشروع شوې دې نوهغه حکم دخپل سبب په حرمت باندې اعتماد کوي لکه قصاص

تشریح:...په دې عبارکښې په امام شافعي باندې وارد شوې دیو اعتراض جواب ذکر شوې دې داعتراض حاصل دادې چه امام شافعي فرمائیلي دی چه کومه نهي چه په فعل شرعي باندې واردیږي هغه په فعل منهي عنه کښې قبیح لعینه ثابتوي او دکوم څیز په ذات کښې چه قبح وي هغه څیز باطل وي، دهغې مشروعیت معدوم دی داحکام شرع نه هیڅ حکم دهغې سره نه متعلق کیږي لیکن مونږ ګورو چه ظهار خپله ښځه د محرمات ابدیه دیو داسې اندام سره تشبیه ورکړي چه هغې طرف ته کتل ده دپاره منع وی فعل شرعي دې اوپه ده باندې نهي وارده شوې ده لکه د الله تعالی فرمان **منکر من القول وزورا** نه مستفاد دې او ظهار چه فعل شرعي دې د منهي عنه کیدو باوجود د امام شافعي په نزد هم د کفارې سبب دې او

کفاره عبادت شرعی دي او د عبادت شرعیه او د حکم مشروع سبب هم مشروع وی لهذا
اظهار منهی عنه کیدو باوجود مشروع دي او د نهی د وجي نه د دي مشروعیت نه معدوم
کیږی حالانکه د امام شافعی د مذهب مطابق د فعل منهی عنه مشروعیت معدوم او باطل
کیدل پکار وو بهرحال کله چه داسي ده نو داخبره ثابته شوه چه فعل شرعی د نهی د وجي نه
قبیح لعینه نه وی او دهغي مشروعیت نه معدوم کیږی بلکه قبیح لغیره وی او دهغي
مشروعیت باقی پاتي کیږی لکه چه داحنافو مذهب دي د امام شافعی د طرفه نه جواب
ورکولو سره مصنف فرمائیلی دی چه مونږ کلام په هغه نهی کښ دي کومه نهی چه داسي
فعل یعنی په سبب باندي وارده وی. چه هغه سبب دداسي حکم لپاره مشروع وی کوم حکم
چه شرعا مطلوب وی یعنی زمونږ کلام په هغه باره کښ دي چه که حکم هم شرعا مطلوب وی
او دهغي سبب هم مشروع ی او بیا سبب یعنی په فعل شرعی باندي نهی وارده شی نو آیا
ددی دنهی نه پس مذکوره سبب یعنی فعل شرعی دهغه حکم لپاره سبب پاتي کیږی او که نه
پس دامام شافعی په نزد دورودنهی نه پس مذکو سبب یعنی فعل شرعی دهغي حکم لپاره
سبب نه پاتي کیږی بلکه دهغي مشروعیت معدوم او باطلیږی او کله چه سبب سبب پاتي نه
شو نو دهغي د وجي نه حکم هم نه مشروع کیږی او د احنافو په نزد دورود نهی نه پس سبب
علی حاله سبب دي او دهغي مشروعیت نه دي معدوم شوي لهذا دهغي په وجه حکم هم
مشروع پاتي کیږی مثلا بیع سبب دي او ملک دهغه حکم دي او کوم مفسد بیع شرط په
وجه چه بیع باندي نهی وارده شوه نو د امام شافعی په نزد د ابیع سبب نه پاتي کیږی بلکه
دهغي بیع مشروعیت باطل او معدوم وی او کله چه د بیع سبب پاتي نه شو نو دهغي حکم
یعنی ملک هم نه مشروع کیږی او په بیع فاسد کښ د سبب معدوم کیدو د وجي نه حکم
یعنی د ملک مشروعیت معدوم شو نو د مشتری قبضه کولو نه پس هم په مبیعه باندي د
مشتری ملک نه ثابتیږی او د احنافو په نزد چونکه دورود نهی نه پس هم د بیع فاسد سببیت
باقی پاتي وی په دي وجه د هغوی په نزد ددي سبب په وجه حکم مشروع پاتي کیږ او کله چه
حکم مشروع پاتي شو نو د قبضي کولو نه پس د مشتری ملک هم ثابتیږی حاصل داچه امام
شافعی وئیلی دی چه زمونږ مذهب دادي چه که سبب یعنی فعل شرعی هم مشروع وی نو
دهغي حکم هم مشروع وی او بیا په سبب مشروع یعنی فعل شرعی باندي نهی وارده شی او
هغه سبب معدوم کیږی دهغي مشروعیت باطلیږی د احکام شرعیونه ځکه حکم دهغي سره
نه متعلق کیږی او پاتي شو ظهار نو هغه سبب مشروع نه دي بلکه د **منكر من القول وزورا**
په وجه حرام دي او دحرام او غیر مشروع کیدو باوجود دهغي سره د کفاري حکم په دي وجه
متعلق شوي دي چه کفاره د ظهار داسي جزاء ده چه دهغي د فعل حرام یعنی دظهار د
ارتکاب نه د بندولو لپاره مشروع شوي ده او کوم حکم چه دفعل حرام نه د بندولو لپاره جزاء
مشروع شوي وی هغه ددي خبري تقاضه کوی چه دهغي سبب حرام وی لکه قصاص داسي
جزاء ده چه د فعل حرام یعنی د ناحق قتل عمد ارتکاب نه د بندولو لپاره مشروع شوي دي
لهذا دا قصاص ددي خبري تقاضه کوی چه ناحق قتل عمد دی حرام وی پس د قتل او د ظهار

حرامیدل ددې خبرې منافي نه وي چه هغه د ددواړو د جزاء واجبولو سبب واقع شي بلکه دهغې حرامیدل د ایجاب جزاء لپاره دسبب کیدو متحقق کوي یعنی ناحق قتل عمد او ظهار چونکه حرام دی په دې وجه دادواړه د جزاء کفارې او قصاص دواجبولو سبب دې حاصل داچه کله چه د امام شافعي کلام په هغه حکم کښې دې کوم حکم چه شرعا مطلوب وي او په هغه سبب کښې دې چه هغه سبب مشروع وي او ظهار نه سبب مشروع دې او نه کفاره داسې حکم دې چه شرعا مطلوب وي بلکه کفاره جزاء د فعل حرام د ارتکاب نه د بندولو لپاره مشروع شوې ده نو ظهار اختو سره په امام شافعي باندې اعتراض کول صحیح نه دی

وَلَنَا اَنَّ النَّهْيَ يُرَادُ بِهِ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا اِلَى اِخْتِيَارِ الْعِبَادِ وَكَسْبِهِمْ فَيَعْتَمِدُ التَّصَوُّرَ لِيَكُوْنَ الْعَبْدُ مُبْتَلاً بَيْنَ اَنْ يَكُفَّ عَنْهُ بِاِخْتِيَارِهِ فَيُثَابُ عَلَيْهِ وَبَيْنَ اَنْ يَفْعَلَهُ بِاِخْتِيَارِهِ فَيُعَاقَبُ عَلَيْهِ هٰذَا هُوَ الْحُكْمُ الْاَصْلِيُّ فِي النَّهْيِ فَاَمَّا الْقُبْحُ فَوَصْفٌ قَائِمٌ بِالنَّهْيِ يَثْبُتُ مُقْتَضًى بِهِ تَحْقِيقًا لِحُكْمِهِ فَلَا يَجُوْزُ تَحْقِيقُهُ عَلٰى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهِ مَا اَوْجَبَ اِقْتِضَاءً بَلْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْاَصْلِ فِي مَوْضُوْعِهِ وَالْعَمَلُ بِالْمُقْتَضٰى بِقَدَرِ الْاِمْكَانِ وَهُوَ اَنْ يَجْعَلَ الْقُبْحَ وَصْفًا لِلْمَشْرُوْعِ فَيَصِيْرُ مَشْرُوْعًا بِاَصْلِهِ غَيْرَ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهِ فَيَصِيْرُ فَاسِدًا مِثْلُ الْفَاسِدِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَلَا تَنَافِيْ بَيْنَهُمَا فَالْمَشْرُوْعُ يَحْتَمِلُ الْفَسَادَ بِالنَّهْيِ كَالْاِحْرَامِ الْفَاسِدِ فَوَجَبَ اِثْبَاتُهُ عَلٰى هٰذَا الْوَجْهِ رِعَايَةً لِلْمَنَازِلِ لِلْمَشْرُوْعَاتِ وَمُحَافَظَةً لِحُدُوْدِهَا

ترجمه. او زمونږ دلیل دادې چه په نهی سره داسې عدم فعل طلب کیږي کوم عدم فعل چه د بندګانو د اختیار او هغوی کسب طرف ته منسوب وي پس نهی د مکلف د طرفه فعل منهی عنه د متصور الوجود کیدو تقاضه کوي دې لپاره چه بنده مبتلا شي په هغه خبره کښې چه هغه د فعل منهی عنه نه خپل اختیار سره منع کړی نو په دې منع کولو باندې ده ته ثواب ورکړې شي او په هغه خبره کښې چه بنده فعل منهی عنه په خپل اختیار سره اوکړی نو د له په دې کولو باندې عذاب ورکړې شي د نهی په باره کښې همدغه حکم اصلي دې بهرحال قبح خود هغه نهی د وجې نه وصف قائم دې چه دهغې دحکم متحقق کولو لپاره ددې نهی د وجې مقتضی بصیغه اسم مفعول ثابتیږي پس قبح په داسې طریقه باندې ثابتول نه جائز کیږي چه هغې سره هغه خیز باطل شي کوم چه ددې قبح ثابت شوي دې او دهغې تقاضه ئې کړې ده بلکه په اصل نهی باندې دهغې په ځائې کښې عمل کول، واجبیږي او په مقتضی اسم مفعول باندې په قدر د امکان عمل کول واجبیږي او په قدر د امکان هغه عمل دادې چه قبح د مشروع وصف جوړ کړې شي لهذا منهی عنه دخپل اصل په اعتبار سره مشروع او دخپل وصف په اعتبار سره غیر مشروع کیږي او د جراهر فاسدو په شان فاسد یږي او ددې دواړو

ترمینځه هیڅ منافات نشته پس مشروع دنهی د وجې نه د فساد احتمال لری لکه احرام فاسد لهذا د مشروعا تو دمراتبو رعایت کولو سرد او دهغې د حدود محافظت کولو سرد د فعل منهی عنه د مشروع کیدو اثبات په دې طریقه واجبیږی.

تشریح: مخکښ تیر شوې دی چه د احنافو په نزد کومه نهی چه په افعال شرعیو باندې واردیږی هغه په قبح لغیره و صفا باندې محمولیږی یعنی ددې نهی د وجې نه د فعل منهی عنه قبیح لغیره وصفا کیدل ثابتیږی او ددې فعل منهی عنه مشروعیت باقی پاتې کیږی نه معدوم کیږی مصنف د احنافو د طرفه په دې باندې دلیل پیش کړې دې مګر دغې دلیل بنیاد په یو څو خبرو باندې دې اولنی خبره چه هغه په أن النهی یراد به سره بیان شوې ده داده چه نهی هغه ده چه دهغې په ذریعه عدم فعل یعنی دفعل نه کول ورسره طلب کیږی مګر دانه کول د بندګانو په کسب او اختیار سره وی د نهی په صورت کښ دفعل نه کول د بندګانو اخیاری عمل وی او کله چه عدم فعل نه کول د بندګان اختیاری عمل دې نو نهی دهغه خبرې تقاضه کوی چه فعل منهی عنه به د بندګانو دطرفه متصور الوجود وی ځکه که فع منهی عنه متصور الوجود نه وی نو د بندګانو اختیار سبب کیږی ځکه کله چه دیو څیز وجود، متصور او ممکن نه دې نو دهغې په نه کولو کښ د بندګانو د اخیار څه دخل دې بنده د هغې په نه کولو باندې مجبور دې داخیال ساته چه دلته د اختیار نه اختیار شرعی مراددې نه اختیار حسی او اختیار شرعی هغه اختیار ته وائی چه مکلف له د شارع له طرفه حاصلیږی بهرحال د بنده اختیار د برقرار ساتلو لپاره د فعل منهی عنه له خوا متصور الوجود منه او ممکن الوجود کیدل ضروری دی مثلا په حسیاتو کښ ددې نظیر دادې چه که د مخاطب ته او وبه موجودې وی او بیا ده ته اووئیل شی لا تشرب مه څکه نو دا څکل د مخاطب اختیاری عمل دې اونه څکل اختیاری عمل په دې وجه دې چه فعل منهی عنه یعنی څکل ممکن الوجود عمل دې او نه څکل اختیاری عمل په دې وجه دې چه فعل منهی عنه یعنی څکل ممکن الوجود او متصور الوجود وی اوکه د مخاطب مخې ته موجود نه وی او بیا ده ته اووئیل ش چه لا تشرب نو په دې صورت کښ فعل منهی عنه یعنی اوبه نه څکل چونکه متصور الوجود او ممکن الوجود نه دی په دې وجه مخاطب اوبه نه څکل دده په اختیار سره نه دی بلکه دده نه څکل غیر اختیاری او جبری عمل دې او کله چه په دې صورت کښ دبنده اختیار ته هیڅ دخل نشته نودا لا تشرب یعنی داوبونه منع کولو نهی ته وائی بلکه نفی وائی نفی او نهی تر مینځه فرق دادې چه د نهی په صورت کښ فعل منهی عنه متصور الوجود وی او عدم فعل د بنده په اختیار سره وی او نفی په صورت کښ فعل منهی عنه متصور الوجود نه وی اودبنده په اختیار سره نه وی بهرحال د نهی په صورت کښ دفعل منهی عنه متصور الوجود او ممکن الوجود کیدو د وجې نه کله چه بنده د فعل منهی عنه په نه کولو مختار دې نو هغه ددې فعل منهی عنه په کولو او نه ابتلا کیږی یعنی که ده دافعل نهی عنه او نه کړلو نو د ثواب مستحق کیږی او که ده او کړلو نو دعذاب مستحق کیږی مصنف د کتاب وئیلی دی چه د نهی په سلسله کښ حکم اصلی داد چه فعل منهی عنه د مکلف د طرفه متصور الوجود او

ممکن الوجود وی دي لپاره چه په خپل اختیار سره د ترک کولو د وجي دي د ثواب مستحق کړي شي او په خپل اختیار سره کولو د وجي دي د عذاب مستحق او ګرځولي شي او که فعل منهی عنه متصور الوجود نه وی او دهغي په نه کولو کښ د بند د اختیار هیڅ دخل نه وی نو په هغه صورت کښ ددي فعل منهی عنه د اختیار هیڅ دخل نه وی نو په هغه صورت کښ ددي فعل منهی عنه نه د بندلو نوم نهی نه ده بلکه نفی او نسخ ده او نفی ددي خبري بیانولو د پاره وی چه فعل منهی عنه شرعا متصور الوجود پاتي نه شو بلکه معدوم شو

دویمه خبره چه هغه په فاما القبح وصفا سر بیان شوي ده داده چه قبح د نهی حقیقت شرعه نه دي لکه چه د امام شافعی مذهب دي لکه قبح یو داسي وصف دي چه د نهی د وجي نه په منهی عنه پوري قائمه وی او دهغي نهی د تقاضا د وجي نه حکم د نهی د متحقق کولو لپاره ضرورتا ثابتیږی یعني په فعل منهی عنه کښ قبیح د ناهی د حکم د وجي اقتضاء ثابتیږي په دي طچور باندي چه ناهی یعن شارع حکیم دي او حکیم د بندو خبرونه منع نه کوی بلکه د قبیح او بد و خبرونه منع کوی بهرحال کله چه نهی د حکیم ناهی د وجي نه فعل منهی عنه کښ د قبیح تقاضا کوی نو نهی به مقتضی بصیغه اسم فاعل او قبح به مقتضی بصیغه مفعول وی دریمه خبره چه هغه فلا یجوز تحقیقه سره بیان شوي ده داده چه د مقتضی بفتح الضاد په داسي طریقه باندي متحقق او ثابتول چه هغي سره مقتضی بکسر الضاد باطل شي صحیح نه دی یعني مقتضی بالفتح د مقتضی بالکسر د تصحیح لپاره وی دهغي دباطلولو لپاره نه وی ددي دري واړو خبرو خلاصه داده چه د نهی په صورت کښ په فعل منهی عنه کښ د شارع د جانب نه بنده ته اختیار وی مګر دهغي باوجود دمنهی عنه د قبح په جه سره شارع هغه ددي فعل منهی عنه د ارتکاب نه منع کوی او دویم قبح د نهی حقیقت نه دي بلکه د فعل منهی عنه وصف کوم چه د ناهی د حکم د وجي نه د منهی عنه پوري قائمیږی او دریم دا چه مقتضه بالفتح د ثابتولو لپاره مقتضی بالکسر باطلول جائز نه دی ددي بنیادی خبرو ذهن کښ ساتلو نه پس دلیل اوګوری دلیل دادي چه له د امام شافعی د مذهب مطابق تسلیم کړي شي چه په افعال شرعیو باندي وارده شوي نهی په فعل منهی عنه کښ قبح لعینه ثابتوی نو په دي صورت کښ متقضی بالفتح یعني قبح ثابتولو لپاره مقتضی بالکسر یعني نهی باطلول لازم راځي په دي طور باندي چه په فعل منهی عنه کښ د قبح لعینه مطلب دادی چه د منهی عنه په ادا کښ قبح ده او د کوم خیز په ذات کښ چه قبح وی دهغي کولو شرعا اختیار نه وی او دکوم خیز چه د کولو شرعا اختیار نه وی هغه خیز متصور الوجود او ممکن الوجود نه وی دهغي نه کول د بنده په خپل اختیار سر نه وی بلکه بنده دهغي په نه کولو باندي شرعا مجبور وی او دیو کار په نه کولو باندي د بنده شرعا مجبور کیدل او دهغه اختیار له شرعا دخل نه کیدل د نفی او نسخ په صورت کښ وی د نهی په صورت کښ نه وی لکه چه مخکښ تیر شوي دی پس د امام شافعی د مذهب په بنیاد باندي که په فعل شرعی باندي د نهی وارد یدو نه فعل منهی عنه نه قبیح لعینه او ګرځول شي نو هغه نهی باقی نه پاتي کیږی بلکه نفی کیږی او کله چه نهی نفی شوه نو مقتضی بالفتح یعني د قبح د ثابتولو لپاره

مقتضي بالکسر يعني دنهي باطل کول لازم راځي
حالانکه د دريمې خبرې لاند تير شوې دي چه مقتضي بالفتح ثابتولو لپاره مقتضي بالکسر باطلول جائز نه دي غرض داچه د امام شافعي مذهب نه داخرابي لازميږي او کله چه دامام شافعي په مذهب کښ دا خرابي ده نو د احنافو مذهب مطابق په افعال شرعيو باندې وارده شوې نهي نه د فعل منهي عنه قبح لغيره منل واجب دي يعني د ورود نهي په ځائې په فعل منهي عنه کښ په اصل نهي باندې عمل کول واجبيږي او په قدر امکان مقتضي بافتح يعني په قبح باندې عمل کول لازميږي د ورود نهي په ځائې يعني په فعل منهي عنه کښ په نهي باندې دعمل کولو مطلب دادې چه نهي دهغې په حقيقت باندې د باقي ساتلو لپاره د فعل منهي عنه مشروعيت باقي پاتې شي او په مقتضي بالفح باندې دعمل کولو مطلب دادې چه مقتضي يعني قبح د فعل مشروع وصف او ګرځول شي او دهغه قبح د وجې نه مکلف ددې فعل منهي عنه د ارتکاب نه بند ی او کله چه داسې ده نو فعل منهي عنه دخپل اصل او ذات په اعتبار سره مشروع او ماذون فيه کيږي او دخپل وصف يعني د قبح د وجې نه غير مشروع او ممنوع نه کيږي او دوصف په فوت کيدو سره فاسديږي لکه فاسد او خرابې ملغلرې چه دهغې اصل او ذات خوباقي پاتې وي ليکن دغې چمک او ځلا او صفائي باقي پاتې نه وي پس هغه فاسدې ملغلرې د قيام فساد باوجود دخپل اصل په اعتبار سره قابل انتفاع کيږي او ددې داړو خبرو ترمينځه هيڅ منافات نشته يعني داسې کيدې شي چه يو څيز دخپل اصل په اعتبار سره مشروع وي او دخپل وصف په اعتبار سر قبيح او غير مشروع وي يعني د نهي د وجې نه د فساد احتمال لري مثلا يو سړی د حج احرام او تړلو او بيا د وقوف عرفه نه مخکښ خپلې ښځې سره ئې جماع اوکړه نو دهغه احرام او حج فاسد شو پس دا احرام فاسد او وصف فاسد خپل اصل په اعتبار سره مشروع دې داوجه ده چه په ده بنده اتول ارکان د حج په ځائې راوړل واجب دي او درول ممنوع يعني دجماع د وجې نه په هغه باندې جزاء واجب ده او داحرام او حج دخپل وصفه په اعتبار سره غير مشروع او فاسد دی دا وجه ده چه که داسړی په دې احرام باندې تير شو او ارکان د حج ئې په ځائې راوړل نو دفرضي حج نه خلاصيږئ نه او په ده باندې به راتلو نکی کال حج قضا کول واجب وی بهرحال داخبره ثابته شوه چه فساد او مشروعيت دواړو خبرې شرعا جمع کيدې شي او ددې دواړو ترمينځه هيڅ منافات نشته او کله چه دا دواړه خبرې جمع کيدې شي نو دفعل منهي عنه مشروع کيدو په داسې انداز باندې ثابتول واجب دی چه فعل منهي عنه دخپل اصل په اعتبار سره مشروع وی اودخپل وصف په اعتبارسره غيرمشروع وی دې دپاره چه د مشروعا تو د مراتبو رعآيت او دهغې د حدود و محافظت ملحو ظ پاتې شي د مشروعاتود مراتبو رعآيت خو دادې چه اصل يعني نهي دهغې په مرتبه کښ نازل شي يعني منهي عنه د اصل په اعتبار سره مشروع اوګرځول شي او تابع د اصل نهي لپاره مطبل اون ګرځول شي لکه چه امام شافعي منهي عنه قبيح لعينه ګرځولو سره اصل يعني نهي باطل کړې ده او نهي ئې نفي کړې ده او محافظت حدود دادې چه نهي لره نهي اوساتلې شي اونفي لره نفي اوساتلې شي داسې نه چه په

مشروعاتو کښې نهي او نفي دواړه یو کړي شي لکه چه امام دواړه یو کړي شي حاصل دا چه کله چه د مشرعاتو د مراتبو رعآیت او دهغې د حدود محافظت تقاضا داده چه فعل منهي عنه چه د خپل اصل په اعتبار سره مشروع او دخپل وصف په اعتبار سره غیر مشروع وی نو دفعل منهی عنه قبیح لغیره وی نه قبیح لعینه ځکه داخبره په قبیح لغیره کښې وی په قبیح لعینه کښې نه وی قبیح لعینه خود اصل اووصف دواړو په اعتبار سره غیر مشروع وی بهرحال با الدلیل دا خبره ثابته شوه چه په افعال شرعیو باندې نهي واردیدو سره فعل منهي عنه قبیح لغیره وی لکه چه داحنافو مذهب دې او قبیح لعینه نه وی لکه د امام شافعی مذهب دې

په دې قاعده باندې چه د افعال شرعیه نه نهی

د مشروعیت د بقا تقاضا کوی یو څو تفریعات

وَعَلٰى هٰذَا الْاَصْلُ قُلْنَا اِنَّ الْبَيْعَ بِالْخَمْرِ مَشْرُوْعٌ بِاَصْلِهٖ وَهُوَ وُجُوْدُ رُكْنِهٖ فِىْ مَحَلِّهٖ غَيْرَ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَالثَّمَنُ لِاَنَّ الْخَمْرَمَالٌ غَيْرَمُتَقَوَّمٌ فَيَصْلَحُ ثَمَنًامِنْ وَجْهٍ فَاسِدًا لَابَاطِلًا

ترجمه: او په دې اصل باندې مونږ وئیلی دی چه د خمر عوض بیع د خپل اصل په اعتبار سره مشروع ده او هغه دهغې رکن دهغې په محل کښې موندل وی دخپل وصف په اعتبار سره غیر مشروع ده او هغه ثمن دې ځکه خمر مال غیر متقوم دې پس هغه من وجه ثمن کیدې شی نه من وجه لهذا دا بیع به فاسده وی باطله به نه وی.

تشریح: مصنف د احنافو بیان شوې مذکوره اصل چه د افعال شرعیو نه نهي په فعل منهی عنه کښې قبح لغیره ثابتوی باندې یو څو تفریعی مسائل ذکرکړې دی دهغې نه اولنی مسئله داده چه بیع بالخمر یعنی دخمر عوض مثلا غلام اخستل قبیح لغیره دې یعنی دخپل اصل په اعتبار سره مشروع او د خپل وصف په اعتبار سره غیر مشروع دې ځکه د بیع اصل او ذات دادې چه د بیع رکن دهغې په محل کښې اوموندې شی او د ایجاب او قبول سره مبادلة المال بالمال بالتراخي د بیع رکن دې او دلته داخبره موجود ده ځکه غلام هم مال دې او خمر هم مال دې او ایجاب او قبول او خپل مینځې رضا مندی هم موجود ده خمرمال په دې وجه دې چه مال هغې مال ته وایئ چه هغې طرف ته د انسان طبیعت مایلہ کیږی او دوقت دضرورت پورې دهغه ذخیره اندوزی ممکن وی یا مال هغه دې چه هغه د انسان د مصلحتو نو لپاره پیدا شوې وی او انسان دهغې حریص وی او خمر طرف چونکه د انسان د طبیعت میلا هم کیږی او د وخت د ضرورت پرورې دهغې ذخیه اندوزی هم ممکن ده په دې وجه خمر مال دې اوکله چه خمر مال دې نو اصل یعنی رکن د بیع په محل دبیع کښې اوموندل شو او کله چه رکن د بیع په محل د بیع کښې اموندل شونو دا بیع د خپل اصل په اعتبار سره مشروع ده البته خمر غیر متقوم دی ځکه متقوم هغه څیز یادیږی چه دهغې عین یا دهغې د قیمت نه شرعا نفع اوچتول جائز وی حالانکه د مسلمان په حق کښې داسې نه دی داوجه ده چه په

مسلمان باندې د خمرونه اجتناب واجب دي او کوم مسلمان خمر تلف کولو سره په مسلمان باندې ضمان نه واجبيږي په خمر چونکه مال دي په دې وجه خمر من وجه ثمن کيدې شي او چونکه غير متقوم دي په دې وجه من وجه ثمن نه شي کيدې او دخمر د غير متقوم کيدو د وجې نه دهغې مبيعه جوړول صحيح نه دي ځکه په بيع کښې مبيعه اصل وي او ثمن تابع وي داوجه ده چه عقد بيع مبيع طرف ته منسوب کيږي ثمن طرف ته نه منسوب کيږي او د بيع د صحت لپاره د مبيع مملوك او مقدور التسليم کيدل ضروري دي د ثمن مملوک او مقدور التسليم کيدل ضروري نه دي او په بيع کښې مبيعه په دې وجه هم اصل ده چه په بيع کښې عين يعنى مبيع مقصود وي او پاتې شو ثمن نو هغه مقصود نه وي بلکه د مقصود حاصلولو ذريعه او وسيله وي پس چونکه ثمن په اصل مبيع باندې همدغه شان موقوف کيږي لکه څنګه چه وصف په موصوف باندې موقوف وي په دې وجه ثمن د وصف په مرتبه کښې وي او مخکښې تير شوې دي چه د خمر غير متقوم کيدو په وجه ثمن يعنى په هغه وصف کښې قبح او خلل واقع دې لهذا ددې خلل او قبح د وجې نه مذکور بيع دخپل وصف په اعتبار سره مشروع کيږي او کله چې مذکوره بيع يعنى غلام د خمر په عوض اخستل د خپل اصل په اعتبار سره مشروع وه يعنى د بيع رکن او مقصود بيع يعنى په مبيع کښې هيڅ خلل او فساد نشته او دخپل وصف په اعتبار سره غير مشروع دې يعنى ثمن چه د وصف په مرتبه کښې دې په هغې کښې خلل واقع دې نو دابيع قبيح لغيره او فاسد ده او قبضې نه پس مفيد د ملک کيږي او په رکن بيع او مقصود د بيع کښې چونکه هيڅ فساد او خلل نشته په دې وجه به دابيع قبيح لعينه او باطله نه وي.

وَكَذٰلِكَ بَيْعُ الرِّبٰوٰا غَيْرَ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهِ وَهُوَ الْفَضَلُ فِي الْعِوَضِ وَكَذٰلِكَ الشَّرْطُ الْفَاسِدُ فِي مَعْنَى الرِّبٰوٰا

ترجمه: همدغه شان بيع الربوی په خپل وصف سره غير مشروع دې او هغه وصف په عوض کښې زياتې دې او همدغه شان شرط فاسد د ربوی په معنى کښې دې

تشريح:.....ددويمې تفريعى مسئلې ذکر کولو سره مصنف فرمائلى دی چه د بيع بالخمر په شان بيع دربوی هم دخپل اصل په اعتبار سره مشروع او دخپل وصف په اعتبار سره غير مشروع دې ربو ا نوم دې دداسې معاوضې د مال با المال چه په هغې کښې د احد العادين لپاره فضل او زياتې وی او هغه ددې زياتی مستحق د عقد معاوضه د وجې نه کيدو يعنى په دواړو جانبونو کښې مال وی او دد واړو طرفو نو مال په جنس او قدر يعنى په مکيلى يا موزونى کيدو کښې متحد وی بيا د احد العاقدين لپاره زياتی شرط وی مثلا يو سړی دبل سړی په لاس يو سل درهم ديوسلو پنځه ويشت درهمو په عوض خرڅ کړی او هغه بل سړی دا قبول کړی نو دابيع د ربوا ده اوربوا دخپل اصل په اعتبار سره مشروع ده ځکه چه رکن بيع يعنى د ايجاب او قبول سره مبادلة المال بالمال مع التراضى موندل شوې ليکن مبادله تامه نه ده موندل شوې يعنى دد واړو عوضونو په مينځ کښې په پوره طور باندې مساوات نه دې

موندل شوي حاصل دا چه اصل مبادله خو حاصله ده لیکن د هغې وصف یعنی د مبادله تامه کیدل موجود نه وی او کله چه اصل مبادله یعنی رکن بیع موجود ده نو بیع الربوی دخپل اصل په اعتبار سره مشروع ده او کله چه د هغې وصف یعنی تامه کیدل موجود نه دی نو بیع الربو دخپل وصف په اعتبار سره غیر مشروع شوه نه دا داسې هم ونیلې شي چه په بیع الربوی کښ فضل امر زائد دې او زائد د مزید علیه فرع وی او فرع د وصف په مرتبه کښ وی پس د وصف یعنی د فضل د وجې نه بیع الربو غیر مشروع ده او د اصل په اعتبار سره مشروع ده او ګوره بیعه چه د اصل په اعتبار سره مشروع او د وصف په اعتبار سره غیر مشروع وی هغه بیع قبیح لغیره وی. او هغه فاسده وی لهذا بیع الربو دقبح لغیره افاده وی قبیح لعینه خو باطله نه ده فاضل مصنف وئیلی دی چه شرط فاسد هم د ربو ی په معنی کښ دي یعنی د شرط فاسد په وجه هم بیع قبیح لغیره او فاسدیږی شرط فساد هغه شرط ته وایئ چه دهغې عقد تقاضا نه کوی او په هغه شرط کښ د احد اللعاقدین یا د معقعود علیه نفع وی په دې شرط چه معقود علیه د اهل استحقاق نه وی مثلا یو سړی خپل غلام په دې شرط سره خرڅ چه د اغلام به دیوې میاشتې پورې دده خدمت کوی نو په دې شرط کښ د بائع نفع ده او که یو سړی کپړه په دې شرط سره واخستله چه بائع دې نه کرته جوړه کړی نو په دې شرط کښ د مشتر نفع ده او که چا خپل غلام په دې شرط سره خرڅ کړلو چه مشتری به دا غلام ترمرګه پورې نه خرڅوی نو په دې کښې د معقود علیه نفع ده څکه غلام بار بار خرڅول نه خوښوی او دا معقود علیه داهل استحقاق نه هم دې په دې طور باندې چه غلام خپل حق د حاصلولو لپاره لاره تلاش کولې شي پس د شرط فاسد باوجود چونکه رکن بیع موجود ده په دې وجه د شرط فاسد سره بیع دخپل اصل په اوعتبار سره مشروع ده او شرط چه د وصف په مرتبه کښ دې په هغې کښ چونکه فساد او خلل دې په دې وجه دبیع دخپل وصف په اعتبار سره غیر مشروع ده او داحنافو بیان شوي اصولو دلاند کومه بیع چه دخپل اصل په اعتبار سره مشروع او د وصف په اعتبار سره غیر مشروع وی هغه چنکه قبیح لغیره او فاسده وی قبیح لعینه اول باطله نه وی په دې وجه په شرط فاسد سره به هم عقد بیع فاس اوقبیح لغیره وی قبیح لعینه او باطل نه وی.

وَكَذَالِكَ صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوْعٌ بِاَصْلِهِ وَهُوَ اِمْسَاكٌ لله تَعَالٰى فِى وَقْتِهِ غَيْرَ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهِ وَهُوَ الْاِعْرَاضُ عَنْ الضِّيَافَةِ الْمَوْضُوْعَةِ فِى هٰذَ الْوَقْتِ بِالصَّوْمِ اَلاَ يَرٰى اَنَّ الصَّوْمَ يَقُوْمُ بِالْوَقْتِ وَلاَ خَلَلَ فِيْهِ وَالنَّهْىُ يَتَعَلَّقُ بِوَصْفِهِ وَهُوَ اَنَّهُ يَوْمُ عِيْدٍ فَصَارَ فَاسِدًا وَلِهٰذَا يَصِحُّ النَّذْرُ بِهِ عِنْدَنَا لِاَنَّهُ نَذْرٌ بِالطَّاعَةِ وَاِنَّمَا وَصْفُ الْمَعْصِيَةِ مُتَّصِلٌ بِذَاتِهِ فِعْلاً لاَ بِاِسْمِهِ ذِكْرًا

ترجمه او همدغه شان د يوم النحر روژه د خپل اصل په اعتبار سره مشروع ده او صوم په خپل وخت کښ د الله تعالی لپاره د نيولو نوم دي د خپل وصف په اعتبار سره غير مشروع ده او هغه وصف روژه په ذريعه دهغه ضيافت نه اعراض کول دی کوم ضيافت چه په هغې وخت کښ وضع کړې شوې دي ايا ته نه ګورې چه روژه په وخت پورې قائمه ده او په وخت کښ هيڅ خلل نشته او نهی د وخت د وصف سره متعلق وی او هغه وصف يوم العيد دي پس د يوم النحر روژه فاسديږي او په دې وجه سره د يوم النحر د روژو نذر زمونږ په نزد صحيح دي ځکه د نذر د طاعت نذر دي او پاتې شو وصف معصيت نو هغه د هغې په ذات پورې فعلاً متصل وی نه دهغې د نوم پورې ذکرا

تشريح:.....دريمې تفريعه مسئلې ذکر کولو سره مصنف فرمائيلی دی چه دبيع بالخمر او دبيع ربوا په شان د يوم النحر روژه هم دخپل اصل او ذات په اعتبار سره مشروع او دخپل وصف په اعتبار سره غير مشروع ده لهذا ادا هم قبيح لغيره او فاسده ده تفصيل ددې دادې چه اصل صوم د روږې په وخت کښ عينی د صبح صادق نه واخله تر غروب الشمس پورې دې پس وخت يعنی د صبح صادق نه تر غروبه چونکه دروژې لپاره معيار دې او روژه په هغه وخت کښ موجوديږی او دهغې سره قائميږی په دې وجه وخت د صوم په مفهوم او دهغې په حقيقت کښ داخل دې او په دې وخت کښ يعنی په يوم النحر کښ هيڅ خلل او فساد نشت دې ځکه داهم ددوارو اوقاتو په شان يو وخت دې او په نورو اوقاتو کښ بذاته هيڅ خل او فساد نشته لهذا په هغه وخت يعنی په يوم النحر کښ هم هيڅ خلل او فساد نه وی او کله چه په هغه وخت کښ هيڅ فساد نشته يعنی د يوم النحر دروژې سره د نهی تعلق د ذات وخت په اعتبار سره نه وی او کله چه په دې وخت کښ د روژو سره د نهی تعلق د ذات وخت په اعتبار نه دي نو په يوم النحر کښ روژه د خپل اصل او ذات په اعتبار سره غير مشروع او قبيح نه وی بلکه مشروع او مستحسن وی او د يوم النحر د روژې وصف لازم د الله تعالی د ضيافت نه اعراض دې ځکه په يوم النحر او په نوروايام التشريق کښ د الله تعالی د طرفه دهغه د بندګانو ضيافت وی اوس که يو سړی په دغه ورځ کښ روژه اونيسی نو هغه د الله د ضيافت نه اعراض کوی او د اعراض کول ديوم النحر روژې لپاره وصف لازم دې يعنی په هغه ورځ کښ کله چه هم روژه نيسی اعراض موندل کيږی ليکن دا اعراض د روژې وصف ګرځولې دې حالانکه دمصنف قول والنهی يتعلق بوصفه ای وصف الوقت نه معلوميږی چه اعراض د وخت وصف دې دهغې وجه داده چه وخت د روژې په مفهوم او دهغې په حقيقت کښ د داخليدو په وجه دروژې جزئ دې او روژه کل دې او کوم څيز چه د جزئ وصف وی هغه د کل هم وصف وی لهذا اعراض چه جزئ يعنی د وخت وصف دې هغه کل يعنی روژې هم وصف دې او اعراض د يوم النحر د روژې نه نه جدا کيږی په دې وجه دا اعراض ديوم النحر د روژو لپاره وصف لازم دې بهرحال اعراض وصف دې او د الله تعالی د ضيافت نه اعراض کول چونکه ناخوښه دی او قبيح امر دې په دې وجه د يوم النحر روژه خپل وصف يعنی د اعراض په اعتبار سره غير مشروع او قبيح ده او دنهی تعلق د هغه د وصف سره وی حاصل داچه د

یوم النحر روژه د خپل اصل او ذات په اعتبار سره مشروع ده او د خپل وصف په اعتبار سره
غیر مشروع وه او کوم فعل شرعي چه د خپل اصل او ذات په اعتبار سره مشروع او د وصف
په اعتبار سره غیر مشروع وی هغه دوار دي شوي نهی په وجه چونکه قبیح لغیره او
فاسد وی قبیح لعینه او باطله نه وی په دي وجه د یوم النحر روژه قبیح لغیره او فاسده وی
قبیح لعینه او باطله نه وی لکه که چاپه یوم النحر کښ روژه شروع که نو په ده باندي دهغي
پوره کول نه واجبیږی بلکه دهغي پریښودل واجبیږی او د پریښودلو په صورت کښ دهغي
قضائی نه واجبیږی ځکه د شروع کولو نه پس پوره کول په دي وجه واجبیږی دي د پاره چه
شروع شوي فعل هغه مقدار چه اداء شوي دي دهغي حفاظت او کړی شی مگر د الله
ضیافت نه اعراض د لازم راتلو د وجي نه په یوم النحر کښ د روژي ادا شوي مقدار حفاظت
کول چونکه واجب نه دي په دي وجه د ادا شوي مقدار د حفاظت په خاطر د روژي پوره کول
هم نه واجبیږی او کله چه په یوم النحر کښ د شروع شوي روژي پوره کول نه دی واجب نو
دهغي پریښولو د وجي نه دهغي قضاء کول هم نه واجبیږی ځکه په مینځ کښي پریښودلو
سره قضاء دهغه فعل لازمیږی چه دهغي پوره کول واجب وی **ولهذا یصح النذر به عندنا** سره
د حسامی مصنف فرمائیلی ده چه صوم یوم النحر چونکه د خپل اصل او ذات په اعتبار سره
مشروع ده په دي وجه د یوم النحر د صوم نذر کول د احنافو په نزد صحیح دی اګرچه د امام
شافعي او امام زفر په نزد نه دی صحیح یعني که چا لله علی ان اصوم یوم النحر او وئیل یا
لله علی ان اصوم او وئیل او په غدا کښ یوم النحر وی نو د احناف علماؤ په نزد د انذر صحیح
دي البته په یوم النحر کښ به روژه نه نیسی ورسته به دهغي قضاء او کی لیکن که په یوم
النحر کښ ئي روژه او نیوله نو نذر پوره کیږی او په هغه باندي قضاء نه واجبیږی ځکه په څه
طریقه چه روژه ده په خپل ځان باندي لازم کړي وه همغه شان روژه ده اداء کړي ده او زمونږ په
نزد د صوم یوم النحر نذر کول په دي وجه صحیح دی چه دانذر ذات صوم او اصل صوم په
اعتبار سره طاعت دي یعنی د محض روژي په ذکر کول او په دي وینا کښ چه د یوم النحر د
روژو نذر ئي کړي دي نه څه فساد شته او نه څه قباحت پاتي شو وصف معصیت یعنی د الله
ضیافت نه اعراض کول نو هغه فعل صوم یعنی د روژي نیولو سره متحقق کیږی حتی چه که
دي نازر په یوم النحر کښ روژه شروع کړله نو ګنهګاریږی حاصل دا چه معصیت د روژي په
نیولو کښ دي په ژبي سره د روژي په ذکر کولو کښ هیڅ معصیت نشته او نازر د طرفه روژه
ژبي سره ذکر شوی ده د نازر د طرفه فعل صوم نه دي موندي شوي او کله چه د نازر د طرفه
روژي صرف ذکر شوي دي او د روژي نذر کول هم صحیح دی او په روژه نیولو کښ د ضیافت
الله نه اعراض په وجي سره چونکه معصیت دي په دي وجه ددي نازر په یوم النحر کښ روژه
نیول صحیح نه وی ځکه که روژه ئي او نیوله نو ګنهګاریږی د امام شافعي او امام زفر په نزد
په یوم النحر کښ د روژي نذر کول په دي وجه نا جائز دی چه په یوم النحر کښ روژه نیول
معصیت دي او د معیصیت نذر کول صحیح نه د په دي وجه د یوم النحر وي نذر کول صحیح
نه دی لیکن زمونږ د طرفه جواب دادي چه معصیت د روژي په نیولو سره موندل کیږی نه

روژې په ذکر سره او دناذر د طرفه د روژې ذکر شوې دې د روژې عمل نه دې شوې او کله چه داسې ده نو دیوم النحر د روژې ذکر کول یعنی نذر کول څنګه نه صحیح کیږی

وَوَقْتُ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَدُلُوكِهَا صَحِيْحٌ بِاَصْلِهِ فَاسِدٌ بِوَصْفِهِ وَهُوَ اَنَّهُ مَنْسُوْبٌ اِلَى الشَّيْطَانِ كَمَا جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ اِلاَّ اَنَّ اَصْلَ الصَّلٰوةِ لاَ يُوْجَدُ بِالْوَقْتِ لِاَنَّهُ ظَرْفُهَا لاَ مِعْيَارُهَا وَهُوَ سَبَبُهَا فَصَارَ الصَّلٰوةُ فِيْهِ نَاقِصَةً لاَ فَاسِدًا فَقِيْلَ لاَ يَتَأَدَّى بِهَا الْكَامِلُ وَيُضْمِنُ بِالشُّرُوْعِ وَالصَّوْمُ يَقُوْمُ بِالْوَقْتِ وَيَعَرَّفُ بِهِ فَاِذَ دَادَ الْاَثَرُ فَصَارَ فَاسِدًا فَلَمْ يَتَضَمَنْ بِالشُّرُوْعِ

ترجمه..... او طلوع الشمس او زوال الشمس وخت دخپل اصل په اعتبار سره صحیح دې د خپل صف په اعتبار سره فاسد دې او هغه فساد من حیث الوصف دادې چه دغه وخت شیطان طرف ته منسوب دې لکه چه په د باندې حدیث راغلې دې مګر داچه اصل صلوٰة د وخت سره نه موجودیږی ځکه وخت د مونځ دپاه ظرف دې نه دهغې معیار او هغه وخت د مونځ سبب دې پس مونځ په هغه وخت نا قص کی نه دی فاسد لهذا اوئیل شو چه په دې اوقات مکر وهه وو کښ کامل مونځ نه ادا کیږی او په شروع کولو سره ضامن کیږی او روزه په وخت سر قائمه وی او په قت سره دهغې تعین کیږ لهذا د فساد الوقت اثر زیاتیږی او دیوم النحر روزه فاسدیږی او په شروع کولو سره نه ضامن کیږی

تشریح:..... د دلوک لفظ د زوال او غروب دواړو دپار راځی لکه دلکت الشمس هغه وخت وئیلې شی کله چه زوال اوشی او په هغه وخت هم وئیلې شی کله چه غروب اوشی دلته نه مصنف دیو سوال جواب ورکول غواړی لکه چه فرمائیلې یې دی چه لکه څنګه صوم یوم النحر دخپل اصل په اعتبار سره مشروع او دخپل وصف په اعتبار سره فاسد او غیر مشروع وی دغه شان د طلوع الشمس د زوال الشمس د غروب الشمس وخت دکخپل اصل په اعتبار سره صحیح دی او دخپل وصف په اعتبار سره فاسد دې دا اوقات ثلثه دخپل اصل په اعتبار سره په دې وجه صحیح وی چه دا اوقات په ظرف کیدو او دعبادات صلاحیت لولو کښ دنورو اوقاتو مساوی او برابر دی او نور اوفات دخپل اصل په اعتبار سره صحیح دی لهذ دا اوقات هم دخپل اصل په اعتبار سره صحی دی دهغې په ذات کښ هیڅ قسم فساد او قبح نه نشته او دا اوقات ثلثه دخپل وصف په اعتبار سره فاسد په دې وجه دی چه دا اوقات شیطان نه طرفه منسوب دی لکه چه د حدیث نه ثابت دی د عبد الله صنابحی نه مروی دی قال قال رسول الله صلی الله علیه سل ان الشمس تطلع و معه قرن الشیطان فاذا ارتفعت فارقها ثم اذا استوت قارنها فاذا زالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها ونهی رسول الله ﷺ عن الصلوة فی تلك الساعات رواه مالك احمد والنسائي) پیغمبر پاک ﷺ فرمائیلی دی چه نمر په هغ حال کښ راخیزی چه هغې سره د شیطان ښکر وی پس کله

مونځ سبب دي پس مونځ په هغه وخت نا قص کې نه دي فاسد لهذا اوئیل شو چه په دې اوقات مکر وهه وو کښې کامل مونځ نه ادا کیږي او په شروع کولو سره ضامن کیږي او روژه په وخت سر قائمه وي او په قت سره دهغې تعین کیږي لهذا د فساد الوقت اثر زیاتیږي او دیوم النحر روزه فاسدیږي او په شروع کولو سره نه ضامن کیږي.

تشریح: د دلوک لفظ د زوال او غروب دواړو دپار راځي لکه دلکت الشمس هغه وخت وئیلي شي کله چه زوال اوشي او په هغه وخت هم وئیلي شي کله چه غروب اوشي دلته نه مصنف دیو سوال جواب ورکول غواړي لکه چه فرمائیلي یې دي چه لکه څنګه صوم یوم النحر دخپل اصل په اعتبار سره مشروع او دخپل وصف په اعتبار سره فاسد او غیر مشروع وي دغه شان د طلوع الشمس د زوال الشمس د غروب الشمس وخت دکخپل اصل په اعتبار سره صحیح دی او دخپل وصف په اعتبار سره فاسد دي دا اوقات ثلثه دخپل اصل په اعتبار سره په دې وجه صحیح وي چه دا اوقات په ظرف کیدو او دعبادات صلاحیت لولو کښې دنورو اوقاتو مساوي او برابر دي او نور اوقات دخپل اصل په اعتبار سره صحیح دي لهذ دا اوقات هم دخپل اصل په اعتبار سره صحي دی دهغې په ذات کښې هیڅ قسم فساد او قبح نه شته او دا اوقات ثلثه دخپل وصف په اعتبار سره فاسد په دې وجه دی چه دا اوقات شیطان نه طرفه منسوب دی لکه چه د حدیث نه ثابت دی د عبد الله صنابحی نه مروی دی قال قال رسول الله سلی الله علیه سل **ان الشمس تطلع و معه قرن الشیطان فاذا ارتفعت فارقها ثم اذا استوت قارنها فاذا زالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها ونهی رسول الله ﷺ عن الصلوة فی تلک الساعات رواه مالک احمد والنسائي)** پیغمبر پاک ﷺ فرمائیلي دي چه نمر په هغ حال کښې راخیژي چه هغې سره د شیطان ښکر وي پس کله چه نمر را پورته کیږي نو شیطان دهغې نه جدا کیږي بیا کله چه د لمر وخت استواء ته ورسي یعنی نصف النهار شي نو شیطان ور سره مقارن شي بیا کله چه زوال اوشي نو هغه دهغې نه جدا شي بیا چه کله نمر غروب ته قریب شي نو هغه ددې سره مقارن شي پس کله چه غروب شي نو شیطان دهغې نه جدا شي د الله رسول ﷺ په دې اوقاتو کښې د مونځ کولو نه منع کړې ده په حدیث کښې د قرن نه د شیطن دسر کناره مراد ده او کلام په حقیقت باندې محمول کولو سره د حدیث مطلب دادې چه د طلوع الشمس په وخت شیطان د نمر مقابل او محاذي وي او ددې ثابتولو کوشش کوي چه نمر دده دسر د دواړو کنارو ترمینځه را اوخیژي او نمر پرست کفار په ځاني د نر دده عبادت کوي داحال د زوال او دغروب د وخت ادې او په مجاز باندې محمول کولو په صورت کښې د حدیث مطلب دادې چه شیطان په نمر پرست خلقو باندې مسلط دې او په دغه اوقاتو کښې دوی دنمر په عبادات باندې اماده کوي پس کله چه دا اوقات ثلثه شطان طرف ته منسوب دي نو دا اوقات فاسد ی یعنی دا اوقات ثلثه دخپل ذات په اعتبار سره بالکل صحیح دی لیکن شیطن طرف ته د منسوب کیدو په وجه فاسد وي او س سوال دادې چه کل د اوقات ثلثه د مونځ په حق کښې داسې دی لکه د روژې په حق کښې چه یوم النحر ده نو په دې اوقاتو کښې مونځ هغه شان فاسدیدل پکار دی لکه څنګه چه

لهذا وخت د روژې د سره متصل وی او په روزه کښې موثر وی لکه د وخت په غتېدو سره روزه غټيږی او د وق په ورکوټی والی سره روژه ورکوټې کيږی او کله چه داسې وه نو دوقت فساد په روژه کښې موثر دې يعنی وخت ديوم النحر د فاسد کيدو د وجې سر روژه فاسديږی چه په يوم النحر کښې روژه شروع کولو سره پرېښو دې شوه نو د دغې قضاء نه واجبيږی وهو سبيها نه ديو سوال مقدار جواب سې سوال مقدر دادې چه تاسو فرمائيلې دی چه وخت دمونځ لپاره ظرف دې او د ظرف فساد د مظروف په فساد کښې موثر نه وی لهذا د وخت فساد مظروف يعنی دمناځه په نقصان کښې هم موثر کيدل نه ووپکار حتی چه په دې اوقاتو کښې بغير دکوم نقصان نه کامل مونځ ادا کيدل پکار وو حالانکه ته د نقصان قائل ئې او داوائې چه په دې اوقات ثلثو کښې مونځ اګرچه نه فاسديږی ليکن ناقص او مکروه کيږی ضرور ددې جوا دادې چه وخت دمونځ لپاره اګرچه ظرف دې ليکن دمونځ لپاره سبب هم دې او د سبب فساد د مسبب په فساد کښې موثر وی مګر وخت د مونځ لپاره مجاور دې او دوقت صوم په شان وصف لازم نه دې په دې وجه د مونځ وخت سره دومره قوی تعلق نشته څومره چه د روزی تعلق دې پس کله چه دمونځ تعلق د وخت سره ضعيف دې او د روزې تعلق قوی دې نو دوقت فساد په مونځ کښې کم موثر کيږی او په روژه کښې ز ايات موثر کيږی او کله چه د وخت فساد په مونځ کښې کم موثر دې نو داوقات مکروهو د وجې نه په مونځ کښې صرف نقصان پيدا کيږی او په دې اوقاتو کښې مونځ ناقص کيږی فاسد کيږی نه او دروژې تعلق د وخت سره چونکه قوی دې په دې وجه د وخت فساد په روزه کښې زيات موثر کيږی او کله چه دوقت فساد په روز کښې زيات موثر دې نو دوقت فاسد يو م النحر د وجې نه روژه فاسديږی مصنف فرمائيلی دی چه کله داخبره ثابته شوه چه وخت د مونځ سبب دې او د سبب نقصان د مسبب يعنی دمونځ په قصان کښې موثر دې يعنی دوقت د ناقص کيدوپه وج سره مونځ ناقص ادا کيږی نو فقهائو فرمائيلی دی

چه په اوقات مکره وو کښې کامل مونځ نه ادا کيږی او په شروع کلو سره شروع کونکې د هغې مونځ ضامن کيږی يعنی د شروع کونکې په زمه هغه مونځ واجبيږی لکه که چاپه دې اوقات ثلثو کښې نفل مونځ شروع کړلو او هغه ئې په مينځ کښې قطع لړلو نو په ده باندې قضاء واجبيږی بهتر خو داده چه په وخت کامل کښې وقضا اوکړی ليکن که په دې اوقات ثلثو کښې ئې قضاء اوکړه نو هم کافی ده البته ګناهګاريږی.

په عبارت کښې **لا يتادی بها الکامل** د تحقيق نقصان په اعتبار سره اولنی تفريع ده يعنی په اوقات ثلثو کښې چونکه نقصان متحقق دې په دې وجه سره په دې اوقاتو کښې که نفل مونځ اوکړې شو نو دا مونځ ناقص ادا کيږی کامل نه اداکيږی او د **يضمن بالشروع صيانة عن البطلان** په اعتبار سره دويمه تفريع ده يعنی د شروع کلونه پس نفل مونځ دده په ذمه واجبيږی يعنی که په دې اوقاتو کښې نفل مونځ شروع کړې شو او بيا هغه قطع کړې شو نو د بطلان نه د حفاظت له مخه دهغې قضاء واجبيږی او پاتې شوه روزه يو نو هغه وخت سره دا نمه وی او وخت د روژې په حقيت کښې داخل وی ۰ وخت سر د روزې تعريف کيې په دې وجه.

د يوم النحر په روژه کښې د فساد وخت اثر زياتيږي او کله چه د يوم النحر په روځ کښ فساد وخت اثر زيات دي نو ديوم النحر روزه فاسد شوه او په يوم النحر کښې شروع کولو سره شروع کونکي ضامن نه شو يعني که په يوم النحر کښې روژه شروع کړي شوه نو هغه روژه په شروع ونه باندي نه لازميږي حتى چه که هغه په مينځ کښې قطع کړي وه نو په ده باندي هيڅ قضا نه واجبيږي

وَلاَ يَلْزِمُ النِكَاحُ بِغَيْرِ شُهُوْدٍ لِاَنَّهُ مَنْفِيٌّ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلاَمِ لاَ نِكَاحَ اِلاَّ بِشُهُوْدٍ فَكَانَ نَسْخًا وَ لِاَنَّ النِّكَاحَ شُرِعَ لِمِلْكٍ ضَرُوْرِيٍّ لاَ يَنْفَصِلُ عَنِ الْحِلِّ وَالتَّحْرِيْمُ يُضَادُّهُ بِخَلاَفِ الْبَيْعِ لِاَنَّهُ شُرِعَ لِمِلْكِ الْعَيْنِ وَالْحِلُّ فِيْهِ تَابِعٌ اَلاَ تَرٰى اَنَّهُ شُرِعَ فِىْ مَوْضُوْعِ الْحُرْمَةِ وَفِيْمَا لاَ يَحْتَمِلُ الْحِلُّ اَصْلاً كَالْاَمَةِ الْمَجُوْسِيَّةِ وَالْعَبِيْدِ وَالْبَهَائِمِ

ترجمه او بغير د ګواهانو نه په نکاح سره اعتراض لازم نه راځي ځکه د اقول د پيغمبر ﷺ لا نکاح الا بشهود په وجه سره منفي دي لهذا نسخ به وي او ځکه چه نکاح د اسې ملک ضروري لپاره مشروع شوي دي کوم چه د حلت نه جدا کيږي نه او تحريم د دې ضد دې په خلاف د بيع نه ځکه بيع د عين لپاره مشروع شودې او حلت په هغې کښې تابع دې ايا ته نه ګوري چه بيع په موضوع حرام او په هغه ځائې کښې مشروع شوې دي چه په هغې کښې حلت احتمال بالکل نشته لکه مجوسي وينځه او غلام او خاروي.

تشريح:...... په دې عبارت د احنافو په بيان شوي اصل باندي يو اعتراض او د هغې جواب ذکر کړي شوې دي اعتراض دادې چه احنافو بيان فرمائيلي دي چه که په افعال شرعيو باندي نهي وارده شي نو هغه نهي د بقاء مشروعيت تقاضه کوي يعني د دې خبرې تقاضا کوي چه فعل منهي عنه د خپل اصل او ذات په اعتبار سره مشروع دې حالانکه مونږ ګورو چه نکاح يو فعل شرعي دې او نکاح بلا شهود باندي نهي وارده شوې ده ځکه رسول الله ﷺ فرمائيلي دی لا نکاح الا بشهود بغير د ګواهانو نه نکاح مشروع نه ده او دې منهي عنه يعني د نکاح بلا شهود کوم چه فعل شرعي دې او منهي عنه دې هغه غير مشروع ګرځول او د هغې مشروعيت معدوم ګڼړل ستاسو د بيان شوي اصل او قاعدې خلاف دې د هغې اعتراض دوه جوابه دی او لنې جواب خو دادې چه دا کلام يعني لا ناح الا بشهود منهي عنه نه دې بلکه منفي دې يعني په حديث کښې د نکاح بلا شهود نفي کړې شوې ده په هغې باندې نهي نه ده وارده شوې او کله چه داسې ده نو دا کلام نفي او نسخ ده نهي نه ده او زمونږ کلام په نهي کښې دې نه په نفي او نسخ کښې يعني مونږه د نهي په باره کښې وئيلي دی چه هغه د منهي عنه د مشروعيت د بقاء تقاضا کوي د نفي او نهي په باري کښې مونږه دا وئيلي پس د دې کلام نه رسول الله ﷺ مقصد په نکاح بلا شهود باندې نهي وارده کول نه دی بلکه د نکاح بلا شهود د نفي خبر ورکول دی او داوئيل دی چه نکاح بلا شهود معدوم غير مشروع ده لکه چه

لا رجل فی الدار کښې ديو انسان په کور کښې د نه کيدو خبر ورکړې شوې دې په کور کښې کيدو باندې نهی نه ده وارده شوې بهر يا دا کلام د فنې او نسخ صيغه ده د نهی صيغه نه ده او نفی د بقاء مشروعيت تقاضه نه کوی بلکه د مخبر صادق ﷺ دصدق باقی ساتلو لپاره د انتفاء مشروع او عدم مشروعيت تقاضا کوي او کله چه دا کلام د رسول الله صلی اله عليه وسلم د نفی او نسخ صيغه ده ا دنهی صيغه نه ده نودي کلام رسول الله ﷺ زمونږ په بنا شوې اصل باندې اعتراض کول صحيح نه دې **ولان النکاح شرع**.....**الخ**، سره دويم جوا ذکر شوې دې مګر د ويم جواب نه مخکښې په طور د تمهيد داخبره ذهن کښې اوساته چه نکاح ضرورة مشرو شوې ده نکاح کښې نه مشروع کيدل اصل دی ځکه د نکاح په ذريعه حره ښځه کومه چه په شرافت او کرامت کښې د سړی مثل ده باندې سر سری استيلاء او غلبه ثابتيږی او د ښځې په متعه باندې دهغه ملک ثابتيږی اوپه حرا و حره باندې د چاملک او غلبه ثابتيدل غير مشروع دی لهذا د اصل په اعتبار سره نکاح هم غير مشروع وی مګر چونکه د نسل انسانی د بقاء په صورة نکاح د ښځې او سړی په اختلاط باندې موقوف ده په دې وجه د نسل انسانی د بقاء د ضرورت له مخه نکاح مشروع کړې شوه بهرحال نکاح ضرورتا مشروع شوې ده او کوم څيز چه ضرورتا مشروع وی هغه په قدر د ضرورت مشروع وی لهذا دنکاح په ذريعه د ښځې صرف متعه حلاليږی او داستمتاع د حد پورې په متعه باندې د سړی ملک ثابيږی دهغې نه علاوه د نورو اجزاء او د منافعود نکاح نه پس هم ښځه هغه ښان مالکه وی لکه چه د نکاح نه مخکښې مالکه وه لکه د نکاح نه پس که دمحرمې ښځې لاس په کټ کړلو سونو دهغې ارش ديت دښځې لپاره وی دسړی لپاره نه وی دغه شان که حره زنانه د نکاح نه پس خپل ځان په اجرت باندې ورکړلو نو اجرت به د زنانه لپاره وی د سړی لپاره نه وی او که دنکاح نه پس د حرې زنانه سره وطی بالشبه اوکړې شوه نو عقر مهر د زنانه لپاره دې دسړی لپاره نه وی دنکاح ضرورتا مشروع کيدلو دويم دليل دادې چه که نکاح نه مشروع کيدلې نو د شهوت پوره کولو لپاره خلقو د زنا ارتکاب کولو اوپه زنا کښې فساد در فساد دې دغه شان د زنا په صورت کښې اشتباه انسابهم نشته پس دې زنا فساد لرې کلو دپاه او د اشتباه انساب نه د بچ کولو لپاره نکاح ضرورتا مشروع شوې ده ددې تمهيد نه پس د دليل حاصل دادې چه مونږ داخبره تسليم کړوچه د رسول الله ﷺ قول لا نکاح الا بهشود دنهی صيغه ده ليکن دلته د نهی حقيقت حرمت مع بقاء مشروعيت باندې عمل کول ممکن نه دی لهذا صيغه د نهی په نفی باندې محمول ده او نفی چونکه د فعل منهی په بطلان او معدوم کيدو باندې دلالت کوی په دې وجه نکاح بلا شهود باطله او معدوم ده پاتې شوه داخبره چه دلته د نهی په حقيقت باندې عمل کول ولې ممکن نه دی نودا مصنف دحسامی داشان بيان کړې دې چه نکاح ضرورتا داسې ملک متعه لپاره مشروع شوې ده کوم ملک متعه چه دحل استمتاع نه نه جداکيږی يعنی داسې نه شی کيدې چه د کناح په ذريعه ملک متعه حاصل شی او استمتاع نفع اوچتول حلال نه شی ګوياد ملک متعه حل استمتاع ترمينځه داسې تلازم دې چه کله ملک متعه حاصل شی نوحل استمتاع حاصليږی

او کله چه ملک متعه حاصل نه وی نو حل استمتاع هم نه حاصلیږی بهرحال کله چه ملک متعه د حل استمتاع نه نه جدا کیږی نو د نکاح ملک متعه لپاره مشروع کیده گویا د حل لپاره مشروع کیدل دی او کله چه داسې ده نو کناح دحل استمتاع لپاره مشروع شود او په نکا بلا شهود کښې هغه حریم کوم چه د نهی د وجې نه حاصل شوې دې دهغې حل ضد دې چه دهغې لپاره نکاح مشروع شوې ده اوس که د نهی په حقیقت باندې عمل اوکړې شي او دا اوئیل شي چه په نکاح بلا شهود کښې منهی عنه یعنی د کناح مشروعیت یعنی حل باقي دي او دحدیث لا نکاح الا بشهود نه حرمت ثابت دې نو اجتماع ضدین لازم راځی حالانکه اجتماع د ضدینو محال ده پس اجتماع ضدین لازم راتلل د وجې نه د نهی په حقیقت باندې عمل کول چونکه نا ممکن دی په دې وجه دانهی لا نکاح الا بشهود په نفی باندې محمول ده او دا وئیلي شی چه کله نهی بمعنی نفی لانکاح الا بشهود په وجه حل استمتاع منتفی شو. نو هغه نکاح چه دهغې د حل استمتاع په وجه مشروع شوې ده هغه هم منتفی کیږی ځکه اسباب لذاتها مراد نه وی بلکه داحکامو د وجې نه مراد کیږی پس کله چه د نکاح بلا شهود په صورت کښې حکم یعنی حل منتفی او معدوم شو نو دهغې سبب یعنی نکاح هم معدوم او باطل شوه او دمشروعیت فائد ورکولو نه خارجږی او کله چه په نکاځ بلا شهد کښې نکاح معدوم ده او باطله شوه نو مذکور حدیثٌ لا نکاح الا بشهود د نهی صیغه نه پاته کیږ بلکه د نفی صیغه کیږی مصنف حسامی وئیلی د چه بیع د نکاح په خلاف ده یعنی په نکاح باندې دنهی واردیدو سره د نکاح مشروعیت باقی نه پاتې کیږی بلکه نکاح باطل او معدوم کیږی لکه مخکښې تیر شوې دی لیکن که په بیع باندې نهی وارد شوې وی نو په دې صورت کښې د منهی عنه د بیع مشروعیت د بقاء قائل کیدل او دنهی په حقیقت بادن عمل کول ممکن وی ځکه بیع د ملک عین لپاره مشروع شوې ده یعنی دبیع په ذریعه عین مبیعې د بائع د ملک نه وتلو سره د مشتری په ملک کښې داخلیږی او پاتې شو حل استمتاع نو هغه د بیع مقصود نه دې بلکه په بیع کښې د تابع حیثیت لری او تابع د متبوع نه هم وی او د متبوع نه جدا هم وی او ددې دلیل چه بیع د ملک عین لپاره مشروع شوې ده د حل استمتاع لپاره نه ده مشروع شوی دادې چه بیع هلته هم مشروع ده چرته چه وطی کول حرام دی لکه مجوسیه وینځه چه دمسلمان لپاره دهغې بیع خو مشروع ده او دمسلمان لپاره په هغې باندې ملک هم ثابتیږی لیکن دهغې سره وطی کول حرام دی او بیع په هغه کښې هم مشروع ده چرته چه دحل استمتاع بالکل احتمال نشته لکه غلام او ځناور چه دهغې بیع مشروع ده او دبیع په ذریعه په هغې باندې ملک هم ثابتیږی لیکن په دې دواړو کښې دحل استمتاع یعنی د وطی د حلا لیدو بالکل احتمال نه شته حاصل داچه که بیع دحل استمتاع دپار مشروع سې او دبیع همدغه مقصود سې نو دمجوسئې وینځې د غلام او ځناور بیع به بالکل مشروع کیدله نه پس ددې خیزونو دبیع مشروع کیدل دې خبرې دلیل دې چه د بیع د ملک عین لپاره مشروع شوې ده دحل استمتاع لپاره نه ده مشروع وې غرض داچه بیع د ملک عین لپاره مشروع شوې ده او حل استمتا په هغې کښې تابع دې او پاتې شو هغه تحریم چه په بع باندې د نهی

صیغه د واردیدو سره ثابت دي نو هغه دملک ضد نه دي بلکه د حل ضد دي او مخکښ تیر شوي دی چه اصل په بیع کښ تابع دي او دبیع نه جدا کیدي شی پس د صیغه نهی په واردیدو سره د وجود تحریم په وخت زیات نه زیات تابع یعنی اصل استمتاع فوت کیږی مگر تابع په فوت کیدو سره چونکه د متبوع فوت کیدل لازم نه راخی په دي وجه د صیغه نهی د وجي نه د حل په فوت کیدو سره د ملک عین فوت کیدل لازم نه راخی یعین د نهی د واردیدو باوجود ملک عین باقی پاتي کیږی او کله چه د نهی د واردیدو باوجود ملک عین باقی دي نو دنهی د وجي نه د بیع یعنی د فعل منهی عنه مشروعیت باقی پاتي شو او کله چه د فعل منهی عنه مشروعیت باقی پاتي شو نو د نهی حقیقت حرمت مع بقاء مشروعیت باندي عمل اوشو بهرحال په بیع باندي د نهی واردیدو باوجود منهی عنه یعنی د بیع مشروعیت باقی پاتي کیږی معدوم اوباطلیږی نه

وَلاَ يُقَالُ فِي الْغَصْبِ بِاَنَّهُ يُثْبِتُ الْمِلْكَ مَقْصُوْدًا بِهِ بَلْ يُثْبِتُ شِرْطًا لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَهُوَ الْضِمَانُ لِاَنَّهُ شُرِعَ جَبْرًا فَيَتَعَمِدُ الْفَوَاتُ وَشَرْطُ الْحُكْمِ تَابِعٌ لَهُ فَصَارَ حَسَنًا بِحُسْنِهِ :

ترجمه او د غصب په باره کښ اعتراض نه شی کیدلي په دي طورچه غصب ملک ثابتوی په هغه حال کښ چه هغه که حکم شرعی یعنی د ضمان شرط دي ځکه ضمان د فوت شوي مال د تلافی د پاره مشروع دشوی دي پس ضمان د فوات مال تقاضه کوی او دحکم شرط د حکم تابع دي لهذا ثبوت د ملک د حکم د حسن د وجي نه حسن کیږي

تشریح..... دا عبارت هم دیو اعتراض جواب دي لکه په احنافو باندي اعتراض کولو سرد وئیل شوي دی چه ستاسو د بیان شوی اصولو مطابق په افعال حسیو باندي وارده شوي نهی په فعل منهی عنه کښ قبح لعینه ثابتوی یعین دورود النهی نه پس فعل حسی منهی عنه قبیح لعینه وی او قطعا غیر مشروع وی دهغي مشروعیت بالکلیه معدوم او باطل وی او داخبره مسلمه ده چی کوم څیز قبیح لعینه او بالکلیه غیر مشروع وی هغه حکم شرعی نه قبلوی لیکن مونږ گورو چه غصب فعل حسی دي او نهی یعنی دلا تا کلو اموالکلم بینکم بالباطل په وجه منهی عنه دي لهذا غصب قبیح لعینه او قطعا غیر مشرع کیږی او داخبره مخکښ تیره شوي ده چه د قبیح لعینه او غیر مشروع سره هیڅ حکم شرعی نه متعلق کیږی لهذا د غصب سره هیڅ حکم شرعی متعلق کیدل نه وو پکار حالانکه تاسو د غصب سره حکم شرعی معلق کړي دي یعنی غصب مود اداء ضمان په وخت د ملک مغصوب سبب گرځولي دي او دا مو وئیلی دی چه غاصب کله دشي مغصوب ضمان ادا کوی نو هغه شي مغصوب د غاصب په ملک کښ داخلیږی او غاصب ملک دشي مغصوب سره متعلق کیږی ددینه معلومیږی چه غصب د فعل حسی منهی عنه کیدو باوجود قبیح لعینه او غیر مشروع نه دي بلکه مشروع دي ځکه غصب که مشروع نه وي نو مفید د ملک نه کیدلو د احنافو د طرفه جواب ورکولو سره مصنف فرمائیلی دی چه دغصب اختلو سره اعتراض نه شی راتلي ځکه غصب اگرچه د غاصب لپاره د ملک ثابتولو سبب دي لیکن په دي حیثیت سرد

نه دي چه د غصب نه مقصود وی بلکه په دي حیثیت سره چه ملک غاصب د حکم شرعي یعنی د وجوب ضمان شرط دي او ملک غاصب د وجوب ضمان لپاره د شرط کیدو دلیل دادي چه په غاصب باندي ضمان په دي وجه واجبیږی دي لپاره چه د ملک معین د مغصوب منه دفوت شده حق تلافی او شی او دایعنی په غاصب باندي د ضمان واجبیدل ددي خبري تقاضه کوی چه د شي مغصوب نه د مالک ملک فوت شی دي لپاره چه مغصوب او ضمان دواړه دیو سړی مالک په ملک کښ جمع نه شی خکه ددي دواړو جمع کول ناجاز دی او کله چه داسي ده نو دادا ضمان په وخت شي مغصوب د مالک د ملک نه وتلو سره د غاصب په ملک کښ داخلیږی غرض دا چه د غاصب مالک کیدل د وجوب ضمان لپاره شرط دی او دحکم شرط د حکم تابع وی لهذا دلته ملک غاصب د ضمان تابع کیږی او ضمان چه حکم شرعي دي هغه حسن دي لهذا ملک غاصب چه شرط دي هغه هم دهغي د حسن په وجه سره حسن کیږی اګرچه هغه دخپل سبب یعنی د غصب په اعتبار سره قبیح دي حاصل دا چه د غاصب داره په شي مغصوب باندي ملک ثابتیدل په دي وجهه نه دی چه غصب فعل مشروع دي مګر چونکه دمالک مغصوب منه دفوت شوی حق تلافی کولو لپاره په غاصب باندي ضمان واجبیږی او د وجوب ضمان د پاره په شي مغصوب باندي د غاصب د ملک ثابتیدل شرط دی دي لپاره چه مغصوب او ضمان دواړه دیو سړی یعنی د مالک په ملک کښ جمع نه شی په دي وجه د غاصب په واسطه ملک ثابت کړي شو، پس د غصب قبیح لعینه او غیر مشروع کیدو د وجي سر د ملک هم قبیح لعینه او غیر مشروع کیدل پکار وو مګر چونکه د ملک حکم شرعي یعنی وجوب ضمان شرط دي او شرط د شی د شی تابع وی لهذا دا شرط د وجوب ضمان تابع کیږی او وجوب ضمان بالاتفاق حسن دي لهذا دا شرط د وجوب ضمان د حسن د وجي نه حسن کیږی او کله چه د غاصب د پاره د ملک ثابتیدل د حکم شرعي یعنی د وجوبضمان د شرط کیدو په وجه دی او د غصب بالقصد مفید د ملک کیدو د وجي نه نه دی نو د غاصب لپاره ملک د ثابتیدلو سره د غصب مشروع کیدل لازم نه راځي او کله چه غصب فعل حسی منهی عنه دي مشروع کیدل لازم رانه غلل نو غصب اختو سره په احنافو باندي سابقه اعتراض هم نه واقع کیږی.

وَكَذٰلِكَ الزِّنَا لاَ يُوْجِبُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ اَصْلاً بِنَفْسِهِ بَلْ اِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِلْمَاءِ وَالْمَاءُ سَبَبٌ لِلْوَلَدِ وَالْوَلَدُ هُوَالْاَصْلُ فِى اِسْتِحْقَاقِ الْحُرُمَاتِ وَلاَ عَصْيَانَ وَلاَ عَدْوَانَ فِيْهِ ثُمَّ تَتَعَدَّامِنْهُ اِلٰى اَطْرَافِهِ وَيَتَعَدّٰى اِلٰى اَسْبَابِهِ وَمَاقَامَ مَقَامَ غَيْرِهِ اِنَّمَايَعْمَلُ بِعِلَّةِ الْاَصْلِ اَلاَ تَرٰى اَنَّ التُّرَابَ لَمَّا قَامَ مُقَامَ الْمَاءِ نُظِرَ اِلٰى كَوْنِ الْمَاءِ مُطَهِّرًا وَسَقَطَ عَنْهُ وَصْفُ التُّرَابِ فَكَذٰالِكَ هٰهُنَا يَهْدُرُ وَصْفُ الزِّنَا بِالْحُرْمَةِ لِقِيَامِهِ مُقَامَ مَالاَ يُوْصَفُ بِذٰلِكَ فِى اِيْجَابِ حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ

ترجمه او همدارنګه زنا بنفسه حرمت مصاهره بالکلّ نه واجبوي بلکه هغه دنطفی سبب دی اونطفه دولد سبب دی اودحرمتونو په ثابتیدو کښې ولد اصل دی اوپه ولد کښې هیڅ ګناه نشته بیا حرمتونه دولد نه طرفینو ته متعدیکیږي اوهغه شئ چه له ځان نه علاوه دبل قائم مقام وي دعلت اصل سره عمل کوي ایا ته نګوري چه خاوره چه د اوبو قائم مقام ده داوبو دمطهر کیدو طرف ته به نظر کولی شي اودخاورو نه دخاوره کیدو صفت لرې کیږي پس دغه شان دلته هم د زنا وصف حرمت دحرمت مصاهره دواجولو په حق کښې باطلیږي ځکه زنا دهغه څیز قائم مقام ده چه په وصف دحرمت سره نه موصوف کیږي

تشریح:..... داعبارت هم د مذکوره اعتراض جواب دي داعتراض حاصل دادي چه تاسو احنافو وئیلي دي چه که په فعل حسي باندې نهي وارده وي نو هغه نهي په منهی عنه کښې قبح لعینه ثابتوي یعین په فعل حسي بادن په ورود د نهي سره فعل منهی عنه د قبح لعینه او دخپل ذات په اعتبار سره غیر مشروع کیږي او فعل غیر مشروع یو حکم شروعی نه قبلوي یعنی فعل غیر مشروع د کوم حکم شرعی سبب نه واقع کیږي لیکن مونږ ګورو چه زنا فعل حسي دې او لا تقربو الزنا آیت په وجه منهی عنه دي مګر دهغې باوجود نا حرمت مصاهرت سبب دي حالانکه حرمت مصاهرت د الله تعالی فرمان **هو الذين خلق من الماء بشرأ فجعله نسبا وصهرا**، د وجې نه الله یو نعمت دې او د الله نعمت په سبب مشروع سره حاصلیږي په سبب غیر مشروع سره نه حاصلیږي پس حرمت مصاهرت د زنا سره متعلق کیدل او دحرمت مصاهرت زنا سبب ګرځول دد خبرې علامه ده چه زنا د قبیح لعینه او دخپل ذات په اعتبار سره غیر مشروع نه ده بلکه زنا مشروع ده او کله چه داسې ده نو داحنافو فعل حسی منهی عنه د قبیح لعینه او ذات په اعتبار سره غیر مشروع ګرځول څنګه صحیح کیږي ددې اعترا جواب ورکولو سره مصنف د حسامی وائی چه دا اعتراض هغه وخت واقع کیږي کله چه زنا بذاته دحرمت مصاهرت رشته داري سبب کیدای حالانکه زنا بذاته د حرمت مصاهرت سبب نه ده بکه زنا د نطفې سبب دې او نطفه دولد سبب دې یعنی دزنا په وجه نطفه منی په وجود کښې راځي او د وجود منی د وجې نه ولد په وجود کښې راځي او د حرمتو نو او کرامتونو په اتحقاق کښې ولد اصل دې یعنی اولا او بذات د حرمتو نو او کرامتونو مستحق ولد وي د کرامتونو مستحق کیدو مطلب خو دادې چه د الله تعالی فرمان.. **ولقد كرمنا بني آدم** لاندې اول اوبالذات خو ولد داخلیږي بیا د ولد په واسطه سره نورخلق داخلیږي او د حرمتونو د مستحق کیدو مطلب دادې چه حرمت اولا او بالذات خو په ولد کښې ثابیتیږي بیا دهغې په واسطه سره نور خلقو طرف ته متعدی کیږي او داحرمتونه څلور دی اول دادہ چه ولد که مونث وي نو په ولد باندې دواطي اصول یعنی دده پلار اونیکه حرامیږي دویم داده چه په ولد باندې داوطي فروع یعنی دده خوی نواسې حرامیږي دریم داده چه ولد که مزکر وي نو په ولدباندې د موطوئې مورا و نیا حرامیږي او څلورم داده چه په ولد باندې د موطوې لور او نواسي حرامیږي بهرحال د حرمتونو په استحقاق کښې ولد اصل دې او ولد په دې وجه اصل دې چه سړې او ښځې د اختلاط په نتیجه کښې ددواړو نطفه منی شې واحد وي او

داشي واحد د واحد کېدو په حیثیت سره سرې او ښځې دواړو نه دهربو جزئ دي يعني: سرې او ښځې دارو د نطفې نه پيدا كيدونكي ښځي پوره پوره د سرې هم جزئ دي او: ښځې هم جز دي او داوجه ده چه پوره بچي پلار طرف ته هم منسوب کېږي لکه وئيلې شي چه دا بچي د فلانی دي او پوره بچي مور طرف ته هم منسوب کېږي لکه چه وئيلې شي چه داد فلانی بچي دي حاصل داچه بچي دواطی هم جزئ دي او د موطوئي هم جزئ دي او استمتاع بالجزئ حرام دي ځکه د رسول الله ﷺ ارشاد دي **ناكح اليد ملعون** پس چونکه استمتاع بالجز حرام دي ولد د واطي او د موطوئي دواړو جزئ دي په دي وجه ولد په واطي باندي هم حراميږي او په موطوه باندي هم حراميږي يعني ولد كه مونث دي نو په واطي باندي حراميږي اوكه مذكر دي نو په موطوئه باندي حراميږي بيا د حرمت د ولد نه دهغه طرفينو يعني واطي او موطوئ طرف ته متعد كيږي لكه دموطوئي قبيله يعني دهغه مور اولور په واطي باندي حراميږي او د واطي قبيله يعني دهغه پلار او ځوی په موطوئه باندي حراميږي همدغه شان د حرمت ايجاب د ولد نه اسباب ولد طرف ته متعدی کیږي يعني لكه ځنګه چه ولد حرمت مصاهرت واجبوي همدغه شان اسباب ولد يعني وطي په شهوت سره ښکلول مسه كول فرج داخل ته کتل هم حرمت مصاهرت واجبوي ليكن په دي باندي دا اعتراض واقع كيږي چه كله د بعضيت او جزئيت په وجه حرمت د ولد نه دهغه طرفينو يعني واطي او موطوئي طرف ته متعدی کیږي نو يو كرتي وطي كولونه پس موطوئه په واطي باندي حراميدل پكار وو ځکه د ولد په واسطه سره د واطي او موطوئي په مينځ كښ هم جزئيت او بعضيت متحق دي حالانكه واطي په موطوئه باندي نه حراميږي دهغي جواب دادي چه د قياس تقاضه خو داوه چه واطي په موطوئه باندي حراميدلو ليكن د بقاء نسل د ضروت له مخه د واطي او موطوئي په حق كښ دی قياس ترک شوي دي يعني ددي جزئيت اعتبار نه دي شوي يعني كه يو كرتي دوطي كولو نه پس موطوئه په واطي باندي حراميدلي نو د نسل انساني دروازه بند يدله او كلک په حرج كښ مبتلا كيدل پس د بقاء تناسل د ضرورت پيش نذر د واطي او موطوئي ترمينه ددي حكمي جزئيت اعتبار نه دي كړي شوي لكه چه آدم او حوا عليهما السلام كښ د حقيقي جزئيت اعتبار نه دي كړي شوي بلكه د حواء د جزئ کيدو باوجود حواء د آدم عليه السلام لپاره حلاله شوې ده يعني حواء آدم عليه السلام حقيقه جزئ دي او ددي جزئيت د وجي نه آدم عليه السلام لپاره حواء حلاليدل نه وو پكار مګر د نسل انساني د بقاء په خاطر د آدم او حوا عليهما السلام ترمينځه ددي حقيقي جزئيت اعتبار او نه كړ شو په د ارنګه د نسل انساني د بقاء په خاطر داطي او موطوئي ترمينه حكمي جزئيت او بعضيت معتبر شوي نه دي بهرحال د حرمتونو او كرامتونو په ثابتيدلو كښ ولد اصل دي اوپه ولد كښ نه څه عصيان دي او نه عدوان يعني د حرت مصاهرت سبب اولاً او بالذات ولد دي او ولد منهی عنه نه دي ځکه ولد د الله په پيدا كلو سره پيدا شوي دي او په دي كښ هيڅ قسم عيب او قباحت نشته ددي وجه دا ده چه لكه څنګه چه ولد غير زنا د كرامتونو مستحق وی دغه شان ولد زنا هم د ټولو كرامتونو مستحق وی لكه څنګه چه ولد غير زنا د عبادت

شهادت او امامت قابل قبول وی او دهغه قاضی کیدل صحیح وی دغه شان ولد زنا عبادت
شهادت او امامت قابل قبول وی او دهغه قاضی کیدل صحیح وی او کله چه ولد منهی عنه نه دي نو هغه غیر مشروع او قبیح لعینه هم نه شو او کله چه ولد غیر مشروع او قبیح لعینه نه دي نو غیر مشروع او قبیح لعینه نعمت یعنی د حرمت مصاهرت سبب جوړیدل لازم نه راځی او پاتې شوه وطی برابره ده چه حلاله وی یا حرم وی نو هغه بالذات د حرمت مصاهرت سبب نه دي بلکه د ولد په واسطه سر او د ولد د قائمام دیدو په وجه د حرمت مصاهرت سبب دي او وجه ددي داده چه په حقیقت علوق اوپه قرار حل باندي اطلاع موندل خو متعذر او ناممکن دی لهذا وطی چه د ولد سبب ظاهر او هغي طرف ته مقتضی دي هغي لره د ولد قائم مقام گرځولو سره د حرمت مصاهرت سبب گوځول شوي دي پس لکه څنګه چه وطی حلال **مفضی الی الولد** ده دغه شان دحلال دولد قائم مقام دي همدغه شان وطی حرام هم د ولد قائم مقام دي او کله چه داسي ده نو زنا بذاته د حرمت مصاهرت سبب نه کیږی بلکه د ولد قائمام کیدو په وجه د حرمت مصاهرت سبب کیږی اوپه قول د حسامی دمصنف داخبره مسلم ده چه قائم مقام علت د اصل سره عمل کوی یعنی په قائم مقام او خلیفه کښ داصل صفات معتبر وی پخپله د هغه خپل صفات معتبر نه وی مثلا په افاده د تطهیر کښ خاوره د اوبو قائم قام وه نو په خاوره کښ دااوبو صفات یعنی دهغي د مطهر کیدو اعتبار کولې شی یعنی لکه څنګه چه د اوبو پاکیدل ضروری دی دغه شان د خاورو پاکیدل هم ضروری شو او پاتې شو دخارو خپل وصف یعنی دهغي ملوث کول نو دهغي اعتبار اونشو بلکه دا وصف دخاورې نه ساقطیږی لکه که د خاورود وصف تلویث اعتبار کیذلې نودخاورې نه به طهارت هر گز نه حاصلیدو د خاورو نه طهارت حاصلیدل ددې خبري علامه ده چه دخاورې وصف تلویث ساقط شوې دي دغه شان زنا د حرمت مصاهرت په ثابتو لو کښ چونکه د ولد قائم مقام دي په دې وجه د حرمت مصاهرت په ثابتولو کښ د زنا د وصف حرمت اعتبار نه کیږی بلکه دهغي وصف حرمت باطلیږی او کله چه حرمت مصاهرت ثابتولو کښ د ولد د قائم مقام کیدو د وجې نه د زنا وصف حرمت ساقط شو نو زنا په دې حیثیت سره ممنوع او حرام پاتې نه شوه یعنی زنا اګر چه د زنا کیدوپه حیثیت سره ممنوع او حترام ده لیکن د حرمت مصاهرت په ثاتولو کښ دولد قائمام کیدوپه وجه حرم او ممنوع نه ده اوکله چه زنا په دې جیثیت سره ممنوع اوحرام نه شوه نو فعل حرام او فعل ممنوع د حرمت مصاهرت سبب گرځول لازم نه راځی او کله چه په دې صورت کښ فعل حرام او فعل غیر مشروع سبب گرځول لازم نه راځی او کله چه په دې صورت کښ فعل حرام او فعل غیر مشروع سبب گرځول لازم راتلو نو زنا اخستو سره په احنافو باندې اعتراض کول هم نه صحیح کیږی.

امر او نهی په خپلو اضدادو کښې د څه شی تقاضا کوی؟

فَصْلٌ فِي حُكْمِ الْاَمْرِ وَالنَّهْيِ فِي ضِدِّمَا نُسِبَااِلَيْهِ اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي ذٰالِكَ

ترجمه د افصل د مامور به او نهی په حکم کښ د هغه څیز د ضد په بیان کښ دي چه هغې طرف ته دواړه منسوب وی په دې باره کښ د علماؤء و اختلاف دي.

تشریح......... مصنف په سابق کښ په مامور به او منهی عنه کښ دامر او د نهی حکم بیان فرمائیلي دي لکه فرمائیلی دی چه په مامور به کښ د امر حکم وجوب عینی دی امر په وجه سره د مامور به وجوب ثابتیږی او په منهی عنه کښ د نهی حکم تحریم دي یعنی دنهی په وجه سره د منهی عنه حرمت ثابتیږی ددې فصل مقصد د امر او نهی په ضد کښ ددې دواړو حکم بیانول دی یعنی امر بالشی په خپل ضد کښ چه ثابتوی حرمت ثابتوی یا کراهت او نهی عن الشي په خپل ضد مامور به کښ څه ثابتوی وجوب ثاتوی یا ندب یا سنتیت مثلا یو سړی وئیلی دی تحرک حرکت اوکړه او ددې ضد سکون دې نو ددې حرکت کولو د امر نه د سکون حرمت ثابتیږی که کراهت اوکه لا تسکن ئې اوئیل نو دهغې ضد یعنی د حرکت وجوب ثابتیږی که ندب ثابتیږی که سنتیت ثابتیږی مصنف دحسامی وئیلی دی چه په دې باره کښ د علماؤء اختلاف دې دلته د علماؤء نه هغه علماؤء مراد دی چه دهغوی په نزد موجب امر وجوب دي اداخیال ساته چه دلته امر او نهی په مفهوم کښ اختلاف بیانول مقصود نه دی ځکه د امر بالشي مفهوم په قطعي او یقیني طور باندې دهغه شی ضد نه دنهی مفهوم مخالف دې په دې کښ د چا هیڅ اختلا ف نشته او ددې وجه داده چه دامر مفهوم وجو دی دې ځکه امر طلب د فعل ته وایئ او د نهی مفهوم عدمی دې ځکه نهی دعدم فعل طلب ته وایئ همدغه شان د امر او نهی په لفظو نو او صیغو کښ اختلاف بیانول هم مقصود نه وی ځکه ددې دواړو د صیغو نه هریو په قطعي او یقهنی طور باندې دبل مخالف دې په دې کښ د چا هیڅ اختلاف نشته لکه دامر صیغه افعل راځی او دنهی صیغه لا تفعل راځی هو په دې باره کښ اختلاف بیانول مقصود دی چه که د شی معین امر اوش نو د امر ددې شی نه کوم چه ددې شی معین ضد دې نهی وی که نه مثلا کله چه تحرک اوئیل چشو نو دا دحرکت د ضد سوکن نه نهی وی که نه یعنی صیغه د تحرک دلا تسکن په مرتبه کښ کیږی که نه د بعض حضراتو خیال دادې چه امر باشی دهغه دضد نه خو نص نهی کیږی او نه نهی ته متضمن کیږی همدغه شان نهی عن الشی نه خود دهغې د ضد امر کیږی او نه امر ته متضمن کیږی ددې حضراتو دلیل دادې چه دامر او نهی دواړو نه هریو دبل خلاف دې دصیغې په اعتبار سره هم و دمعنی په اعتبار سه هم دصیغې په اعتبار سره خوپه دې وجه خلاف دې چه دامر صیغه افعل راځی او د نهی صیغه لا تفعل راځی او د معنی په اعتبار سره په دې وجه خلاف دې چه دامر معنی دطلب الفعل ده او دنهی معنی منع الفعل ده اوس که امر بالشي دهغه د ضد نه نهی وی او نهی دغې د ضد امر وی نو په هغه صورت کښ امر نهی کیږی او نهی امر کیږی حالانکه داخبره یعنی دامر نهی کیدل او نهی امر کیدل محال دی او کوم څیز چه محال ته متضمن وی هغه چونکه په خپله محال وی په دې وجه دامر بالشي دهغه شې د ضد نه نفس نهی کیدل یا نهی ته متضمن کیدل هم محال شو. دغه شان نهی عن الشی دهغې دضد امر ګرځول یا د امر متضمن ګرځول هم محال کیږی او دبعضې حضراتو

خیال دادې چه امر بالشی دهغې دضد نه نفس نهی ده یعنی دکوم معنی امر کول دهغه د ضد نه د نهی کول لو مترادف دې دغه شان نهی عن الشی دهغې د ضد نفس امر دې یعنی دکوم معین شی نه نهی کول دهغې د ضد امر کلو مترادف دې ددې حضراتو دلیل دادې چه صیغه د امر وجوب او حرمت داړو باندې مطابقه دلالت کوی دغه شان صیغه د نهی په حرمت او وجوب دواړو باندې مطابقة دلالت کوی یعنی د صیغه امر نه که دیو څیز وجوب ثابتیږی نو دهغې د ضد حرمت ثابتیږی دغه شان دصیغې له دیو څیز حرمت ثابتیږی نو دغې دضد وجوب ثابتیږی او کله چه داسې نه ده صیغه امر بعینه امر هم وی او بعینه نهیه هم وی دغه شان صیغه نهی بعینه نهی هم کیږی او بعینه امر هم کیږی او کله چه صیغه امر او صیغه نهی امر او نهیی دواړه دی نو امر بالشی دهغې د ضد نه نفس نهی کیږی او نهی عن لشی دهغې د ضد نفس امر کیږی.
بعض حضرات وائی چه امر بالشی دهغې د ضد نه نفس نهی خو نه ده البته نهی ته متضمن دې دغه شان نهی عند الشی دهغې د ضد نفس امر خو نه دې البته دهغې د ضد امر له متضمن دې ددې حضراتو دلیل دادې چه دنهی مفهوم یعنی حرمت د مفهوم امر یعنی د وجوب جزئ دې په دې طور باندې چه وجوب دوه څیزونو نه مرکب دې یو لزوم فعل او یو حرمت ترك یعنی دکوم فعل سره چه امر متعلق کیږی دهغې کول لازمیږی او دهغې ترک کول حرامیږی او کل جزئ ته مستلزم وی او متضمن وی لهذا امر بالشی نهی عن ضده ته متضمن کیږی دغه شان امر مفهوم یعنی وجوب د نهی مفهوم یعنی د حرمت جزئ دې په دې طور باندې چه حرمت ددوه څیزونو نه مرکب دې یو وجوب ترک دویم حرمت فعل یعنی په کوم فعل سره چه نهی متعلق وی دهغه فعل ترک کول واجب او دهغې کول حرام وی او کل جزء ته مستلزم او متضمن وی لهذا نهی عن الشی دهغې ضد امر ته متضمن کیږی کوم حضرات چه امر بالشی دهغې د ضد نهی منلې دې په هغو کښې هم اختلا دې بعضوء کښې وئیلی دی چه امر که دندب دپار وی نو دهغه دضد نهی تنزیهی وی او که امر د وجوب لپاره وی نو دهغې دضد نهی د تحریم لپاره وی دغه شان ددې په عکس دې یعنی نهی که د تحریم لپاره وی نو دهغې دضد امر د وجوب پاره وی او هغه نهی تنزیهی وی نو دهغې د ضد امر دندب لپاره کړی اود دوئ نه بعض حضرات وائی چه امر که د وجوب لپاره وی نو دهغې د ضد امر دندب لپاره کیږی او ددویئ نه بعض حضرات وائی چه امر که د وجوب لپاره وی نو دهغې د ضد نه نهی د تحریم لپاره وی اوکه امر دندب لپاره وی نو دهغې د ضد نه بالکل نهی نه وی دغه شان دهغې په عکس دې یعنی نهی د تحریم لپاره وی نو دهغې په ضد امر د وجوب لپاره کیږی او که نهی تنزیهی وی نو دهغی په ضد امر بالکل نه وی او ددوئی نه بعض حضرات وائی چه امر بالشی دهغې دضد نه نهی په هغه وخت وی کله چه ددې شی یو ضد وی لکه امر بالایمان نهی عن الکفر ده لیکن که ددې ډیر ضدونه وی نو هغه امر دهغه ټولو ضد دو نه نهی نه وی لک امر بالقیام چه قعود رکوع، سجده، اضطجاع وغیره دهغې ډیر ضدونه دی څخه امر بالقیام دهغې دټولو ضدونو نه نهی نه وی دغه شان دهغه په عکس

یو لزوم فعل او یو حرمت ترک یعنی دکوم فعل سره چه امر متعلق کیږی دهغې کول لازمیږی او دهغې ترک کول حرامیږی او کل جزئ ته مستلزم وی او متضمن وی لهذا **امر بالشی نهی عن ضده** ته متضمن کیږی دغه شان امر مفهوم یعنی وجوب د نهی مفهوم یعنی د حرمت جزئ دي په دې طور باندې چه حرمت ددوه څیزونو نه مرکب دي یو وجوب ترک دویم حرمت فعل یعنی په کوم فعل سره چه نهی متعلق وی دهغه فعل ترک کول واجب او دهغې کول حرام وی او کل جزء ته مستلزم او متضمن وی لهذا نهی عن الشی دهغې ضد امر ته متضمن کیږی کوم حضرات چه امر بالشی دهغې د ضد نهی منلې دې په هغو کښې هم اختلا دې بعضو کښې وئیلی دی چه امر که دندب دپار وی نو دهغه دضد نهی تنزیهی وی او که امر د وجوب لپاره وی نو دهغې دضد نهی د تحریم لپاره وی دغه شان ددې په عکس دې یعنی نهی که د تحریم لپاره وی نو دهغې دضد امر د وجوب پاره وی او هغه نهی تنزیهی وی نو دهغې د ضد امر دندب لپاره کړی اود دوئ نه بعض حضرات وائی چه امر که د وجوب لپاره وی نو دهغې د ضد امر دندب لپاره کېږی او ددویئ نه بعض حضرات وائی چه امر که د وجوب لپاره وی نو دهغې د ضد نه نهی د تحریم لپاره وی او که امر دندب لپاره وی نو دهغې د ضد نه بالکل نهی نه وی دغه شان دهغې په عکس دې یعنی نهی د تحریم لپاره وی نو دهغې په ضد امر د وجوب لپاره کیږی او که نهی تنزیهی وی نو دهغې په ضد امر بالکل نه وی او ددوئی نه بعض حضرات وائی چه امر بالشی دهغې دضد نه نهی په هغه وخت وی کله چه ددې شی یو ضد وی لکه امر بالایمان نهی عن الکفر ده لیکن که ددې ډیر ضدونه وی نو هغه امر دهغه ټولو ضد دو نه نهی نه وی لک امر بالقیام چه قعود رکوع، سجده، اضطجاع وغیره دهغې ډیر ضدونه دی څخه امر بالقیام دهغې دټولو ضدونو نه نهی نه وی دغه شان دهغه په عکس یعنی نهی عنه الشی دهغه د ضد امر په هغه وخت وی کله چه ددې شی یو ضد وی لکه نهی عن الکفر امر بالایمان دې اوکه دهغې ډیر ضدونه وی نو په نهی عن الشی سره دهغې د ټولو اضدادو امرنه وی مثلا په نهی عن القیام سره دهغې د ټولو اضدادو امر نه وی

وَالْمُخْتَارُ عِنْدَنَا اَنَّ الاَمْرَ بِالشَّيْءِ يَقْتَضِي كَرَاهَةَ ضِدِّهٖ لاَ اَنْ يَكُوْنَ مُوْجِبًا لَهٗ اَوْ دَلِيْلاً عَلَيْهِ لِاَنَّهٗ سَاكِتٌ عَنْ غَيْرِهٖ وَلٰكِنَّهٗ يَثْبُتُ بِهٖ حُرْمَةُ الضِّدِّ ضَرُوْرَةَ حُكْمِ الْاَمْرِ وَالثَّابِتُ بِهٰذَا الطَّرِيْقِ يَكُوْنُ ثَابِتًا بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ دُوْنَ الدَّلاَلَةِ الخ

ترجمه: ......او زمونږ په نزد مختار داده چه امر بالشی دهغه د ضد تقاضه کوی داخبره نه ده چه امر بالشی دهغه د ضد دکراهت واجبونکې دې یا په دې باندې دلیل دې لیکن دامر نه دمامور به د ضد حرمت دحکم امر د وجې نه ضرورة ثابتیږی او کوم څیز چه په دې طریقه باندې ثابت وی هغه په طریقه د اقتضاء سره ثابتیږی نه په طریقه د دلالت سره

تشریح: ......مصنف وئیلی دی چه په مذکوره مختلف فیه مسئله کښې زمونږ مذهب مختار دادې چه امر بالشی دهغې شی د ضد مکروه تحریمی کیدو تقاضا کوی یعنی که دکومې

معنی امر شوې وی نو ددې شی ضد مکروه تحریمی وی مګر دا خبره په هغه وخت کښی ده کله چه دضد سره مشغول کیدل مامور به نه فوت کوی لکه که دمامور به په ضد باندې په مشغول کیدو سره مامور به فوت کول لا زمیدل نو په دې ضد باندې عمل کول مکروه تحریمی نه وی بلکه حرامیږی لکه په یوم النحر کښ د الله تعالی د طرفه دغوښې دخوراک دعوت ورکړې شوې دې او دخوراک امر شوې دې او ددخوراک ضد نه خوړل یعنی روزه ده پس که یو سړی ددې ضد یعنی روژې سره مشغول شو او په هغه ورځ کښ ئې روزه اونیوله نو هغې سره چونکه مامور به یعنی اجابت د دعوت خداوندی فوت کول لا زمیګی په دې وجه دیوم النحر روزه صرف مکروه تحریمی نه ده بلکه حرامه ده حاصل داچه امر الشی ددې شی دضد د کراهت تحریمی تقاضه کوی امر بالشی نه خو ددې حرمت یعنی کراهت تحریم موجب او اجونکې دې لکه چه د بعضو مذهب دې اونه په دې باندې دلیل دې لکه چه د نور و بعضو حضراتو مذهب دې یعنی د مامور به دضد کراهت نه خو دامربا الشی موجب دې اونه امر بالشی په دې باندې دلالت کوی بلکه امر بالشئ ضرورة دهغه دضد د کراهیت تقاضا کوی دلته دا اعتراض کیدی شی چه په متن کښ د کراهت لفظ مذکور دې او دله او علیه ضمیر مرجع حرمت ګرځولې ده او د داسې کولو سره د ضمیر او مرجع په مینځ کښ مطابقت نه راځې حالانکه د ضمیر او د مرجع په ما بین کښ مطابقت کیدل ضرور دی.
ددې جواب دادې مصنف دلهٔ او دعلَیْه مرجع حرمت ګوځولو سره دې خبرې طرف ته اشاره کړې ده چه په متن کښ د کراهت نه ګراهت تحریمی مراد دې کراهت تنزیهی مراد نه دې لیکن بیا سوال راځی چه دله او د علیه ضمیر ونه د تزکیر لپاره دی او مرجع یعنی حرمت مونث دې حالانکه د ضمیر او د مرجع تو مینځه د تذکیر او تانیث په اعتبار سره هم مطابقت ضروری دې ددې جواب دادې چه دلته د ضمیر مرجع ما ذکر دې او د ما ذکر نه مراد حرمت دې لکه د مولوی او نامی په شروحو د حسامی کښ د ضمیر مرجع ماذکر ګرځولې شوی اوماذکر مذکر دی نه مؤنث بهرحال دمامور به دضد کراهت نه خودامر بالشئ موجب دی او نه امر بالشی په دې باندې دلالت کوی بلکه امر بالشی ددې تقاضا کوی او ددې دلیل دادې چه امر بالشی دشی دغیر په باره کښ بالکل ساکت دې او امر بالشی کله چه دغیر په باری کښ ساکت دې نو امر بالشې دشی بغیر باندې څنګه دلالت کوی او تضاد د تغایر نه غټ وی لهذا امر بالشی چه کله دشی بغیر باندې دلالت نه کوی نو دهغه په ضد باندې په درجه اولې دلال نه کوی او امر بالشی کله چه د شی په ضد باندې دلالت نه کوی نو هغه د شی دضد لپاره موجوب څنګه جوړیدی شی غرض داچه دمامور به د ضد کراهت نه خود امر بالشی موجب دې او نه امر بالشی په دې باندې دلالت کوی لیکن په دې باندې دا اعتراض کیږی چه کله امر بالشی ددې شی د غیر او ضد په باری کښ بالکل ساکت دې نو بیا ددې شی د ضد حرمت یعنی کراهت تحریمی څنګه ثابتیږی حالانکه تاسو دا فرمائیلې دی چه دامر بالشی نه دشی د ضد کراهت ثابتیږی ددې جواب دادې چه دشی د ضد کراهت تحریمه د حکم امر د وجې نه ضرورة ثابتیږی څکه د وجود شې طلب دهغه د ضد د انتفا. تقاضه کوی یعنی

امیر حکیم دي او حکیم کله چه دکوم څیز وجود طلب کوی نو دهغې مطلب به داوی چه حکیم دهغه د ضد انتفاء هم طلب کوی پس د مامور به د ضد انتفاء د حکم امر د وجې نه ضرور ثابتیږي او کوم څیز چه ضرور ثابت وی هغه په طریقه دا قتضاء ثابتیږی نه په طریقه د دلالت لهذا دامر بالشی نه دهغې دضد انتفاء ضرورتا او اقتضاء ثابتیږی نه دلالة او ضرورت ادنی یعنی دکراهت ثابتولو سره پوره کیږی او کله چه ضرورت د کراهت ثابتولو سره پوره کیږی نو دامر بالشی نه دي هغې دضد حرمت نه ثابتیږی داخیال ساته چه دلته اقتضاء نه هغه اصطلاحی اقتضاء مراد نه ده چه دهغې معنی راځی منطوق د صحیح کولو لپاره د غیرمنطوق، منطوق ګرځول ځکه د منطوق صحت په کراهت باندې نه موقوف کیږی بلکه دلته د اقتضاء نه مراد هغه دي چه غیر مقصود وی اوپه طریقه د ضرورت ثابت وی یعنی لکه څنګه چه مقتضی ضرورتا ثابتیږی دغه شان د مامور به د ضد کراهت هم ضرورتا ثابتیږی پس د مامور به د ضد کراهت ضرورتا په ثابتیدو کښ چونکې د مقتضی مشابه دي په دې وجه د مامور به د ضد کراهت ثابتولو لپاره هم د اقتضاء لفظ ذکر کړې شو.

وَفَائِدَةُ هٰذَاالْاَصِلِ اَنَّ التَّحْرِيْمَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مَقْصُوْدًا لَمْ يُعْتَبَرْ اِلَّا مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ يَفُوْتُ الْاَمْرَ فَاِذَا لَمْ يُفَوِّتْهُ كَانَ مَكْرُوْهًا كَالْاَمْرِ بِالْقِيَامِ لَيْسَ بِنَهْيٍ عَنِ الْقُعُوْدِ قَصْدًا حَتّٰى اِذَا قَعَدَ ثُمَّ قَامَ لَا تُفْسِدُ صَلٰوةٌ وَلٰكِنَّهٗ يُكْرَهُ

ترجمه:..... او ددې اصل فائده داده چه د تفویت په صورت کښ د ضد تحریم چونکه د امر نه مقصود نه دې په دې وجه هغه تحریم نه معتبرکیږی مګر په هغه حیثیت سره چه په ضد سره مشغولیت مامور به فوت کړی پس کله چه مامور به فوت نه کړی نو دهغه ضد مکروه کیږی لکه د قیام امر نهي له قعود نه نه ده قصدا حتی چه کله کینا ستو بیا پاځیدلو نو دهغه مونځ نه فاسد یږی لیکن مکروه کیږي

تشریح: ... مصنف فرمائیلي دچه مخکښ بیان شوې اصل چه امر بالشی دهغه شی د ضد کراهت تقاضه کوی فائده داده چه که د ضد سره مشغولیدل مامور به فوت کوی نو دې ضد باندې عمل کول حرامیږی مګر د ضد داتحریم د امر نه مقصود نه وی ځکه امر د تحریم د ضد لپاره نه دې وضع شوې بلکه امر د ایجاب واجبولو لپاره وضع شوی دې او پاتې شو د ضد تحریم نو هغه ضرورتا ثابتیږی لکه چه ددې تفصیل مخکښ تیر شوې دې بهرحال د ضد تحریم د امر نه مقصود نه وی او کله چه دا تحریم د امر نه مقصود نه دې نو ددې تحریم اعتبار هم نه وی هو کله چه په ضد باندې عمل کول مامور به فوت کوی نو په هغه صورت کښ ددې تحریم به اعتبار کیږی ځکه په هغه صورت کښ په ضد باندې په مشغولیدو مامور به فوت کیږی او مامور به فوت کول حرام دی لهذا دځه د وجې نه چه د تحریم لازم راغلې ود یعین په ضد سره مشغول کیدل هغه هم حرامیږی پس کله چه د مامور به د فوت کولو په صورت کښ په ضد سره مشغولیدل حرام دی نو داخبره ثابته شوه چه که په ضد سره د

مشغولیدلو نه مامور به نه فوت کیدله نو په ضد سره مشغولیدل نه حرامیږی بلکه د تاخیر د مامور به په وجه مکروه کیږی مثلا په اولی رکعت کښ د سجده ثانیه نه دسر او چتولو نه پس دویم رکعت لپاره د قیام امر یاد تشهد نه د فراغت نه پس دریم رکعت لپاره د قیام امر دقعود نه قصدا نهی نه ده یعنی په مذکوره صورتونو کښ د قیام د امر نه دانه لازمیږی چه د امر بالقیام د قعود نه قصدا او ارادة نهی ده او کله چه داسې ده نو داقعود نه حرامیږی بلکه په مامور به قیام کښ د تاخیر د وجې نه زیات نه مکروه کیږی لکه په رکعت اولی کښ د سجده ثانیه نه د سر اوچتولو نه پس که مصلی دلږوخت لپاره دومره وخت کیناستو چه مامور به یعنی قیام فوت نه وی او بیا پاڅیدلو نو دده مونځ نه فاسدیږی بلکه د مامور به د تاخیر د وجې نه مکروه کیږی هو که د قعد د طویل کیدو د وجې نه مامور به یعنی قیام فوت شی نو په هغه صورت قعود حرامیږی او اسې کولو سره مونځ فاسدیږی.

وَعَلٰى هٰذَاالْقَوْلِ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ النَّهْىُ مُقْتَضِيًا فِى ضِدِّهٖ اِثْبَاتَ سُنَّةٍ تَكُوْنَ فِى الْقُـوَّةِ كَـا الْوَاجِبِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْمُحْرِمَ لَمَّا نُهِىَ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيْطِ كَانَ مِنَ السُّنَّةِ لُبْسِ الْاِزَارِ وَالرِّدَاءِ

ترجمه:....او په دې قول باندې ددې خبرې احتمال دې چه نهی د منهی عنه په ضد کښ د اثبات سنت تقاضا کونکې وی او هغه سنت په قوت کښ د واجبو مشابه وی په دې و جه سره مونږ وئیلی دی چه کله محرم دګند لې شوو جامو اغوستلو نه منع کړې شو نو د ازار او د رداء اغوستل سنت دی.

تشریح:....مصنف وئیلی دی چه په سابق کښ بیان شوې اصول چه امر بالشی دهغه د ضد د کراهت تقاضه کوی ددې خبرې احتمال لری چه نهی عنه الشی دهغه شی په ضد کښ د اثبات سنت تقاضه اوکړی او هغه سنت په قوت کښ دواجبو برابر وی مګر دواجبو نه کم وی لکه چه کراهت د حرمت نه کم وی یعنی لکه څنګه چه امر بالشی نه هغه شی په ضد کښ کراهت ثابتیږی دغه شان د نهی عن الشی نه دهغه شی په ضد کښ سنتیت ثابتیږی په دې وجه فقهاؤ وئیلی دی چه کله محرم ګندلې کپړو اغوستول نه منع کړې شو لکه چه حدیث **لا یلبس القمیص ولا العمائم ولا السراوونیلات ولا البرانس ولا الخفاف الا ان لا یجد فعلین فیلبس خفین ولیقطعها اسفل من الکعبین** نه معلومیږی منو ناګندلې شوې کپړې اغوستل به مامور به وی او ازاد اورداء چونکه بغیر د ګندلو نه وی په دې وجه دهغې داغوستلو سنیت ثابتیږی دا ذهن کښ ساته چه مونږ چه دا وئیلی دی چه نهی عن الشی دپه دهغه شی په ضد کښ سنتیت ثابتوی نو دلته د سنت نه سنت متعارفه بین الفقهاء مراد نه دی کوم چه د رسول الله ﷺ نه قولا یا فعلا مروی دی څکه داد سنت رسول الله ﷺ د قول یا د فعل نه بیغیر نه شی ثابتیدې بلک دلته د سنت نه مراد دهغه دې چه مکلف د نهی عن الشی په ضد باندې بلا ترک هغه شان عمل کوی لکه چه په سنت موکده باندې عمل کیږی.

فَصْلٌ فِي بَيَانِ اَسْبَابِ الشَّرائِعِ

ترجمه دا فصل د احکام مشروعه د اسبابو په بیان کښ دي

تشریح مصنف د مقاصدو او د مقاصدو د تقسیم نه فارغیدو لو سره وسائل او اسباب ذکر کړي ده دلته د اسبابو نه مراد طروق دی او شرائعو نه مراد احکام مشروعه دی او مطلب دادي چه دا فصل د هغه طریقو په بیان کښ دي د کوم نه چه احکام مشروعه معلومیږی او دهغي په ذریعه احکام ثابتیږی په لغت کښ سبب هغه ته وائی چه دهغه په ذریعه مقصود ته رسیدل ممکن وی ددې لغوی معني اعتبار کولو سره رسی ته هم سبب وئیلي شی ځکه درسی په ذریعه هم دکوهي اوبو ته رسیدل ممکن کیږی او ددې معنی اعتبار کولو سره د الله تعالی **فليمدد بسبب الى السماء** يعنی نو اوږده دکړی رسی اسمان ته او ددې معنی اعتبار کولو سره دلارې نوم سبب کیښول شوې دې ځکه دلارې په ذریعه هم مقصود پورې رسیدل ممکن کیږی او د شرعیت په اصطلاح کښ په هغه وصف ظاهر باندې د سبب اطلاق کیږی کوم وصف چه منضبط وی او نقلي دلیل په دې خبره باندې دلالت اوکړی چه هغه وصف د حکم شرعی ثابتولو لپاره د معرفت او د شناخت ذریعه ده یعنی دلیل نقلی په دې خبره باندې دلالت اوکړی چه شارع وصف د فلانی حکم د ثبوت لپاره علامت جوړ کړیدې دهغه اسبابو په باره کښ علماؤ اختلاف دې لکه په دې سلسله کښ درې مذهبه دی اولني مذهب چه دهغي قائل علماء احناف بعض شوافع او جمهور متکلمین دی دادې چه احکام مشروعه برابره ده چه د قبیلي د اصولونه وی لکه د الله په ذات او صفاتو باندې ایمان برابر ده که د قبیلي د فرعونه وی لکه عبادات معاملا الکفارات او عقوبات ددې ټولو احکامو لپاره اسباب شته او داحکام په شریعت کښ په هغې اسبابو سره ثابت دی او بحسب الظاهر دهغې اسبابو طرف ته منسوب او مضاف کیږی اګرچه حقیقی موجب او شارع صرف الله تعالی دې دویم مذهب چه دهغې قائل بعض اصولین دی دادې چه د احضرات د اسبابو نه بالکل انکار کوی یعنی اسباب نه دعباداتو لپاره شته نه د معاملاتو لپاره او نه د عقوباتو لپاره نه بحسب الظاهر دی او نه بحسب الحقیقه بلک دا حضرات داوائی چه حکم په منصوص علیه کښ د ظاهر نص نه ثابتیږی او بغیر منصوص علیه کښ حکم په دغې وصف پورې متعلق وی کوم وصف چه علت ګرځولي شوی دې لکه هغه وصف بغیر منصوص علیه فرع کښ د ثبوت حکم علامه وی ددې حضراتو دلیل دادې چه ایجاب واجبول د الله تعالی صفت خاصه دې لکه صفت د تخلیق د الله تعالی صفت خاصه دې اوس که ایجاب اسبابو طرفته مضاف او منسوب کړې شو نو دا صفت خاصه د الله تعالی نه منقطع او جدا کیږی حالانکه د بار تعالی نه دې صفت خاصه قطع کول جائز نه دی دویم دلیل دادې چه که دا حکامو لپاره اسباب شی نو د اسبابو او احکامو رمینځه انفکاک نه دی پکار حالانکه انفکاک موجود دې

ځکه د شرع نه مخکښې اسباب موجود وو مګر احکام موجود نه وو دغه شان که یو سړی په دارلحرب کښې مسلمان شو او ده دار الاسلام طرف ته هجرت اونه کړلو نو ده په حق کښې اسباب خو متحقق دی مګر په دې عبادات واجب نه دی حاصل داچه د اسبابو او احکامو ترمینځه د انفکاک مونډل ددې خبرې علامه ده چه د احکامو لپاره اسباب نه شته فاضل مصنف جعلها الشرع اسبابالها نه ددې دواړو دلیلونو جواب ورکړې دې د اولنی دلیل جواب دادې چه مونږ کله وئیلی دی چه اسباب نه بذاتها موجب دی ترڅو چه صفت ایجاب د الله تالی نه قطع کول لازم راشی مونږ دا وئیلی چه حقیقی موجب خو الله ته دې البته احکام اسبابو طرف ته مضاف کیږی او سبب طرف ته د حکم په مضاف کیدو سره دا لازم نه راځی چه دا حکم دی بل طرف ته مضاف نه شي مثلا قتل حقیقة په توره غیر حاصلیږی لیکن دهغې باوجود قتل قاتل طرف ته مضاف کیږی حتی قصاص په قاتل باندې واجبیږی نه په توره باندې پس دغه شان هم داکید یشی چه د احکامو حقیقة واجبونکې خو الله تعالی وی مر د احکام اسبابو طرف ته هم مضاف اوکله چه داسې ده نو اسبابو طرف ته د احکامو منسوب کیدو سره صفت د ایجاب د الله تعالی نه قطع کول لازم نه راځی دویم دلیل جواب دادې چه کله اسباب بذاتها موجب نه دی بلکه د الله موجب جوړلو سره موجب شوې دی نو دورود شروع نه مخکښې اسباب نه موجودیږی ځکه د ورود شرع نه مخکښې الله تعالی ددې لپاره اسباب نه دی جوړ کړی او کله چه د ورود شرع نه مخکښې اسباب موجود نه دی بلکه د ورود شرع نه پس موجود شوې دی نو د ورود د شرع نه پس اسباب او احکام دواړه موجودیږی او کله چه دورود شرع نه پس اسباب او احکام دواړو موجود دی نو ددې دواړوپه مینځ کښې انفکاک نه راځی اوپاتې شو په دار الحرب کښې د اوسیدونکی مسلمان نه د عباداتو ساقطیدل نو هغه په دې وجه نه دی چه په دارلحرب کښې اسباب متحقق دی مګر احکام عبادات واجب نه دی بلکه احکام هم موجود دی مګر د دفع د حرج په خاطر عبادات ساقط شوې دی او دریم مذهب چه دهغې قائل جمهور اشاعره دی دادې چه د حقوق العباد او عقوباتو ترمینځه او د عباداتو ترمینځه فرق دې لکه دا حضرات وائی چه د حقوق العباد او عقوباتو لپاره اسباب شته او دهغې وجوب اسبابو طرف ته مضاف او منسوب کیږی ځکه حوقق العباد او عقوبات دبنده په کسب سره حاصلیږی لهذا دابنده طرف ته مضاف کیږی او پاتې شو عبادات نو هغې په وجوب کښې د بنده کسب ته چونکه هیڅ دخل نشته بلکه دهغې وجوب صرف د الله تعالی د ایجاب ا دالله تعالی خطاب طرف ته مضاف وی په دې وجه د عباداتو لپاره به اسباب نه وی لیکن د احناف د طرفه جواب دادې چه دا فرق ضعیف دې ځکه کله چه بعض احکام په دلیل سره اسبابو طرف ته مضاف کول جائز دی نو د احکامو اسبابو طرف ته مضاف کول جائز کیږی.

اِعْلَمْ اَنَّ اَصْلَ الْدِیْنِ وَفُرُوعَهُ مَشْرُوعَةٌ بِاَسْبَابٍ جَعَلَهَا الشَّرْعُ اَسْبَابًا لَهَا كَالْحَجِ بِالْبَیْتِ وَالصَّوْمِ بِالشَّهْرِ وَ الصَّلٰوةِ بِاَوْقَاتِهَاوَالْعُقُوْبَاتِ بِاَسْبَابِهَا وَالْكِفَارَةِ الَّتِی هِیَ

دَائِرَةٌ بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَ الْعُقُوْبَةِ بِمَا تُضَافُهُ اِلَيْهِ مِنْ سَبَبٍ مُتَرَدِّدٍ بَيْنَ الْحَظَرِ وَ الْاِبَاحَةِ وَالْمُعَامِلَاتِ بِتَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُوْرِ بِتَعَاطِيْهَا وَالْاِيْمَانِ بِالْآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلٰى حُدُوْثِ الْعَالَمِ

ترجمه پوهه شه چه اصل ددین او دهغي فروع داسي اسبابو سره مشروع دی کوم چه شرع دد لپاره اسباب جوړ کړیدی لکه د حج وجوب د بیت الله سره متعلق دي او د روژي وجوب د شهر سره متعلق دي او دمونځ وجوب دهغي د اوقاتو سره متعلق دي او د عقوباتو وجوب دهغي د اسبابو سره متعلق دي او دهغي کفارې وجوب کومه کفاره چه د عبادت او عقوبت تر مینځه دائره ده دهغي سبب سره کوم چه د ممانعت او اباحت په مینځ کښ متردد دي متعلق دي دکوم سبب طرف ته چه داکفاره مضاف کیږی او معاملات دهغي دارتکاب په ذریعه د بقاء د عالم د تعلق د وجي نه مشروع وی او د ایمان بالله وجوب دهغي ایا تو نو سره متعلق دي کوم ایات چه په حدوث د عالم باندي دلالت کونکی دی۔

تشریح:... فاضل مصنف د مذاهب ثلاثونه مذهب اول کوم چه پخپله د مصنف مذهب هم دي بیا نولو سره فرمائیلی دی چه د دین اصول او فروع په شریعت کښ هغي اسبابو سره مشروع دی کومول سره چه شارع د اصولو او فروعو لپاره اسباب جوړ کړي دی یعنی د احکام شرعیو لپاره اسباب شته او هغه احکام دي اسبابو طرف ته مضاف کیږی اګرچه حقیقی موجب او شارع الله تعالی دي سبب ظاهری موجب خو کیدي شی لیکن حقیقي موجب نه شی کیدي بهرحال د مذهب اول مطابق د احکام شرعیو لپاره د اسبابو کیدل ضروری دی مثلاً د حج وجوب بیت الله تعالی سره متعلق دي یعنی دحج سبب بیت الله دي او ددي وجه داده چه په شرع کښ حج بیت طرف ته مضاف کړی لکه الله فرمائیلی دی **ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا** او مخکښي تیر شوي دی چه اضافت د سببیت دلیل وی لهذا بیت الله به د وجوب حج سبب وی او بیت چونکه واحد دي په هغي کښ تکرار نشته په دي وجه د حج په وجوب کښ هم تکرار نه وی ځکه دسبب په تکرار سره مسبب مکرر کیږی بغیر د سبب د تکرار نه مسبب نه مکرر کیږی اوپاتي شو د حج وخت نو هغه د جواز اداء لپاره شرط دي نه د سبب لپاره دا وجه ده چه حج وخت طرف ته نه مضاف کیږی او د روژي وجوب شهر سره متعلق دي یعنی د وجوب صوم سبب شهر رمضان دي دالله تعالی ارشاد دي **فمن شهد منکم الشهر فلیصمه** او وجه ددي داده چه صوم شهر رمضان طرف ته مضاف کیږی لکه وئیلی کیږی صوم شهر رمضان او د صوم رمضان په تکرار سره د روژي وجوب منکر یږی او دشهر رمضان د دخول نه مخکښ روژه د رمضان راست نه ده او داتولي خبري د شهر رمضان د سبب کیدو علامي دی پاتي شو داسوال چه د وجوب صوم سبب صرف ایام دی یا ایام او لیالی دواړه دی نوپه دي سلسله کښ ده قاضی امام ابو زید او صدر الاسلام او فخر الاسلام مسلک دادي چه د وجوب صوم سبب صرف ایام دی د لیالی په سبب کیدو کښ هیڅ دخل نشته او دامام سرخسی مذهب دادي چه د وجوب صوم سب مطلقا شهود شهر دي په دي کښ ایام او لیالی دواړه برابر دی او د مونځ د وجوب سبب دمونځ اوقات دی ځکه مونځ وخت

طرف ته مضاف کیږی او نیلي شی صلوة فجر. صلوة ظهر وغیره او دوقت په تکرار سره مونځ مکرر کیږی او د وخت نه مخکښ مونځ نه صحیح کیږی بلکه د وخت داخلیدو نه پس صحیح دي او داتولي خبري چونکه دسببیت علامی دی په دي وجه وخت د مونځ د وجوب سبب کیږی او دعقوباتو وجوب دهغوی د اسبابو سره متعلق وی او د اسبابونه مراد هغه جنایات دی کومو طرف ته چه عقوبات او حدود مضاف کیږی مثلا حد زنا حد سرقه وئیلی کیږی او ددي جنایاتو په تکرار سره حدود مکرر کیږی او دجنایاتو نه مخکښ حدود نه واجبیږی بلکه دهغي نه پس واجبیږی او داتولي خبري د سبب کیدو علامي دی لهذ د جنات عقوبات او حدود لپاره واقع کیږی مصنف وئیلی دی چه کفاره چه د عبادت او د عقوبت په ما بین کښ دائره ده دهغي وجوب په هغي سبب سره متعلق کیږی کوم طرف ته چه کفارد مضاف کیږی او هغه سبب د ممانعت او اباحت په ما بین کښ مترد دي حاصل داچه کفارد من وجه عبادت دي او من وجه عقوبت دي عبادت خوپه دي وجه دي چه کفاره په داسي ځیز سره ادا کیږی کوم ځیز چه عبادت وی مثلا روزه اعتاق او اطعام طعام په صورت کښ صدقه دري واړه ځیزونه عبادت دي او لکه څنګه چه د عباد ت لپاره نیت کول شرط دی دغه شان دکفاري اداء کولو لپاره هم نیت کول شرط دی دویمه وجه داده چه کفاره د ګناهونو لپاره مکفره وی او داخبره مسلم ده چه د ګنانونو تکفیر صرف عبادت سره کیږ لهذا کفاره عبادت کیږی او کفاره عقوبت په دي وجه دي چه کفاره د فعل ممنوع جزئ وی او عقوب هم دفعل ممنوع جزئ ده لهذا ددي دواړو مقدمونه معلومه شوه چه کفاره عقوب دي دا ته داسي هم وئیلي شي چه کفاره په جنآیت پاندي مرتب کیږی او کوم ځیز چه په جنایت باندي مرتب وی هغي ته عقوبت وائی لهذا کفاري ته عوقوبت وائی غرض داچه کفاره د عبادت او عقوبت ترمینځه دائره ده او کله چه کفاره د عبادت او عقوبت ترمینځه دائره ده نو دهغي سبب به داسي ځیز وی چه د ممانعت او اباحت په ما بین کښ متردد وی دي لپاره چه د عبادت کیدود وجي نه د کفاري سبب صفت اباحت طرف ته مضاف کړي شي او د عقوب کیدود وجي نه د صفت ممانعت طرف ته مضاف کړي شي او د سبب او مسبب ترمینځه یو قسم مناسبت متحقق کړي شي لکه قتل خطاء چه هغه د ممانعت او اباحت په مینځ کښ متر دد دي په قتل خطاء کښ مانعت خوپه دي وجه دي چه قاتل تثبیت او تحری مضبوطوالي او کوشش ترک کړي دي حتی چه غشي په ځائي دښکار په سړی او لګیدلو او اباحت په دي وجه دي چه ده په ښکار باندي نشانه لګولي ده او په ښکار باندي نشانه لګول مباح دی پس داقتل دهغي کفاري د وجوب سبب دي کرمه کفاره چه د عبادت او عقوبت په ما بین کښ دائره ده او کفاري جهت عبادت، اباحت طرف ته مضاف دي او جهت عقوبت ممانعت طرق ته مضاف دي او لکه د رمضان په ورځ کښ عمدا د روژي افطار چه هغه په دي حیثیت سره خو مباح دي چه ده خپل مملوک ځیز استعمال کړي دي او په دي حیثیت سره ممنوع دي چه افطار په روزه باندي جنآیت دي بهرحال کله چه درمضان په ورځ کښ عمدا د روژو افطار ممانعت او اباحت په مینځ کښ دائر دي نو دا د وجوب کفاري سبب ګرځول صحیح د مصنف

فرمائیلي د چه د معاملات بیع او شراء نکاح وغیره د مشروعیت سبب د عالم هغه بقاء ده چه په هغې د جانب د صاحب قدرت نه فیصله کړې شوې ده او هغه ددي معاملات تو دارتکاب کولو سره متعلق دي تفصیل ددي دادي چه الله تعالی دا عالم پیدا کړي دي او دقیامته پورې باقي پاتې کیږي او ددي عالم بقاء موصوف ده دوه صفتونو په بقاء باندې دیو جنس باقا مثلا انسان او دنورو حیواناتو بقاء دویم دنفس بقاء یعنی افراد انسان مثلا د خالد د حامد وغیره بقاء او د جنس بقاء په توالد او تناصل باندې موقوف ده او دنفس بقاء دژوندون ضروریاتو په حاصلیدو باندې موقوف ده او توالد او تناصل په دوه طریقو باندې حاصلیدې شي یوبغیر مشروع طریقه باندې یعنی د زنا په ذریعه دویمه په مشروع طریقه باندې یعنی د نکاح په ذریعه پس د عالم د باقئ په خاطر مشروع طریقه یعنی نکاح اختیار کړې شوه دغه شان د ژوندون د ضروریاتو حاصلولوهم دوه طریقې دي یو غیر مشروع طریقه مثلا غصب غلا لوټ مار وغیره دویم مشروع طریقه مثلا خپلو کښې په رضامندی سره تجارت پس د عالم د بقاء په خاطر مشروع طریقه یعنی تجارت بالتراضی اختیارکړې شوه بهرحال کله چه نکاح او تجارت وغیره معالملات د عالم د بقاء په وجه مشروع شوې دی نو بقاء عالم به د معاملاتو د مشروع کیدو سبب وی مصنف وئیلی دی چه الله او دهغه په صفاتو باندې د ایمان وجوب دهغه ایاتونو سره متعلق دي کوم ایاتو نه چه په حدوث د عالم باندې دلالت کوی دلته د آیاتونو نه نصوص مراد نه دی بلکه علامات مراد ی یعنی د الله او دهغه په صفاتو باندې د ایمان وجوب په علاماتو د حدوث عالم پورې متعلق دي او دعالم حدوث یعنی د الله نه علاوه د هر څیز مسبوق بالعدم کیدل د ایمان با الله سبب ده په دی شان چه عا لم نوم دی دټولو ممکناتو اوممکنات په وجود کښې د موثر محتاجه وی پس دا ممکنات په خپل وجود کښې د موثر محتاجه وی پس د ممکناتو وجود په موثر یعنی د صانع په وجود باندې دلالت کوی او کله چه داسې ده نو ردصانع په وجود باندې ایمان راوړل ضرور دی بهرحال داخبره ثابته شوه چه د عالم حدوث د ایمان بالله سبب دي دې طرف ته د عمر ﷺ قول اشاره کوی هغه وئیلی **البعرة تتدل علی البعیر واثار المشی تدل علی المیسر فهذا الهیکل العلوی والمرکز السفلی اما یدلالن علی الصانع العلیم الخبیر** یعنی دپچو وجود داوښ په وجود باندې دلالت کوی اوتلو نشانات په تلونکې ی باندې دلالت کوی پس داغټ شکل آسمان او زمکه په ضانع علیم او خبیر باندې دلالت نه کوی یعنی ضرور دلالت کوی ددي په معنی کښې دیو اعرابی کلام دي هغه ئیلی دی **البعر تدل علی البعیر وآثار لا قدام علی المیسر فاالسماء ذات الابراج والارض ذات فجاج کیف لا یدلان علی علی الطیف الخبیر** یعنی پچی په اوښ باندې دلالت کوی او دقدمونو نشانات په تلونکی باندې دلالت کوی پس د برجونو والا اسمان اولارو والا زمکه به په لطیف او خبیر باندې څنګه دلالت نه کوی چونکه حدوث عالم او د کائناتو ذره ذره د الله تعالی په وجو باندې دلالت کوی په دي وجه امام ابو حنیفه فرمائیلي دی چه که نبی نه راتلې نو بیابه هم د الله په وجود باندې ایمان راوړل واجب او ضروری وای د دي خبرې د بیانولو لپاره مولانا محمود حسن

دیوبندی داشعر ونیلي دې

انقلابات جهاں واعظ رب هیں سن لو : هر تغیر سے صدا آتی هے فافهم فافهم

وَاَمَّا الْاَمْرُ لِاِلْزَامِ اَدَاءِ مَا وَجَبَ عَلَيْنَا بِسَبَبِهِ السَّابِقِ كَالْبَيْعِ يَجِبُ بِهِ الثَّمَنُ ثُمَّ يُطَالَبُ بِالْاَدَاءِ وَدَلَا لَهُ هٰذَا الْاَصْلُ اِجْمَاعُهُمْ عَلٰى وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ عَلَى النَّائِمِ وَالْمَجْنُوْنِ وَالْمُغْمٰى عَلَيْهِ اِذَا لَمْ يَزْدَدِ الْجُنُوْنُ وَالْاِغْمَاءُ عَلٰى يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ

ترجمه ... او امر دهغې ځيز اداء دلازمولو لپاره دي كوم چه په مونږ باندې په خپل سبب سابق سره واجب شوې دې لكه بيع چه دګې د وجې نه ثمن واجبيږي بيا دهغې داداء مطالبه كيږي او ددې اصل دليل د فقهائو اجماع ده په دې خبره باندې چه په نائم او مجنون او په بې هوشه باندې مونځ واجب دې كله چه جنون او اغماء يو ورځ او شپه باندې زائده شوې نه وي.

تشريح: دا عبارت د منكرين اسباب د اعتراض جواب دې د اصوليينو يو جماعت داسې دې چه د سرنه د اسبابونه انكار كوي لكه مخكښ تير شوي دي دا حضرات وائي چه كه وجوب د اسبابونه ثابت شي نو تحصيل حاصل لا زميږي ځكه امر هم دايجاب واجبولو لپاره وي او داسبابونه هم وجوب ثابتيږي او د اسبابو او امر دواړونه د وجوب ثابتيدل تحصيل حاصل دې بهرحال وجوب كله چه دامر نه ثابتيږ نو د اسبابو هيڅ ضرورت نشته ددې جواب دادې چه دوه ځيزونه جدا جدا دي اول خو ده نفس وجوب او دويم وجوب اداء په نفس وجوب خو داسبابو سره متعلق وي او وجوب اداء دامر سره متعلق وي يعني اول د سبب په وجه نفس وجوب ثابتږي او بيا دامر د وجې نه كله چه ددې داداء مطالبه كيږي نو وجوب اداء ثابتيږي مثلا په عقد بيع سره د مشتري په ذمه كښ ثمن واجبيږي مګر دهغې ادائيګي نه واجبيږي خو كله چه د بائع د طرفه د ثمن مطالبه او شي نو په دې مطالبې سره يعني په امر سره په مشتر باندې د ثمن ادائيګي واجبيږي چونكه نفس وجوب او وجوب اداء دوه جدا جدا ځيزونه دي په دې وجه ډير كرتي داسې كيږي چو يو شي په زماه باندې خو واجب وي ليكن في الحال دهغې ادائيګي واجبه نه وي مثلا ديوې مياشتې قرض د ثمن په عوض كښې عقد بيع ده چه په دې صورت كښ په نفس بيع سره ثمن د مشتري په ذمه كښ خو واجبيږي ليكن في الحال دهغې ادائيګي نه واجبيږي بلكه د بائع د طلب نه پس دهغې ادائيګي واجبيږي او ددې اصل چه په سبب سره نفس وجوب ثابتيږي دليل دادې چه ټول فقهاء احناف په دې خبره باندې متفق دي چه كه يو سړى ديوې ورځې او يوې شپې نه كم مثلا شلورو مونځو نو وخت د خوب په حالت كښې ياد جنون په حالت كښ يا دبې هوشي په حالت كښ تير كړو نو په دې سړي باندې ددې مونځونو قضاء واجبيږي او قضا فرع ده وجوب يعني قضاء دهغه ځيز واجبه وي چه دهغې نه مخكښ وجوب ثابت وي پس ددې نه داخبره معلمه شوه چه په نائم مجنون او بې هوش باندې مذكور ځلور مونځونه كوم چه په حالت د نوم يا په حالت د جنون يا په حالت د اغماء كښ تير شودي واجب وو اوس سوال دادې چه دهغې وجوب په كوم ځيز

سره شوې دې د سبب یا دامر په امر سره خو کیدې نه شي څکه په امر سره خطاب کیږی او
نائم وغیره د خطاب صلاحیت نه لری یعنی دې خلقو ته د نوم وغیره عوارضو د وجې نه
خطاب نشی کیدې غرض داچه کله چه دې خلقو په حق کښ په امر سره وجوب نه شي
ثابتیدې نو لا محاله په سبب سره ثابتیږی بهرحال داخبره ثابته شوه چه نفس وجوب سبب
سره ثابتیږی او د وجوب اداء په امر سره ثابتږی او کله چه داسې ده نو د سبب او امر داړو
سره دیو شي ثبوت او نه شو او کله چه په دواړو سره دیوشی ثبوت او نه شو نو د منکرین
اسباب له خوا نه د تحصیل حاصل اعتراض نه واقع کیږی
داخیال ساته چه که مذکوره عوارض دیوې ورځې شپې نه متاجوز شونو د مذکره عوارضو
په حالت کښ د فوت شوې مونځونو قضاء نه اجیبږی امام شافعی د نائم په باره کښ خو هغه
څه وئیلی دی کوم چه مونږ بیان کړی دی لیکن د جنون او اغماء باره کښ د غه مذهب دادې
چه که جنون او اغماء دیو مونځ وخت راګیر کړی نو په ده باندې دمونځ قضاء نه واجیږی

وَاِنَّمَا يُعْرَفُ السَّبَبُ بِنِسْبَةِ الْحُكْمِ اِلَيْهِ وَتَعَلُّقِهِ لِاَنَّ الْاَصْلَ فِي اِضَافَةِ الشَّيْءِ اِلَى الشَّيْءِ اَنْ يَكُوْنَ سَبَبًا وَاِنَّمَا يُضَافُ اِلَى الشَّرْطِ مَجَازًا وَكَذَا اِذَا لَازَمَهُ فَتَكَرَّرَ بِتَكَرُّرِهِ دَلَّ اَنَّهُ يُضَافُ اِلَيْهِ

ترجمه:.... او د سبب پیژندل کیږی دحکم طرف ته نسبت کولو سره او دحکم په هغې پورې
متعلق کیدو سره څکه په اضافت د **شي الی الشي** کښ اصل دادې چه شي مضاف الیه دشې
مضاف لپاره سبب وی او شرط طرف ته مجازا اضافت کیږی او همدغه شان کله چه حکم
دکوم شي لپاره لازم وی او دهغه شي په تکرار سره حکم مکرر کیږی نو دا ددې خبرې دلیل
دې چه حکم دغه شي طرف ته مضاف دې.

تشریح:.... مخکښ داخبره ثابته شوې ده چه احکام د اسبابو سره متعلق دی یعنی د احکامو
لپاره د اسبابو کیدل ضروری دی اوس دلته نه ددغه اسبابو علامتونه بیانول غواړی یعنی دا
بیانول غواړی چه یوشې دبل شی په واسطه سبب کیدو علامه څه ده مصنف وئیلی دی د
سببیت پیژندلو دوه علامې دی یوه خو داچه حکم سبب طرف ته مضاف کیږی لکه صلاة
الظهر صوم الشهر حج البیت، حد الشرب، کفاره القتل، څکه دیوشی بل طرف ته په
مضاف کولو کښ دتولونه زیات قوی اختصاص چونکه د مسبب دهغه د سبب سره دې په دې
وجه د وجود اختصاص نه د ټولو قوی اختصاص یعنی سبب طرف ته راجع شو او اضافت
دهغه خبرې علامه ده چه مضاف الیه سبب او مضاف دهغې مسبب دې او حکم د سبب سره
په دې طور باندې متعلق کیږی چه د سبب په موجودیدو سره حکم موجودیږی او د سبب په
معدوم کیدو سره حکم معدوم کیږی او د سبب په تکرار سره حکم تکرار کیږی او **انما
یضاف الی الشرط** سره دیو اعتراض جواب دی اعتراض دادې چه که اضافت د سببیت دلیل
دې نو شرط هم سبب کیدل پکار وو څکه حکم شرط طرف ته هم مضاف کیږی لکه په صدقه
الفطر کښ فطر د صدقه الفطرشرط دې مګر صدقه دهغې طرف ته مضاف ده لهذا فطر
دصدقې سبب کیدل پکار وو حالانکه فطر د صدقې سبب نه دې ددې جواب دادې چه:

مشابهت د علاقې د وجې نه حکم په طریقه د مجاز سره شرط طرف ته مضاف کیږی په دې طور باندې حکم لکه څنګه چه د وجود سبب په وخت موجودیږی همدغه شان د جود شرط په وخت هم موجودیږی پس په دې اعتبار سره شرط سبب سره مشابه شو او ددې مشابهت په وجه حکم شرط طرف ته مجازاً مضاف کړې شو او دلته د سببیت علامت واقع کیدو کښې د حیققت اعتبار دې د مجاز اعتبار نه دې نو اضافت الی الشرط اختو سره اعتراض کول هم صحیح نه وی وکذا اذا لامه سره مصنف د ویمه علامه بیانوی فرمائی چه لکه څنګه چه اضافت د سببیت دلیل دې دغه شان یو شې یعنی حکم دبل شی لپاره لازم کیدل او ددې شی په تکرار سره د حکم مکرر کیدل هم د سببیت دلیل دې یعنی کله چه حکم دکوم شی لپاره لازم وی او ددې شې لازم په تکرار سره حکم مکرر کیږی نو دا حکم دغه شی طرف ته مضاف کیږی او اضافت د سببیت دلیل دې لهذا حکم دکوم شی په واسطه لازم کیدل او د هغې په تکرار سره د حکم مکرر کیدل هم ددغه شی د سبب کیدو دلیل وی.

وَفِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ اِنَّمَا جَعَلْنَا الرَّاسَ سَبَبًا وَالْفِطْرَ شَرْطًا مَعَ وُجُوْدِ الْاِضَافَةِ اِلَيْهَا لِاَنَّ وَصْفَ الْمُؤْنَةِ يُرَجِحُ الرَّاس فِي كَوْنِهِ سَبَبًا وَتَكَرُّرُ الْوُجُوْبِ بِتَكَرُّرِ الْفِطْرِ بِمَنْزِلَةِ تَكَرُّرِ وُجُوْبِ الزَّكٰوةِ بِتَكَرُّرِ الْحَوْلِ لِاَنَّ الْوَصْفَ الَّذِيْ لِاَجْلِهِ كَانَ الرَّاسُ سَبَبًا وَهُوَ الْمُؤْنَةُ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الزَّمَانِ كَمَا اَنَّ نِمَاءَ الَّذِيْ لِاَجْلِهِ كَانَ الْمَالُ سَبَبًا لِوُجُوْبِ الزَّكٰوةِ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الْحَوْلِ فَيَصِيْرُ السَّبَبُ بِتَجَدُّدِ الْوَصْفِ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَجَدِّدِ بِنَفْسِهِ وَعَلٰى هٰذَا تَكَرَّرَ الْعُشْرُ وَالْخِرَاجُ مَعَ اِتِّحَادِ السَّبَبِ وَهُوَ الْاَرْضُ النَّامِيَةُ فِي الْعُشْرِ حَقِيْقَةً بِالْخَارِجِ وَفِي الْخِرَاجِ حُكْمًا بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ

ترجمه:.... او په صدقه الفطر کښې مونږه رأس سبب جوړ کړې دې او وخت فطر یوم عید شرط دې حالانکه صدقه دواړو طرف ته مضاف کیږی ځکه وصف مونت رأس دهغې په سبب کیدو کښې ترجیح ورکوی او د فطر په تکرار سره وجوب تکرار داسې دې لکه دحول یعنی کال په تکرارا سره د زکوة د وجوب تکرار ځکه هغه وصف چه دهغې د وجې نه رأس سبب وو او هغه مونت دې د زمان په تجدد سره متجدد کیږ لکه هغه نماء چه دهغې د وجې نه مال د جو ب زکوة سبب وو دحول په تجدد سره متجدد کیږی پس د وصف په تجدد سره سبب د متجدد بنفسه په مرتبه کیږی او په دې اصل باندې عشر او خراج مکرر کیږی حالانکه سبب متجدد دې او هغه سبب په عشر کښې د حقیقي پیداوار په اعتبار سره ارض نامیه ده او خراج کښې په ذراعت باندې د قادریدو په وجې سره حکما ارض نامیه سبب دې.

تشريح: دا عبارت د يو سوال مقدر جواب دي سوال دادي چه تاسو وئيلي د چه **اضافت الشي الى الشي** ددي خبري ليل دي چه مضاف اليه سبب او مضاف مسبب وي حالانکه صدقه الفطر لکه څنگه چه رأس طرف ته مضاف کيږي او زکوة الرأس وئيلي شي لکه شاعر وئيلي

زکوة روس الناس بكرة فطرهم : بقول رسول الله صاع من تمر

د خلقو د سرونو زکوة دهغوی د عيد الفطر په صبا کښ په قول د رسول الله ﷺ يو صاع تمر ياکجوري دی دغه شان فطر طرف ته مضاف کيږي لکه وئيلي شي صدقه الفطر بهرحال کله چه صدقه فطر دې دواړو طرفونو ته مضاف کيږنو تاسو رأس سبب او فطر شرط ولي گوځولي دي ددې عکس به ئې کړ وې يعنې فطر به ئې سبب او رأس به ئې شرط گوځولي وو ددې جواب دادې چه د راس او فطر دواړو ترمينځه د اضافت په وج سره تعارض واقع شو يعنې فطر طر ته اضافت ددې خبرې تقاضا کوی چه فطر سبب شي او رأس طرف ته اضافت ددې خبرې تقاضا کوی چه راس سبب شي او تعارض په صورت کښ د ترجيح طريقه ااختيارولي شي لهذا مونږه رأس سبب کيدو ته ترجيح ورکړې ده لکه چه راس مو سبب او فطر موشرط گرځولي دي او وجه ترجيح هغه وصف مونت دي چه هغې طرف ته په حديث کښ اشاره شوی ده رسول الله ﷺ فرمائيلی دی **ادوا عمن تمونونه** يعنې د کومو خلقو چه تاسو مونت برداشت کوئی د هغوی د طرفه صدقه الفطر ادا کړی مطلب دادې چه د کومو خلقو مونت په تاسو واجب دې دهغوی د طرفه د صدهه فطر مونت هم برداشت کړی او مونت په وجوب کښ اصل دي نه وخت يعنې مونت د رأس برداشت کيږی نه دوقت څکه رأس د ذات مونت محتاج وی دوقت محتاجه نه وی يعنې رأس ددې خبرې محتاجه کيږی چه څوک دهغه مونت برداشت کړې او دهغې کفآيت اوکړی وخت ته دهغې ضرورت نه وی بهرحال د مونت په واجبيدو کښ رأس اصل دې وخت اصل نه دې او مونت ديوشي لپاره دهغې د بقاء سبب دې او داخبره مخکښ تيره شوې ده چه مونت په راس کښ وی نه په وخت کښ لهذا راس سبب شو او وخت د اختر ورځ سبب نه شو اوتکرر الوجوب بتكرر الفطر سره ديو اعتراض جواب دې اعتراض دادې چه په سبب کيدو کښ وخت فطر ته ترجيح ورکل پکار دی نه رأس ته څکه د وخت فطر يو العيد په تکرار سره وجوب صدقه مکرر کيږی او داد سبب کيدو علامه ده اوپاتې شو رأس نو په هغې کښ تکرار نه کيږ بلکه هغه داول نه تراخره يو پاتې کيږ اوکله چه په راس کښ تکرار اونه موندې شو نو د علامه نه موجوکيدو د وجې نه راس سبب هم کيدل نه وو پکار دهغې جواب دادې چه دلته د وجوب صدقه تکرار د وخت فطر د تکرار له وجه نه ندی لکه چه ستا خيال دی بلکه د راس د تکرار په وجه وجوب د صدقه الفطر مکرر شوې دي لکن د راس تکرار حقيقه نه دي بلکه تقديرا دي په دې طور باندې چه راس بذاته سبب نه دې بلکه د وصف مونت د وجې نه سبب شوې دي او وصف مونت د زمان په تجدد سره متجدد کيږی مثلا يو سړی د چا مونت برداشت کوی پس کله چه بل کال راشي او د د بل کال مونت هم برداشت کړلو نو دادبل کال مونت د اولنی کال د مونت نه بالکل مختلف او بدل شو گو يا هرکال نو مونت برداشت کول راځی او دا خبره مخکښ

تیره شوې ده چه راس په وصف مونت سر موصوف کیږي لهذا کله چه د زمان په تجدد او تکرار سره وصف مونت متجدد او مکرر کیږي نو دهغې په ضمن کښې تقدیرا راس هم متجدد او مکرر کیږي او کله چه په راس کښې تکرار او موندل شو اګرچه دغه تکرار تقدیري دې نو هغه د وجوب صدقه الفطر سبب ګرځول صحیح دی او په راس باندې د عدم تکرار اعتراض کول غلط او باطل دی د حسامی مصنف ددې جواب د منقح کولو لپاره دهغې یو نظیر بیان کړې دې لک چه وئیلی ئې دی چه ددې مثال داسې دې لکه چه دحول په تکرار سره وجوب زکوة مکرر کیږي اګرچه حول وجوب زکوة سبب دې هغه اګرچه حقیقه مکرر نه دې لیکن تقدیرا مکرر دې په دې طور چه مال او نصاب د وجوب زکوة سبب شوی دې د وصف نما په وجه څکه مال نصاب چه کله نامی وی نو د وجوب زکوة سبب وی ګینی نه بهرحال مال نصاب د وجوب زکوة سبب ګرځولو کښې نماء ته دخل دې او نماء متحق کیږي دحول د وجې نه په دې طور چه حول کال په درې درې میاشتو په څلور فصلونو باندې مشتمل وی او په فصلونو کښې نرخونو متفاوت کیږي پس کله چه نرخونه متفاوت کیږي نو نماء متحقق کیږي او حول دهر دولس میاشتو نه پس متجدد او متکرر کیږي پس دحول په تکرار سره نماء متکرر کیږي او نماء چه دمال نصاب وصف دې دهغې په تکرار سره تقدیرا مال نصاب مکرر کیږي او کله چه مال نصاب مکرر کیږي اګرچه تقدیراً ولې نه وی نو هغه د وجوب زکوة سبب ګرځول هم صحیح دی او د تکرار حول د وجې نه په نصاب واحد کښې وجوب زکوة مکرر کیږي پس لکه څنګه چه دلته د وصف نماء او دحول په تجدد سره مال نساب بنفسه متجدد او متکرر په مرتبه کښې واختتل شو دغه د وصف مونت په تجدد او تکرار سره رأس بنفسه دمتجدد او متکرر په مرتبه کښې اختتلې شوې دې او علی هذا تکرار العشر سره د حسامی مصنف وئیلی دی چه د وصف په تجدد او تکرار سره چونکه سبب متجدد او متکرر کیږي په دې وجه مونږ وئیلی دی چه عشر او خراج اګرچه سبب واحد دې یعنی زمکه لیکن دهغې وصف یعنی د نماء په تکارا سره په عشر او خراج کښې تکرار پیدا کیږي ددې تفصیل دادې چه عشر او خراج دې دواړو د وجوب سبب ارض نامی ده او ددې دلیل دادې چه عشر او خراج زمکې طرف ته مضاف کیږي لکه وئیلې شی عشر الارض او خراج الارض او اضافت د سببیت علامه ده اوپه عبادات مالیئو کښې چونکه د یسر اعتبار وی، په دې وجه عشر او خراج واجبولو لپاره د نماء اعتبار اوشو او دا اووئیلې شو چه که زمکه نامیه وه نو په هغې کښې عشر او خراج واجبیږي ګینی نه البته په عشر کښې د حقیقی نماء اعتبار شوی دې او داوئیل شوی دی چه که عشری زمکه حقه نامیه وی یعنی په هغې کښې حقیقه پیداوار کیږي نو عشر واجبیږي ګینی نه څکه عشر نوم دې د مال یوجز یعنی او دهغې جزئ واجبول هغه وخت ممکن وی کله چه جزئ د مالک سره موجود پاتې وی او داهغه وخت کیږي کله چه حقیقی نماء یعنی حقیقی پیداوار اومندل شی او کله چه داسې ده نو د عشر واجبولو دپار حقیقی پیداوار کیدل شرط اوګرځول شو لکه که د عشری زمکې مالک په عشری زمکه کښې ذراعت او نه کړلو او هغه ئی دغه شان پریښودلې او ساتله نوپه ده باندې عشر نه واجبیږي

او په خراج کښ د حقيقي نماء اعتبار نه دي کړلي شوي بلکه د تقديري نماء اعتبار شوي دي لکه که د خراجي زمکي مالک په ذراعت باندي قادر شي يعني اسباب د ذراعت ټول موجود شي مګر هغه ذراعت اونه کړي نو د تقديري نما د موندلو د وجي نه په ده باندي خراج واجبيږي ددي دليل دادي چه دخراج لپاره پيداوار د جنس نه کيدل ضروري نه دي بلکه هغه د پيداوار د جنس نه علاوه هم کيدي شي او کله چه داسي ده نو خراج په نماء حقيقي باندي متعلق کولو ته هيڅ ضرورت نشته دلته دا اعتراض کيدي شي چه په محض ذراعت باندي د قادر يدو د وجي نه خراج واجبول د يسر نفي ده حالاکنه په عبادات ماليو کښ د يسر کيدل ضروري دی ددي جواب دادي چه په ذراعت باندي د قادريدو د وجي نه خراج واجبول د يسر منافي نه ده ځکه د خراجي زمکي مالک د ذراعت نه منع کول او ذراعت نه کول استهلاک ، هلاکول) دي او په استهلاک کښ وجوب د يسر منافي نه وی لکه د حولان حول نه پس که مکلف مال نصاب هلاک کړلو نو په ده باندي زکوة واجبيږی بهرحال د عشر او خراج سبب يعني زمکه خو يوه ده په دي کښ حقيقة تکرار او تجدد نشته بهرحال د عشر او خراج سبب يعني زمکه خو يوه ده په دي کښ حقيقه تکرار او تجدد نشته دی ليکن نماء چه ددي شرط دي په دي کښ چونکه تجدداو تکرار شته په دي وجه د نماء د تجدد د وجي د نماء د تجدد د وجي نه تقديرا په زمکه کښ هم تجدد او تکرار پيدا کيږی او زمکي د تقديری تجدد په وجي سره هغه د وجوب عشر او د وجوب خراج سبب ګرځول صحيح دی

د عزيمت او رخصت بيان

فَصْلٌ فِي الْعَزِيْمَةِ وَالرُّخْصَةِ وَهِيَ فِي اَحْكَامِ الشَّرْعِ اِسْمٌ لِمَا هُوَ اَصْلٌ مِنْهَا غَيْرُ مُتَعَلِّقٍ بِالْعَوَارِضِ وَالرُّخْصَةُ اِسْمٌ لِمَا بُنِيَ عَلَىٰ اَعْذَارِ الْعِبَادِ

ترجمه:.....دا فصل د عزيمت او رخصت په بيان کښ دي او عزيمت په شرع کښ دهغه څيز نوم دي کوم چه په احکامو کښي اصل وی او د عوارضو سره متعلق نه وی او د رصت دهغه څيز نوم دي کوم چه د بندګانو په اعذارو باندي مبنی وی،

تشريح: .... مصنف د کتاب الله د اقسامو ا دهغي د ملحقاتو نه د راغت نه پس هغه بعض احکام بيانول غواړی کوم چه د کتاب الله نه ثابت دی لکه چه فرمائيلي دی چه د احکامو مشروعو دوه اقسام دی اول ده عزيمت او دويم رخصت د عزيمت لغوی معنی دهغه قصد ده کوم چه انتهايئ موکد وی يعني د انتهائی مضبوط او پوخ قصد نوم عزيمت دي وئيلي شی عزمت علی کذا م دهغي پخه اراده اوکړه د الله تعالی قول **فنسی ولم نجد له عزما** ..او **فاصبر كما صبر اولو العزم من الرسول** کښ دغه معنی مراد ده احکامو اصليوته هم عزيمت په دي وجه وئيلي کيږی چه په هغوی سره انتهائی پوخ والی او درخصت لغوی معنی يسر او اسانی ده له دی وجه نه رخصت السعر په هغه وخت وئيلي شی کله چه څه څيز په آسان او آرزانو نرخونو باندي ملا وشی

فاضل مصنف وئیلی دی چه په احکام د شرع کښ عزیمت دهغه څیز م دي کوم چه اصل وی او عوارضو سره متعلق نه وی لیکن په دي تعریف باندي د اعتراض راځی چه اصل هغه ته وائی چه په هغې باندي بل شي مبنی وی او فراغ ذمه لکه څنګه چه په عزیمت باندي مبنی کیږی همدغه شان په رخصت باندي هم مبنی کیږی لهذا صرف عزیمت ته اصل وئیل څنګه صحیح کیږی

ددي جواب دادي چه د اصل اطلاق په دو معنو باندي کیږی یوه خو هغه چه تیره شوه یعنی اصل هغه دي چه په هغې باندي بل څیز مبنی وی دویم هغه ابتداءً مشروع کیږی دلته داصل دویمه معنی مراد ده دا اعتراض داسي هم کیدي شی چه اصل هغه دي چه مقصد بالذات وی لکه د فقهائو قول په دي خبره دلالت کوی لکه چه فقهائو وئیلی د چه په بیع کښ مبیعه اصل وي یعنی مقصود بالذات وي اوثمن و سیله ده یعنی غیر مقصود بالذات ده پس په دي بنیاد باندي د عزیمت د تعریف جامع نه دي ځکه وضوء او **سعی الی الجمعه** دواړه غیر مقصود بالذات دی حالانکهد دواړونه هریو عزیمت دي ددي جواب دادي چه دلته د اصل نه مراد هغه دي چه هغه ابتدا مشروع شوي وی او وضوء او **سعی الی الجمعه** چونکه دواړو ابتدا مشروع شوي دی په دي وجه دا دواړو د اصل په تعریف کښ داخلیږی او په دي دواړو باندي د عزیمت تعریف صادق راځی بهرحال په شریعت کښ عزیمت دهغه حکم نوم دي چه دهغه مشروعیت دعاروضونه د وجي نه وی لکه په رمضان کښ د روژي نه نیولو مشروعیت د مرض او سفر د وجي نه دي ، بلکه هغه حکم اصلی وی د الله تعالی د طرف نه ابتدا مشروع وي خواه دهغه حکم تعلق د فعل سره وی لکه ماموراتو یاد ترک فعل سره وی لکه محرمات او د شریعت په اصطلاح کښ رخصت دهغه حکم نوم دي چه دهغې مشروعیت د بندګانو د اعذارو په اعتبار سره وی لکه په رمضان کښ د روژي نه نیولو مشروعیت په عذرسفر اوعذرمرض باندي مبنی دي او قصر صلوة مشروعیت په عذر سفر باندي مبنی دي

د عزیمت څلوراقسام دی

وَالْعَزِيْمَةُ اَقْسَامٌ اَرْبَعَةٌ فَرْضٌ وَاجِبٌ وَسُنَّةٌ وَنَفْلٌ فَالْفَرْضُ مَاثَبَتَ وُجُوْبُهُ بِدَلِيْلٍ لاَ شُبْهَةَ فِيْهِ وَحُكْمُهُ اللُّزُوْمُ عِلْمًا وَتَصْدِيْقًا بِالْقَلْبِ وَعَمَلاً بِالْبَدَنِ حَتّٰى يُكْفَرُ جَاحِدُهُ وَيُفَسَّقُ تَارِكُهُ بِلاَ عُذْرٍ

ترجمه:...او دعزیمت څلور اقسام دی فرض واجب سنت او نفل پس فرض هغه دي چه دهغې لزوم داسي دلیل نه ثابت وی په کوم دلیل کښ چه شبه نه وی او دفرض حکم د علم او تصدیق باالقلب په اعتبار سره او د بدن په ذریعه د عمل په اعتبار سره لزوم دي حتی چه دهغې منکر کافر ګوځول کیږی او بلا عذر دهغې تارک فاسق ګرځول کیږی

تشریح:.... مصنف فرمائیلی دی چه د عزیمت څلور اقسام دی اول فرض دوی واجب دریم سنت

او اخرى نفل ددې په مينځ کښ دليل د حصر دادې چه عزيمت يعني حکم اصلي به دو حالونه خالي نه وي يا به دهغې منکر کافر وي يا نه که اول وي نو هغه فرض دې او که ثاني وي نو هغه هم دد وو حالونو نه خالي ندې يا خو دهغې په تارک باندې هغه نه عذاب ورکولې شي يانه که اول وي نو هغې ته واجب وئيلې شي اوکه ثاني وي نو هغه هم دد و حالونه خالي نه دې يا خو دهغې تارک د ملامتيا مستحق کيږي يانه که اول نوي هغه ته سنت ويلې شي او که دويم وي هغه ته نفل ويلې شي بعض حضرات وائي چه د عزيمت اوه ۷ اقسام دي اول(۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل دې ته تطوع او مندوب وئيلې کيږ (۵)حرام (۶) مکروه (۷) مباح ددې ترمينځه دليل د حصر دادې چه يا خودمکلف د فعل جانب راجع کيږي يا ترک فعل جانب راجح کيږي او يو جانب هم راجع کږي نه که اول وي نو دهغې دوه صورته دي يا خودهغې منکر کافر کيږي يا نه که اول وي نو دې ته فرض ونيلې شي اوکه ثاني وي نو دهغې هم دوه صورته دي يا خودهغې په ترک باندې عقاب کيږي يا نه که اول وي نو دې ته واجب وائي او که ثاني وي نو دهغې هم دوه صورته دي.رسول الله ﷺ به په دې باندې مواظبت کړې وي يانه که اول وي نو ددې ته سنت مشهور او سنت موکده وايئ او که ثاني وي نو هغې ته نفل تطوع او مندوب وائي او که د مکلف د فعل جانب ترک راجح وي نو دهغې هم دوه صورته دي يا خو په هغې باندې د عمل کولو سره د عقاب مستحق کيږي يا نه که اول وي نو دې ته حرام وائي او که ثاني وي نو هغې ته مکروه وئيلې شي او که هيڅ جانب راجح نه و نو هغې ته مباح وائي بعضې حضرات وائي چه د عزيمت پنځه اقسام دي اول وجوب دويم ندب او دريم اباحت بل حرمت او اخرى کراهت په ديکښې دليل د حصر دادې چه د عزيمت درې صورته دي يا خودهغې په ترک باندې د عقاب مستحق کيږي يا دهغې په کولو باندې دعقاب مستحق کيږي اويادې نه په يو هم د عقاب مستحق کيږي نه اول خو وجوب دې او وجوب فرض ته هم شامل دې او ثاني حرمت دې او که ثالث وي نو دهغې هم درې صورته دي يا خو په هغې کښ فعل او ترک فعل دواړه برابر يږي يا فعل په ترک فعل باندې اجح کيږي او ترک فعل په فعل باندې راجح کيږي اول خو مباح دې او ثاني ندب دې او ثالث کراهت دې بيا د کراهيت دوه اقسام دي اول کراهت تنزيهي او دويم کراهت تحريمي.ځکه مکروه به حلت ته قريب وي يا حرمت ته که حلت ته قريب وي نو دې ته مکروه تنزيهيه وائي او که حرمت ته قريب وي نو هغې ته مکروه تحريمي وائي

بهرحال د مصنف د بيان مطابق د عزيمت څلور اقسام د فرض او دويم واجب او دريم سنت او اخرى نفل په دې کښ دليل د حصر مخکښې تير شوې دې مگر په دې باندې دا اعتراض کيدې شي چه دا حصر صحيح نه دې ځکه ددې حصر نه حرام او مکره او مباح خارجږي حالانکه داهم د عزيمت د اقسامو نه دی ددې جواب دادې چه حرام په فرض يا په واجبو کښ داخل دی ځکه که د حرامو ترک په دليل قطعي سره ثابت وي نو هغه په فرض کښ داخليږي او که په د ليل ظني سره ثابت وي نو هغه په واجبو کښ داخليږي او مکره په سنت کښ داخل دی ځکه د مکرو ترک کول سنت وي او مباح په نفل کښ داخل دی غرض داچه کله چه حرام

په فرض کښې مکروه په سنت کښې او مباح په نفل کښې داخل دی نو ددې دري واړو جدا بيانولو هيڅ ضرورت نشته د مصنف د بيان مطابق د مذکوره څلور قسمونو نه اولنی قسم فرض دې او په لغت کښې لفظ د فرض په څو معنو کښې مستعمليږي اول خو تقدير انداز لرول لکه **فنصف ما فرضتم ای قدرتم** ابن عمر رضی الله عنهما وئيلي **فرض علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكور والنثى ای قدرها** او د الله تعالى ارشاد دې **قد علمنا ما فرضنا عليهم فى ازواجهم ای قدرنا عليهم** (۲) قطع لکه سورة **انزلناها و فرضناها ای قطعنا الاحكام** او د الله تعالى قول **نصيبا مفروضاً ای مقطوعا** (۳) انزال لکه د باری تعال قول **انالذی فرض عليك القران ای انزل** (۴) تبيين لکه **قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ای بينها** (۵) **اجلال** لکه د الله تعالى قول **ما كان على النبى من حرج فيما فرض الله له ای احل الله له** او په اصطلا کښې د شرع کښې فرض هغه دې چه دهغې وجوب او لزوم دداسې دليل نه ثابت وی چه په هغې دليل کښې هيڅ شبه نه وی يعنی دداسې دليل قطعی نه ثابت وی کوم دليل چه مفيد د علم او مفيد د يقين وی لکه كتاب الله سنت متواتره او اجماع مثلا ايمان اركان اربع مونځ روزه زكوة او حج د دليل قطعی نه ثابتيدل د وجې فرض دی او دفرض حکم يعنی په فرض باندې مرتب کيدونکې اثر لزوم دې د علم په اعتبار سره د تصدقی باقلب په اعتبار سره او د عمل بالبدن په اعتبار سره د علم په اعتبار سره د لزوم مطلب دادې چه د فرض د ثبوت علم قطعی او يقينی حاصل شی او د تصديقا بالقلب مطلب دادې چه دهغې په حق کيدو باندې اعتقاد کول واجب وی او دعمل البد ن مطلب دادې چه که فرض د اعمالو د قبيلې نه وی نو په هغې باندې په بدن سره عمل کول او هغه اداء کول لازم شی داخبره ښه ذهن کښې واچوه چه تصديق بالقلب د علم تفسير نه دې لکه څنګه چه د بعضو خلقو داخيال دې ځکه علم قطعی د تصدقی بالقلب نه عام دې يعنی د تصديق قلبی لا زم نه دې بلکه علم قطعی د تصديق قلبی نه بغيرهم موندل کيږی لکه د يهود . نصاری د رسول نبی کريم ﷺ په باره کښې علم قطعی خو حاصل وه لکه الله تعالى فرمائيلي **يعرفونه كما يعرفون ابناهم** ليکن تصديق قبلی نه وو حال بهرحال د فرض د ثبوت قطعی علم او دهغې تصديق چونکه لا زم دې په دې وجه د فرضو منکر کافر کيږی او په دې باندې چونکه عمل کول لازم دی په دې وجه بلا عذر ترک کونکې فاسق کيږی د عذر د قيد نه معلومه شوه چه د عذر شرعی د وجې نه تارک فرض فاسق کيږی نه داهم خيال ساته چه بلا عذر د فرض تارک په هغه وخت فاسق دې کله چه دا ترک د استخفاف په طور باندې نه وی ګينی که د استخفاف په طور باندې ترک شوې وې نو داترک کفر دی ځکه د شرائعو استخفاف کفر دې.

وَالْوَاجِبُ مَا ثَبَتَ وُجُوْبُهُ بِدَلِيْلٍ فِيْهِ شُبْهَةٌ وَ حُكْمُهُ اللُّزُوْمُ عَمَلاً بِالْبَدَنِ لاَ عِلْمًا عَلَى الْيَقِيْنِ حَتّٰى لاَ يَكْفُرُ جَاحِدُهُ وَ يَفْسُقُ تَارِكُهُ اِذَا اِسْتَخَفَّ بِاَخْبَارِ الْاٰحَادِ وَاَمَّا مُتَاَوِّلاً فَلاَ

ترجمه:... او واجب هغه دی چه دهغوی وجوب په داسې دليل سره ثابت وی په کوم کښې شبه وی او د واجبو حکم دبدن په ذريعه عمل لا زمول دی نه دعلم علم يقين لا زمول حتی چه

ددی منکر کافر کیږی نه او ددی تارك فاسق کیږی په دی شرط چه دا خبار احادو استخفاف وکړی او تاویل کونکی په واجب پرینښودونکي نو هغه به فاسق نه وی.

تشریح: د عزیمت د څلورم اقسامو نه دویم قسم واجب دي . د واجب لغوی تحقیق دا دي . چه واجب یاخو د وجبۃ نه مأخوذ دي ، او یا دوجب نه ماخوذ دي او یا د وجوب نه ماخوذ دي. که د وجبۃ نه ماخوذ وی نو د هغې معنی د ساقط کیدو ده او په دي صورت کښ واجب ته واجب په دي وجه وائی چه د علم قطعی په ثابتولو کښ د واجب سقوط وی یعنی واجب د علم قطعی أویقینی فائده نه ورکوی په دي وجه دعلم قطعی ثابولو په سلسله کښ واجب ساقط او معدوم وی. دالله تعالی قول "فاذا وجبت جنوبها" کښ وجبت په دي معنی کښ مستعمل دي. مراددادي چه اونبان په اړخونو په زمکه راپریوځی. او که دوجب نه ماخوذ وی نو دهغې معنی داضطراب اوتردد ده د واجب په ثبوت کښهم چونکه اضطراب او تردد وی په دي وجه واجب ته واجب وئیل کیږی. او که دوجوب نه ماخوذ وی نو دهغې معنی لزوم ده پس په واجب باندې عمل کول چونکه لازم وی په دي وجه واجبوته واجب وائی اود شرع په اصطلاح کښ واجب دیته وائی چه د هغې وجوب په داسې دلیل سره ثابت وی چه په هغه دلیل کښ شبه وی. برابره ده چه دهغې دلیل په ثبوت کښ وی لکه خبر واحد برابره ده چه دهغې په واجب باندې په بدن سره عمل کول خو لازم وی لیکن دهغې په دلیل کښ دشبې په وجه نه خو هغه مفید دیقین وی اونه دهغې په حق کیدو باندې اعتقاد کول ضروری کیږی.

پس واجب چونکه د علم قطعی أویقینی فائده نه ورکوی په دي وجه دهغې منکر کافر نه دی البته په دي باندې عمل نه کونکي فاسق مگر په واجب باندې عمل نه کونکي هغه وخت فاسق وی کله چه هغه دا خبار آحاد استخفاف کوی یعنی په اخبار آحادو باندې عمل واجب نه ګنړی، او که د اخبار آحاد تهاون (سپکوالي) ئي اوکړو. یعنی اخبار آحاد ئي حقیر اوګنړل نو دا کس کافر کیږی ځکه د شریعت تهاون کفر دي او که چا په اخبار آحاد باندې په طریقه د تاویل عمل ترک کړلو. مثلاً دائي اووئیل چه دا خبر ضعیف دي او د کتاب الله مخالف دي نو په دي صورت کښ واجب ترک کونکي فاسق کیږی نه. ځکه د ترک د هوائي نفس په وجه نه دي ، بلکه د تحقیق او تدقیق په وجه دي .

وَالسُّنَّةُ طَرِيْقَةٌ مَسْلُوْكَةٌ فِى الدِّيْنِ وَحُكْمُهَا اَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِاِقَامَتِهَا مِنْ غَيْرِ اِفْتِرَاضٍ وَلاَ وُجُوْبٍ لِاَنَّهَا طَرِيْقَةٌ اُمِرْنَا بِاَحْيَائِهَا فَنَسْتَحِقُّ اللاَّئِمَةَ بِتَرْكِهَا وَالسُّنَّةُ نَوْعَانِ سُنَّةُ الْهُدٰى وَتَارِكُهَا يَسْتَوْجِبُ اِسَاءَةً وَكَرَاهَةً وَالزَّوَائِدُ وَتَارِكُهَا لاَ يَسْتَوْجِبُ اِسَاءَةً وَكَرَاهَةً كَسِيَرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ السَّلاَمُ فِى قِيَامِهِ وَقُعُوْدِهِ وَ لِبَاسِهِ وَعَلَى هٰذَا تُخَرَّجُ الْاَلْفَاظُ الْمَذْكُوْرَةُ فِى بَابِ الْاَذَانِ مِنْ قَوْلِهِ يُكْرَهُ اَوْ قَدْ اَسَاءَ اَوْ لاَ بَأْسَ بِهِ وَحَيْثُ قِيْلَ يُعِيْدُ فَذَالِكَ مِنْ حُكْمِ الْوُجُوْبِ

ترجمه: او سنت هغه طريقه ده چه په دين کښ رائجه وي او د سنت حکم دا دې چه دانسان نه بغير دفرض او بغير دوجوب سره دهغې دقائمولو مطالبه اوکړې شي ځکه سنت داسې طريقه ده چه دهغې دژوندى کولو مونږ ته حکم کړې شوې دې پس مونږ د هدى او دهغې تارک دسزا اوملامتيا مستحق وى او سنن زوائد او دهغې تارک د سزا او ملامتيا مستحق نه دى، لکه د نبى کريم ﷺ عادتونه د پيغمبر ﷺ قيام او قعود اولباس په باره کښ. او په دې باندې دهغه الفاظو تخريج کيږى کوم چه دمبسوط په باب الاذان کښ مذکور دى يعنى د امام محمد رحمه الله قول يکره يا قد اساء يا لاباس به، او په بعض ځاى کښ وئيل شوى دى. يعيد پس دا دوجوب حکم دې.

تشريح: دسنت لغوى معنى دمطلقاً طريقې ده. برابره ده چه هغه طريقه ښه وى که بده وى. نبى کريم ﷺ فرمائيلى دي "**من سن سنة حسنة فله اجرها واجرمن عمل بها الى يوم القيمة ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيمة**" يعنى چاچه ښه طريقه ايجادکړه نو هغه دپاره د هغې اجردې. او دهغه سرى اجرهم. چا چه پرعمل اوکړو او داسلسله به ترقيامته پورې جاري وى، اوکوم کس چه څه بده طريقه ايجاد کړه نو دهغه دپاره دهغې ګناه ده، او دهغې کس ګناه هم، کوم چه په دې باندې عمل اوکرو. چه په دين کښ رائجه وى دغه طريقه برابره ده که رسول الله ﷺ رائجه کړې وى. يا دهغوى. صحابو رضى الله عنهم رائجه کړې وى.

دامام شافعى په نزد صرف درسول الله ﷺ رائج شوې طريقې ته سنت وئيلې شى. په اصل کښ داحنافو اوشوافع ترمينځه په دې باره کښ اختلاف دې چه دسنت اطلاق بغير دنبى نه د بل په طريقه باندې کيدې شى، که نه د امام شافعى مذهب دا دې. چه بلا قرينه دغير نبى په طريقه باندې د سنت اطلاق نه کيږى. او دامام ابوحنيفه مذهب دا دې چه دسنت اطلاق لکه څنګه چه دنبى په طريقه باندې کيږى دغه شان دغير نبى په طريقه باندې هم کيږى.

د امام ابوحنيفه دليل هغه حديث دې، کوم چه اوس تير شوې دې. په دغه حديث کښ کلمه دمن ټولوخلکو ته عامدې، لهذا نبى يا غير نبى کومه طريقه چه رائجه کړى، ددې دپاره دا اجر کيږى او دې رائج شوى طريقې ته سنت وئيلې شى او د حديث "**عليکم بسنتى وسنة الخلفاء من بعدى**" نه هم دا حنافو د مذهب تائيد کيږى دامام شافعى د دليل نه مخکښ په طور د تمهيد دا مسئله ذهن کښ اوساته چه داحنافو په نزد ښځې ديت مطلقاً د سړى د ديت نيمائى دى يعنى کوم ځاى کښ چه د سړى ديت پوره واجبيږى. په هغه ځاى کښ دَ ښځې د ديت دلسمې حصې نصف واجبيږى او د امام شافعى په نزد دريمې برخې ديت نه په کم کښ ښځه او سړى دواړه برابر دى يعنى کوم ديت چه دسړى دې. هم دغه ديت دښځې دې، ليکن يوه دريمه کښ او دهغې نه په زائد کښ دښځې ديت دسړى د ديت نيمائى وى.

امام شافعى دخپل مذهب په تائيد کښ دا روايت ذکر کريدې چه سعيد بن المسيب وئيلى دى. چه ديوې دريې برخې ديت نه کم تنصيف نه کيږى. او دا سنت دې. او دلته د سعيد بن المسيب مراد د سنت نبى دې ددې نه معلومه شوه چه د سنت لفظ کله چه مطلق وئيلې شى،

نو ددې نه سنت نبي مراد وي. د غير نبي سنت مراد نه وي. البته کله چه د غير نبي سنت مراد شي. نو هغه په اضافت سره ذکر کيږي. مثلاً وئيل. هذه سنة الشيخين. سنة ابی بکر وغيره وغيره ليکن د احنافو د طرف نه د دې دليل جواب دا دې. چه په دې روايت کښې د سنت نه سنت د نبي مراد نه دې. بلکه د زيد بن ثابت سنت مراد دې. يعني زيد بن ثابت به فرمائيلې. چه کله ديت ثلث پورې اونه رسي، نو په هغې کښې سړي او ښځې دواړه برابر دی. په طحاوی او هدايه کښې ... داسې ذکر شوی دی، او کله چه داسې ده. نو ددې نه داحنافو مذهب ثابتيږي. چه د سنت اطلاق د نبي په سنت باندې هم کيږي. او د غير نبي په سنت باندې هم کيږي. د "**وحکمها ان يطالب**...**الخ**" سره د سنتو حکم بيان شوې دې لکه چه فرمائيلې ئې دی چه د سنت دا حکم دی. چه د انسان نه په دغير د فرض او بغير دوجوب سره دهغې د قائمولو مطالبه اوشي. يعنی د سنت قائمولو مطالبه خو کيږي. ليکن د فرض او واجب په شان مطالبه نه وی

فاضل مصنف په حکم کښې د **ان يطالب** قيد لړولو سره د نفل نه احتراز کړيدې ځکه د نفل د قائمولو مطالبه نه کيږي. او د "**من غير فرض ولاوجوب**" قيد لړولو سره ئې د فرض او واجب نه احتراز کړيدې. ځکه د سنت مطالبه د فرض او د واجب د مطالبې په شان نه وی، په قاعده کښې دا قيود د سنت په تعريف کښې کيدل پکار وو، ليکن مصنف پته نشته ولې په حکم کښې ذکر کړل. بهرحال د سنت حکم دا دې، چه بغير د فرض او بغير د وجوب نه دانسان نه دهغې د قائمولو مطالبه کيږي. او د دې دليل دا دې، چه سنت دا سې طريقه ده، چه دهغې په احياء باندې مونږ ته حکم شوې دې او دا ماتت(مړه کولو) نه ئې منع شوې ده لکه چه دالله تعالی ارشاد دې "**وما آتاکم الرسول فخذوه ومانهاکم عنه فانتهوا**" او د نبي کريم ﷺ ارشاد دې "**من ترک سنتي لم ينل شفاعتي**" چا چه زما سنت ترک کړل هغه ته زما شفاعت نه حاصليږي. او دغه شان ډير احاديث دی. چه دهغې په ذريعه داحياء سنت امر شوې دې. او داماقت سنت نه منع شوې ده. پس کله چه داحياء سنت امرشوې دې نو دهغې تارک دملامتيا مستحق کيږي. مصنف د حسامي وئيلی دی چه د سنت دوه اقسام دي:

۱ ـ سنت هدی ۲ ـ سنت زوائد .... **سنت هدی** هغه سنت دی. چه دهغې ترک کونکې د سزا او دملامتيا مستحق وی. لکه اذان، جماعت، اقامت داځيزونه دسنت هدی نه دی. علماؤ وئيلی دی. چه کله دکوم ملک اوسيدونکی دسنت هدی په ترک کولو باندې اصرار اوکړی، نو دامام المسلمين دجانب نه به ددې خلکو سره باضابطه مسلح جهاد کيږي، د مذکوره پورته سنتونه دهر يو په باره کښې بې شمار احاديث دی. چه دچاړه ئې غواړی دحديثو په کتابونو کښې د ئې اوگوری او **سنت زوائد** هغه دی، چه دهغې تارک دسزا اودملامتيا مستحق نه وی مثلاً دنبي کريم ﷺ هغه عادتونه کوم چه دلباس اوناست وبرخاست په سلسله کښې صادر شوی دی. دا څيزونه دهغه نه دعبادت په طور باندې نه دی صادر شوی بلکه دعادت په طور باندې صادر شوی دی

پس که څوک په دې باندې عمل کوی نو هغه ته به ثواب ورکولې شی. او که ترک ئې کړی نو دهیڅ سزا مستحق کیږی نه "وعلی هذا" سره دحسامی مصنف وئیلی دی. چه د سنت دوه اقسام دی، یو سنت هدی دهغې په ترک سره مکلف د سزا او ملامتیا مستحق کیږی. او بو سنت زوائد چه دهغې په ترک سره مکلف ددې څیزونو مستحق کیږی نه. د دې تقسیم په بنیاد باندې دهغه الفاظو تخریج کیږی کوم الفاظ چه مبسوط په باب الاذان کښ مذکور دی، لکه چه امام محمد په باب الاذان کښ یو ځائ د یکره لفظ ذکر کړیدې او وئیلی دی. چه "ویکره الاذان قاعداً" یعنی په ناسته اذان وئیل مکروه دی، او یو بل ځائ د اساء لفظ ذکر کړیدې، او وئیلی دی، "وان صلی اهل مصر بجماعة بغیر اذان فقد اساؤا" یعنی که ښار والو بغیر داذان او بغیر د اقامت نه په جمع مونځ اوکړو، نو هغوی بدی اوکړه او په بل ځائ کښ ئې لابأس به فرمائیلی دی او وئیلې دی، "لابأس بان یؤذن رجل ویقیم آخر" یعنی یو سړې اذان اوکړی، او بل سړې اقامت او وائی په دې کښ هیس حرج نشته.

پس دامام محمد په کلام کښ کوم ځائ په دیکره، او د اساء لفظ دې، هلته د سنت مؤکده او د سنت هدی ترک مراد دې، او کوم ځائ د یعید لفظ ذکر شوې دې نو دا دوجوب علامه ده. مثلاً وئیل شوی دی "ویعاد الاذان لو اذن قبله" یعنی که دوقت نه مخکښ اذان اوکړی، نو دهغې اعاده به کیږی، ځکه د وخت نه مخکښ اذان نه دې معتبر. مصنف علامه دوجوب محض د اتول قاعدې د پاره ذکر کړیده. ګینی علامه دوجوب په دې بحث کښ هیس دخل نشته ځکه دلته کلام په سنت هدی کښ دې، نه په واجب کښ یعنی علامه د وجوب ئې صرف په دې وجه ذکر کړیده چه خبره پوره شی. دلته دا اعتراض کیدې شی چه اذان سنت دې، او د سنت اعاده هم سنت وی. لهٰذا دلته په وخت کښ د اذان اعاده واجب کیږی څنګه؟

د دې جواب دا دې، چه اذان خو بلا شبه سنت دې مګر دهغې د ادائیګی طریقه چه په وخت کښ وی، دا واجب ده، یعنی ته اذان کوی یا نه کوې، دا خو ستا خپل اختیار، لیکن که اذان کول وی، نو په دې طریقه باندې د ورکړیشی که په دې طریقه باندې ئې او نه کړلو، بلکه د وخت نه ئې مخکښ اوکړلو، نو دهغې اعاده واجب اولازم ده. او ددې مثال داسې دې، لکه نفل مونځ او نفلی وضوء چه دهغې د ادائیګی د پاره قیام، قرأت، رکوع، اوسجود فرض دی، دغه شان د اعضاء وضوء غسل فرض دې، ګویا چه نفس مونځ نفل دې، ته ئې کوې، یا ئې نه کوې، لیکن که نفل مونځ کول وی. نو په مذکوره طریقه باندې کول لازم دی، ګینی اعاده واجبیږی، دغه شان نفلی وضوء ته کوې یا ئې نه کوی، لیکن که اودس کول وی، نو په هغه طریقه باندې کول لازم دی، ګینی اعاده واجبیږی.

دویم جواب دا دې چه د اذان په باره کښ دوه قوله دی، یو د سنت کیدو، بل د واجب کیدو. مصنف د یعید لفظ نه په وجوب اذان باندې دلیل جوړول دَ دویم قول په بناء دی، او ستا اعتراض داولنی قول په بناء دې.

وَالنَّفْلُ اِسْمٌ لِزِّيَادَةِ فَنَوَافِلُ الْعِبَادَاتِ زَوَائِدُ مَشْرُوْعَةٌ لَنَا لاَ عَلَيْنَا وَحُكْمُهُ اَنَّهُ يُثَابُ الْمَرْءُ عَلٰى فِعْلِهِ وَلاَ يُعَاقَبُ عَلٰى تَرْكِهِ وَيَضْمَنُ بِتَرْكِهِ بِالشُّرُوْعِ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْمُؤَدّٰى صَارَ لِلّٰهِ تَعَالٰى مُسَلَّمًا اِلَيْهِ وَهُوَ كَالنَّذْرِ صَارَ لِلّٰهِ تَسْمِيَةً لاَ فِعْلاً ثُمَّ وَجَبَ لِصِيَانَتِهِ اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ فَلِاَنْ يَجِبَ لِصِيَانَةِ اِبْتِدَاءِ الْفِعْلِ بَقَاءُهُ اَوْلٰى

ترجمه: او نفل د زياتي نوم دي، پس دعباداتو نوافل، زوائد دی، زمونږ د پاره مشروع دی، نه په مونږ باند. او د نفل حکم دا دي چه انسان د هغي په کولو باندي ثواب ورکولي شي. او دهغي په ترک باندي سزا نه ورکولي شي، او زمونږ په نز د شروع کولو نه پس دهغي د ترک کولو په وجه ضامن کيږی. ځکه کومه حصه چه اداء کړي شوه. هغه الله تعالي ته اوسپارل شود او دا شروع في النفل داسي ده. لکه نذرد ذکر کولو په اعتبار سره د الله د پاره شو ليکن د فعل په اعتبار سره نه. بيا دنذر د حفاظت د پاره ابتداء د فعل واجب ده. لهذا ابتداء فعل د حفاظت د پاره د هغي د بقاء حفاظت به په درجه اولی سره وی.

تشريح: د عزيمت څلورم قسم نفل دې، د نفل لغوی معنی د زيادتی ده. د دي معنی اعتبار کولو سره غنيمت ته نفل وئيلي شي. ځکه د جهاد مقصد اصلی اعلاء کلمة الله او دالله دشمنان مغلوب کول دی، او پاتې شو غنيمت نو هغه د دې مقصد نه زائد څيز دې، ولد الوالد (دزوی اولاد) ته هم نافله ددې معنی په اعتبار کولو سره وائی. ځکه د نکاح مقصد ولد دې. او پاتې شو ولد الولد نو هغه يو زائد څيز دې لکه چه الله تعالی فرمائيلی دی. "ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة" په دې آيت کښ يعقوب چه د ابراهيم عليه السلام ولد الولد يعنی نواسې دې، هغه نافلة ګرځولې شوې دې، پس نوافل هم دفرائض، واجبات او سننونه زائد څيز دې. چه زمونږ د نفع دپاره مشروع شوی دی، لکه که مونږ دا ادا کړو. نو د ثواب مستحق کيږو او دا زمونږ دضرر دپاره نه دی مشروع شوی. لکه که مونږ دا اداء نه کړو، نو دهيس عذاب اوعقاب مستحق کيږنو نه. بهرحال نفل يوزائد څيز دې. لهذا د نفل معنی زياتی ده. او دشريعت په اصطلاح کښ نفل هغه مخصوص زياتی ته وئيلي شي، کوم چه په رافض. واجبات اوسننو باندې زياتی وی، مصنف دکتاب وئيلي دی چه د نفل حکم دا دې. چه د نفل په ادا کولو باندې ثواب ورکولي شي. او دهغي په نه ادا کولو د هيس عقاب اوملامتيا مستحق کيږی نه. په ادا کولو ئې ثواب خو په دې وجه ورکولي شي، چه نفل هم عبادت دې او د عبادت په ادا کولو باندې انسان ته ثواب ورکولي شي، او دهغي په نه ادا کولو باندې د عقاب مستحق کيږی په دې وجه نه چه نفل د فرائضو نه دی، او نه دواجباتو نه. حالانکه دعقاب استحقاق په ترک فرض ياترک واجب باندی وی، اوتارک نفل د ملامتيا مستحق په دې وجه نه کيږی، چه نفل د سننونه نه دی. حالانکه د ملامتيا مستحق تارک سنت دی د نفلو په دې حکم باندې دا اعتراض واقع کيږی چه که مسافر په ځائی د دوو

رکعتونو څلور. رکعاته اوکړي او په دويم رکعت باندې قعده هم اوکړي نو هغې نه پس دوه رکعتونه، نفل شمارلي کيږي. حالانکه په دې باندې هيس ثواب نه ورکولې شي بلکه که عمداً ئې داسې کړې وي نو دا سړي ګناهګاريږي

د دې اعتراض جواب دا دې چه د دې مسافر ګناهګاريدل د دې دوه رکعتونو د کولو په وجه نه دی بلکه د دوو رکعتونو نه پس په اسلام کښې د تاخير په وجه دی

"**ويضمن بتركه بالشروع**" سره مصنف يوه اختلافي مسئله ذکرکول غواړي مسئله دا ده چه که يو سړي د نفل د شروع کولو نه پس هغه فاسد کړل. نو دهغې قضاء لازميږي که نه. په دې باره کښې د احنافو مذهب دا دې. چه دهغې قضاء لازميږي. او دامام شافعي په نز د هغې قضاء نه لازميږي. د امام شافعي دليل دا دې چه د ابتداء نفل په سلسله کښې بنده ته اختيار وي، چه زړه ئې غواړي شروع دې کړي او چه زړه ئې غواړي نه دې شروع کوي. پس دهغې بقاء به هم داسې غير لازمه وي. يعنې چه زړه ئې غواړي. هغه دې باقي اوساتي اوچه زړه ئې غواړي باقي د نه ساتي او د دې وجه دا ده چه د شي بقاء دهغې دابتداء سره مخالف نه وي لهٰذا لکه څنګه چه د نفلو ابتداء شروع کول لازم نه وي، دغه شان هغه باقي ساتل هم لازميږي نه او کله چه دنفلو باقي ساتل لازم نه دی. نو دهغې فاسدول هم جائز کيږي. اوکه چه نفل فاسدول جائز دی، نو دفاسدولو په صورت کښې دهغې قضاءهم نه لازميږ او پاتې شوه دا خبره چه د شروع کولو نه پس فاسدولو په صورت کښې ابطال د عمل لازم راځي او دا "**ولاتبطلوا اعمالكم**" په وجه حرام دې.

نو د دې جواب دا کيږي چه دا ابطال دعمل قصداً لازم نه دې راغلي بلکه ضمناً لازم راغلي دې، او حرام هغه ابطال د عمل دې چه قصداً لازم راغلي وي. نه چه هغه ضمنا لازم راغلي وي. دا نه داسې هم وئيلي شي چه نفل د شروع کولو نه پس دفاسدولو سره ابطال د عمل لازم نه راځي بلکه امتناع عن العمل (د عمل نه منع کيدل) لازم راځي يعنې د نفل په باقي اجزاء باندې د عمل کولو نه بنديدل لازم راځي، او حرام ابطال عمل دې نه امتناع عن العمل لهٰذا دنفلو شروع کولو نه پس په فاسدولو کښې هيس حرج نه شته، او دهغې قضاء نه لازميږي.

د احنافو دليل دا دې چه د نفلو کومه حصه چه اداء کړې شوې ده هغه حصه الله ته سپارلې شوې ده او کوم حصه چه الله ته سپارلې شوې ده د هغې حفاظت واجب دې، او دهغې حفاظت هغه وخت کيدې شي کله چه باقي حصه هم ادا کړې شي. ځکه مونځ اوروژه داسې عبادتونه دی چه په هغه وخت مفيد د حکم وي، کله چه هغه تام وي. يعنې مونځ کم ازکم يوه شفعه (دوه رکعته) وي، او روژه پوره يوم وي پس که چا دمونځ يوه حصه يا دروژې يوه حصه ادا کړله نو پده باندې هغه پوره کول واجبيږي ځکه که دا ئې پوره نه کړلو، بلکه په مينځ کښې ئې فاسد کړلو نو ابطال عمل لازم راځي. او د "**ولاتبطلوا اعمالكم**" په وجه ابطال عمل حرام دې پس مودی يعنې ادا کړې شوې حصې د باطليدو نه بچ کولو دپاره هغه پوره کول لازم دی. او که فاسد ئې کړلو. نو دهغې قضا لازم ده. ځکه د قضاء په صورت کښې هم دابطال نه حفاظت کيږي. مصنف د کتاب وئيلي دی چه شروع في النفل داسې ده لکه نذر

یعنی که چا دالله دپاره نذر اوکړلو او دائې اووئیلې "لله علی ان اصلی رکعتین" په دې باندې دالله دپاره دوه رکعات کول لازم دی نو دانذر اګر چه فعلا دالله دپاره نه دې. لیکن تسمیة او ذکراً دالله دپاره شو یعنی دلته اګرچه فعل موجود نه دې لیکن ذکر قولی یعنې دژبې سره ذکر کول موجود دی او دا نذر یعنی د ذکر قولی د حفاظت د پاره ابتداء د فعل واجب دې نو دابتداء فعل د حفاظت د پاره دهغې بقاء په درجه اولی واجب اولازمیږی ځکه بقاء فعل دهغې دابتداء نه سهل او آسان وی.

دویمه وجه دا ده چه فعل د ذکر نه اقوی وی. لهذا کله چه محض دالله په نوم سره ذکر یعنی دنذر حفاظت ضروری دې او دې فعل منذور شروع کول لازم دی. نو د شروع شوی فعل د حفاظت د پاره دهغې فعل باقی ساتل او پوره کول په درجه اولی لازمیږی. بهرحال: دې نه دا خبره ثابته شوه چه نفل شروع کولو نه پس دهغې پوره کول لازم دی او که فاسد ئې کړل نو دهغې قضا لازم ده.

د رخصت څلور اقسام دی

وَاَمَّا الرُّخَصُ فَاَنْوَاعُ اَرْبَعَةٌ نَوْعَانَ مِنَ الْحَقِيْقَةِ اَحَدُهُمَا اَحَقُّ مِنَ الْاٰخَرِ وَنَوْعَانِ مِنَ الْمَجَازِ اَحَدُهُمَا اَتَمُّ مِنَ الْاٰخَرِ

ترجمه: هرچه رخصتونه دی نو هغه څلور اقسام دی. دوه اقسام د حقیقت دی. د دې دواړونه یو دبل نه اولی دې او دوه اقسام د مجاز دی. د دې دواړونه یو دبل نه اتم دې.

تشریح: مصنف د عزیمت دانواعو د فراغت نه پس درخصت انواع بیا نول غواړی ځکه رخصت چه دهغې بنیاد دبندګانو په اعذارو باندې وی، مصنف دهغې تعریف نه دې کړې، بلکه تقسیم ئې شروع کړلو، حالانکه تعریف مخکښې وی، او تقسیم روسته. د دې وجه دا ده چه د اشتراک دوه اقسام دي: ۱.اشتراک لفظي ۲.اشتراک معنوی.

اشتراک لفظی خ دا دې چه یولفظ دمتعد دمعانیو د پاره وضع شوې دی، او د هرې معنی دپاره واضع هم جدا وی، لکه لفظ عین چه د سترګو، سروزرو داوبو چینې او نورو معانیو دپاره موضوع دې او اشتراک معنوی دا دې چه لفظ د داسې معنی واحد کلی دپاره موضوع وی. چه دهغې ډیر افراد وی مګر د هغه ټولو حقیقت یو وی. لکه انسان چه دحیوان ناطق دپاره موضوع دې. او د حیوان ناطق ډیر افراد دې، چه دهغې حقیقت یودې، پس تعریف دهغه څیز کیږی چه په هغې کښې اشتراک معنوی موندل کیږی. او دهغې دپاره یو داسې حقیقت متحده وی. چه د هغې په ټولو اقسامو باندې په مساویانه طور باندې صادق راشی او په رخصت کښې خونه اشتراک معنوی شته. اونه دهغې دپاره داسې حقیقت متحده موجود دې چه د رخصت په ټولو اقسامو باندې مساویا نه صادق راشی، بلکه د رخصت په اقسامو کښې لفظی اشتراک دې.

بهرحال کله چه د تعریف دپاره داشتراک معنوی. او دحقیقت متحده موجود کیدل ضروری وی، او په رخصت کښ دواړه خبرې نشته. نو درخصت تعریف کول هم درست نه دی، دا وجه ده چه مصنف د حسامی درخصت تعریف نه دي کړي بلکه د هغې دانواعو نه ئې د هرې نوع تعریف ذکر کړيدې. بیا هم بعض حضراتو درخصت تعریف ذکر کولو سره وئیلې دی، چه رخصت هغه حکم مشروع دې چه په هغې کښ مشکل امر د عذر په وجه آسان کړې شوې دی، حاصل داچه په قول د مصنف د رخصت څلور اقسام دی په دې طور چه اولاً درخصت دوه اقسام دی حقیقي رخصت اور مجازی رخصت یعنی دلفظ رخصت اطلاق به په طریقه د حقیقت وی. یا په طریقه دمجاز وی. بیا د دې نه د هر یو دوه اقسام دی. یا خو به د دې نه هر یو په حقیقت یا په مجاز کیدو کښ کامل وی یا به کامل نه وی

یعنی د حقیقت رخصت دوه اقسام دی یو داچه هغه په حقیقت رخصت کیدو کښ کامل او اولی نه وی، دغې دمجازی رخصت دوه اقسام دی یو دا هغه په مجازی رخصت کیدو کښ اتم نه وی، د دې وجه دا ده چه د حقیقت مدار په وجود عزیمت باندې دې، یعنی که عزیمت موجود وی نو دهغې په مقابله کښ د رخصت اطلاق حقیقت وی او دې ته حقیقت رخصت او رخصت حقیقیه وئیلې شی. او که عزیمت بالکلیه فوت شوې وی او دهغې قطعاً وجود نه وی، نو په هغه صورت کښ د رخصت اطلاق مجاز وی. او دې ته مجازی رخصت اور رخصت مجازیه وئیلې شی. پس که عزیمت په ټولو اعتباراتو سره موجود وی نو دهغې په مقابله کښ رخصت هم په ټولو اعتباراتو سره حقیقت وی. اوکه عزیمت په بعض اعتباراتو سره موجود وی نو دهغې په مقابله کښ رخصت هم په بعض اعتباراتو سره حقیقت وی. او د دې دواړونه اول د بل قسم په نسبت کامل او اولی دې. او د رخصت مجاز په اولنی قسم کښ چونکه عزیمت په ټولو مادو کښ فوت کیږی او په بل قسم کښ په بعض مادو کښ فوت کیږی او په بعض کښ موجودیږی، په دې وجه قسم اول په رخصت مجاز کیدو کښ اتم اواکمل وی، او قسم ثانی په رخصت مجاز کیدو کښ انقص وی.

فَاَمَّا اَحَقُّ نَوْ عَیِّ الْحَقِیْقَةِ فَمَا سْتُبِیْحَ مَعَ قِیَامِ الْمُحَرِّمِ وَقِیَامِ حُکْمِهِ مِثْلُ اِجْرَاءِ الْمُکْرَهِ بِمَا فِیْهِ اِلْجَاءٌ کَلِمَةَ الشِّرْكِ عَلٰی لِسَانِهِ وَاِفْطَارِهِ فِیْ نَهَارِ رَمَضَانَ وَاِتْلَافِهِ مَالَ الْغَیْرِ وَجِنَایَتِهِ عَلَی الْاِحْرَامِ وَتَنَاوُلِ الْمُضْطَرِّ مَالَ الْغَیْرِ وَتَرْكِ الْخَائِفِ عَلٰی نَفْسِهِ الْاِمْرِ بِالْمَعْرُوْفِ

ترجمه: د حقیقت رخصت د دوو قسمونونه اولی هغه قسم دې چه هغې سره د مباحو په شان معامله شوې وی. حالانکه محرم او دهغې حکم دواړه موجود دی لکه د مکره د هغه څیز په ذریعه په کوم کښ چه مجبوررول دی، په خپله ژبه باندې کلمه د شرک جاریکول، او د رمضان په ورځ کښ د هغه افطار کول او د بل مال د هغه تلف کول او په احرام باندې د هغه جنایت کول او مضطر د بل مال خوړل او په خپل ځان باندې ویریدونکی د امر بالمعروف ترک کول.

تشریح: مصنف د حقیقت رخصت د قسم اول تعریف کولو سره فرمائیلی دی چه د حقیقت

رخصت قسم اول هغه دي چه دهغې سره د محرم او حرمت دواړه موجود يدو باوجود د مؤاخذې په ساقط کيدو کښ د مباحو په شان معامله اوکړې شي. ليکن هغه حقيقة مباح نه ی، يعنی که کوم ځائی محرم(سبب د حرمت) هم موجود وی او د هغې حکم يعنی حرمت هم موجود وی نو دهغې نه بنديدل او دهغې ارتکاب نه کول عزيمت دي. مگر د هغې باوجود که د څه عذر په وجه د هغې د ارتکاب اجازت ورکړې شوي وی، نو په هغې کښ کامل او اقوی درجه حقيقت رخصت موجوديږی. او دهغې سره دمباحو په شان معامله کيږی يعنی لکه څنگه چه د مباحو په ارتکاب بند مؤاخذه نه وی. دغه شان د حقيقت رخصت په ارتکاب باندې هم مؤاخذه نه کيږ. ليکن دا حقيقة مباح نه وی. ځکه په حقيقت رخصت په ارتکاب باندې هم مؤاخذه نه کيږی. ليکن دا حقيقة مباح نه وی. ځکه په حقيقت رخصت کښ حرمت د مخکښ نه موجود دي. اوس که دي حقيقة مباح اوگرځول شی. نو د حرمت او د اباحت جمع کيدل لازم راځی.

حالانکه دا د جمع بين الضدين په وجه سره محال دي فاضل مصنف د دې قسم يو څو مثالونه ذکر کړيدی د هغې نه اولنې مثال دا دي چه که يو سړی د کفر په کلمې وئيلو باندې مجبور کړيشو او د ځان يا د کوم عضو د تلف کولو دهمکی ورکړې شوه نو دې سړی په ژبې سره د کفر کلمې وئيلو رخصت دې. په دې شرط چه د ده په زړه کښ ايمان موجود وی لکه که دې سړی په ژبه کلمه د کفر اووئيله نو په ده باندې هيس مؤاخذه نه شته. حالانکه دلته په شرک او کفر باندې محرم هم موجود دې او حرمت هم موجود دي، محرم خو هغه نصوص دی، کوم چه د شرک او کفر په حرمت باندې دلالت کوی. او حرمت په دې وجه موجود دې. چه بالاجماع شرک او کفر حرام دې، پس کلمه دکفر په ژبه باندې جاری کول اگرچه رخصت دې. ليکن عزيمت د هغې نه په وأپس راتلو کښ دي.

لکه که دا سړی د کفر کلمه په ژبې سره په ويلو باندې آماده نه شو او د اکراه کونکی په اکراه باندې ئې صبر اوکړلو، او مړشو نو دا سړی شهيد کيدو سره مړ کيږی. او عندالله ماجور کيږی. د دې دليل دا دې، د دې دليل دا دي چه دا سړی که د کلمه کفر وئيلو نه منع شو نو دهغه حق بالکليه فوت کيږی يعنی دې قتل کولې شی او که ده کلمه د کفر ژبې سره اوئيله نو د الله تعالی حق نه فوت کيږی، ځکه رکن اصلی يعنی تصديق چه د هغې تعلق د قلب سره دې. هغه باقی دې لهذا د دې په واسطه خپل حق مقدم کول جائز دی، او کلمه د کفر په ژبې سرد د وئيلو رخصت دي. اگرچه عزيمت په کلمه د کفر نه وئيلو کښ دي.

دويم مثال دا دي چه که د رمضان په ورځ کښ روژه دار په روژه افطار کولو مجبور کړې شو نو هغه د پاره دافطار کولو رخصت دې اگرچه دلته محرم يعنی شهود شهر رمضان او حرمت دواړه موجود دی ليکن عزيمت په افطار نه کولو کښ دې لکه که دا سړی د افطار دپاره اماده نه شي او په اکراه باندې صبر اوکړي او مړشو نو شهيد مړکيږی او عنه دالله به ماجور وی او دليل د دې دا دې چه دا فطار نه کولو په صورت کښ دروژه دار حق بالکليه فوت کيږی يعنی دهغه ځان تلف کيږی او دافطار کولو په صورت کښ د الله حق الی بدل

فوت کيږي يعنی دالله حق اګرچه فوت کيږي ليکن دهغې بدل يعنی قضا باقي پاتې کيږي لهذا دهغې دپاره خپل حق د مقدم کولو رخصت شته يعنی د ځان بچ کولو په خاطر دافطار کولو اجازت شته.

دريم مثال دا دې چه که يو سړي دچا د مال په تلف کولو باندې مجبور کړې شو نو هغه دپاره د مال تلف کولو رخصت دې اګرچه دلته محرم او حرمت دواړه موجود دی ليکن عزيمت د مال نه تلف کول دی لکه که دې سړي دا مال تلف نه کړو او صبر ئې اوکړلو تر هغې چه مړ شو نو شهيد مرکيږي او عندالله به ماجور وی دليل د دې دا دې چه مال دنه تلف کولو په صورت کښ د بدن ضائع کيدو سره دمکره حق بالکليه فوت کيږي او دمال تلف کولو په صورت کښ د مالک حق په صورت د ضمان باقي پاتې کيږي لهذا مکره د خپل حق مقدم کولو اجازت شته. يعنی ځان د تلف کيدو نه بچ کولو په خاطر د مال تلف کولو رصخت شته.

څلورم مثال دا دې چه که محرم په حالت داحرام کښ په کوم جنايت ارتکاب کولو باندې مجبور کړې شو نو دهغه د پاره د دې جنايت ارتکاب رخصت شته حالانکه محرم يعنی احرم او حرمت دواړه موجود دی ليکن عزيمت دې جنايت په ترک کولو کښ دې. دليل د دې دا دې چه دجنايت ارتکاب نه کولو په صورت کښ په صورت د تاوان دالله حق باقي پاتې کيږي لهذا د ده دپاره دخپل حق مقدم کولو اجازت شته او دجنايت ارتکاب کولو رخصت شته ليکن که ده په عزيمت باندې عمل اوکړو. او دجنايت ارتکاب ئې اونه کړو حتی چه قتل کړې شو نو دا سړی عندالله ماجور دې.

پنځم مثال دا دې چه که يو سړي دومره قدرې لوږه کښ مبتلا شي چه دنه خوراک په صورت کښ د مرګ ويره وی نو د دې سړي دپاره په قدر دضرورت دبل د مال خوړلو رخصت شته اګرچه دلته محرم او حرمت دواړه موجود دی ليکن عزيمت نه خوړل دی. او دليل د دې دا دې چه دنه خوراک په صروت کښ په موت عاجل سره د ده حق بالکليه فوت کيږي. او د مالک حق په صورت دضمان کښ باقي پاتې کيږي. لهذا ده دپاره خپل حق مقدمکول جائز کيږي. او دبل د مال خوړلو رخصت شته.

شپږم مثال دا دې چه که يو سړي د ظالم بادشاه په مخکښ د خپل ځان دويرې دپاره امر بالمعروف ترک کړلو نو هغه له د هغې رخصت شته حالانکه دلته محرم(وعيد) او حرمت دواړه موجود دی ليکن عزيمت په امر بالمعروف کولو کښ دې. دليل د دې دا دې چه که دې سړي امر بالمعروف ترک نه کړلو نو دهغه حق بالکليه فوت کيږي. يعنی هغه قتل کيږي او که امر بالمعروف ئې ترک کړلو نو دالله تعالی حق باقي پاتې کيږي په دې طور چه د ده د ترک امر بالمعروف د حرمت اعتقاد دې لهذا ده له خپل حق مقدم کول جائز کيږي او د خپل ځان بچ کولو په خاطر امر بالمعروف ترک کول جائز کيږي.

وَحُكْمُهُ اَنَّ الْاَخْذَ بِالْعَزِيْمَةِ اَوْلٰى

ترجمه او د دې قسم اول حکم دا دې چه په عزيمت باندې عمل کول اولی دی.

تشريح:- د رخصت د دې قسم حکم دا دې چه په عزيمت باندې عمل کول اولى دى لکه په مذکوره ټولو مثالونو کښ که مکره په عزيمت باندې د عمل کولو په وجه ځان ورکړى او مړشو نو عندالله ماجور دې بلکه هغه ته دشهادت مرتبه حاصليږى

وَاَمَّا النَّوْعُ الثَّانِي فَمَا يُسْتَبَاحُ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ وَتَرَاخِي الْحُكْمِهِ كَفِطْرِ الْمَرِيْضِ وَ الْمُسَافِرْ يُسْتَبَاحُ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ وَتَرَاخِي حُكْمُهُ فِيهِمَا وَلِهٰذَا صَحَّ الْاَدَاءُ مِنْهُمَا وَلَوْمَا تَا قَبْلَ اِدْرَاكِ عِدَّةٍ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ لَمْ يَلْزَمْهُمَا الْاَمْرُ بَاالْفِدْيَةِ

ترجمه: او نوع ثانى هغه دې چه هغه د قيام سبب باوجود مباح ګنړلې شى او د هغې حکم مؤخر کيږى لکه د بيمار او د مسافر افطار د قيام سبب باوجود مباح ګنړلې شى او د هغې حکم په دې دواړو کښ مؤخر دې په دې وجه سره د دې دواړو د طرف نه ادا کول درست دې او که دا دواړه د "عدة من ايام اخر" موندلونه مخکښ مړه شول نو په دې دواړو باندې وفدې امرکول لازم کيږى نه.

تشريح:- د رخصت حقيقيه بل قسم هغه دې چه د هغې سره د مباحو په شان معامله اوکړې شى په هغه حال کښ چه سبب محرم موجود دې ليکن د عذر په وجه د هغې حکم مؤخر دې پس په قسم اول کښ چونکه سبب محرم او حرمت دواړه موجود وى په دې وجه قسم اول په رخصت حقيقيه کيدو کښ احق او اولى دې او په دې دويم قسم کښ سبب محرم چونکه موجود دې په دې وجه رخصت خو بلاشبه حقيقيه دې. مګر چونکه حکم (حرمت) مؤخر دې فى الحال نه دې ثابت په دې وجه دا قسم د قسم اول په نسبت په رخصت حقيقيه کيدو کښ کم دې. لکه د رمضان په ورځو کښ د مسافر او مريض د پاره د افطار کولو رخصت دې حالانکه دافطار سبب محرم يعنى شهود شهر رمضان د هغه په حق کښ هم موجود دې.

دالله تعالى ارشاد دې: "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" د دې حکم مخاطب چه څنګه مقيم او تندرست دې دغه شان مسافر او مريض هم د دې حکم مخاطب دې. بهرحال مسافر اومريض دسبب محرم(شهود شهر) دموجوديدو باوجود دافطار رخصت ورکړې شوې دې ليکن دهغې حکم يعنى دافطار حرمت او وجوب اداء صوم د "عدة من ايام" پورې مؤخر شوې دې. يعنى مسافر چه ترڅو په سفرکښ دې او مريض چه ترڅو بيمار دې ترهغې پورې درمضان په ورځو کښ افطار نه حراميږى. او اداء د صوم نه واجبيږى دسبب محرم په وجود باندې تفريع بيانولو سره مصنف فرمائيلى دى چه د مسافر او د مريض په حق کښ چونکه د افطار سبب محرم او اداء صوم سبب موجب يعنى "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" موجود دې. په دې وجه که مسافر او مريض په نيت د فرض د رمضان په ورځو کښ روژه اونيوله نو دهغه د طرف نه د رمضان روژه اداء کيږى. د دې تائيد د دې حديث نه هم کيږى کوم چه امام بخارى او امام مسلم روايت کړيدې. (مسلم/ج ۱/ص ۳۵۷) باندې دې.

عائشه رضی الله عنها ونیلی دی چه حمزه بن عمرو اسلمی په سفرکښ د روژو په سلسله کښ د رسول الله ﷺ نه تپوس اوکړو نو هغه ارشاد اوفرامئیلو چه "**ان شئت فصبرو ان شئت فافطر**" چه زړه د غواړی روژه اونیسه او که زړه د غواړی افطار اوکړه.

د دې حدیث نه معلومیږی چه که مسافر د رخصت افطار نه فائده وانخلی بلکه روژه اونیسی نو دهغه روژه ادا کیږی او په دې خبره باندې تفریع بیانولو سره چه د مسافر او د مریض نه دحرمت افطار او د وجوب ادا حکم "**عدة من ایام اخر**" پورې مؤخر کیږی دا دې چه که دا دواړه حضرات د "**عدة من ایام اخر**" نه مخکښ مړ شول. مثلاً د رمضان په ختمیدو داختر په ورځ د دوئی انتقال اوشو نو په دوئی باندی د فدیې وصیت کول لازم نه دی که په دې دواړو باندې وجوب فی الحال ثابتیدې او د وجوب اداء حکم نه مؤخر کیدې نو د مرګ په وخت په دې دواړو باندې د فدیې وصیت کول لازمیدلو.

لکه چه که یو کس د رمضان په ورځ کښ په افطار کولو باندې مجبور کړې شو او ده افطار اوکړلو او دقضاء دزمانې دموندلو نه مخکښ مړشو نو د مرګ په وخت په ده باندې دفدیې وصیت کول لازم دی.

وَحُكْمُهُ اَنَّ الصَّوْمَ اَفْضَلُ عِنْدَ نَا لِكَمَالِ سَبَبِهِ وَتَرَدُّدٍ فِي الرُّخْصَةِ فَالْعَزِيْمَةُ تُؤَدَّىٰ مَعْنَى الرُّخْصَةِ مِنْ حَيْثُ تَضَمُّنِهَا يُسْرَ مُوَافِقَةِ الْمُسْلِمِيْنَ اِلاَّ اَنْ يَخَافَ الْهَلاَكَ عَلٰى نَفْسِهِ فَلَيْسَ لَهُ اَنْ يَبْذُلَ نَفْسَهُ لِاِقَامَةِ الصَّوْمِ لاَنَّ الْوُجُوْبَ عَنْهُ سَاقِطٌ بِخِلاَفِ النَّوْعِ الاَوَّلِ

ترجمه: او د دې نوع حکم دا دې چه زمونږ په نز روژه افضله ده ځکه دروژې سبب کامل دې او په رخصت کښ تردد دې پس عزیمت د رخصت معنی ادا کوی د دې حیثیت نه چه عزیمت د مسلمانانو د موافقت په وجه یسر ته متضمن دې مګر دا چه په خپل ځان باندې د هلاکت خوف اوکړی نو دهغه د پاره د روژې ادا کولو په وجه خپل ځان هلاکول جائز نه دی ځکه چه د ده نه وجوب ساقط دې په خلاف د اولنی قسم نه.

تشریح. او د دې دویم قسم حکم دا دې چه د رخصت په نسبت په عزیمت باندې عمل کول اولی دی لکه زمونږ په نزد دمسافر دپاره روژه نیول افضل دی اګرچه دافطارهم اجازت دې لیکن دا امام شافعی په نزد افطار افضل دې. دامام شافعی دلیل دا دې چه رسول الله ﷺ په سفر کښ د روژې نیونکو په باره کښ فرمائیلی دي "**اولئك العصاة. اولئك العصاة**" دا خلک نافرمان دی. او په بل حدیث کښ ئې فرمائیلی دي "**لیس من البرالصیام فی السفر**" په حالت د سفر کښ روژه نیول نیکی نه ده د دې دواړو حدیثونه معلومیږی چه د مسافر دپاره افطار افضل دې. روژه نیول افضل نه دی

زمونږ د طرف نه د دې دواړو حدیثونو جواب دا دې چه دا دواړه حدیثونه د جهاد په حالت باندې محمول دی یعنی په سفر جهاد کښ د روژه نیولو په نسبت افطار کول افجل دی او کله چه دا سې ده نو دا دواړه حدیثونه زمونږ خلاف حجت نه دی فاضل مصنف د عزیمت

يعني د روژې د افضل کيدو دليل بيانولو سره فرمائيلي دی چه په رمضان کښ د روژې سبب کامل دې يعني شهود شهر کامل طور باندې موجود دې او پاتې شو. د اداء صوم حکم : عدة من ايام اخر پورې مؤخر کيدل نو دا د تعجيل نه مانع نه دې. لکه د ميعادي دين دادنيګئ حکم د ميعاد پوره کيدولو پورې مؤخروی مګرد تعجيل نه مانع نه وی يعني دين موجل که د ميعاد پوره کيدونه مخکښ ادا کړې شي نو په هغې کښ هيڅ حرج نشته بلکه يو قسم بهتر دې. بهرحال په رمضان کښ د روژې کامل سبب موجود دې او په رخصت کښ تردد دې. يعني مافر ته دافطار رخصت ورکولې شی د يسر او دآسانئ د پاره ليکن په افطار کښ يسر غير معين دې يعنی په افطار کښ يسر کيدې هم شی او کيدې هم نشي په افطار کښ يسر خو په دې وجه دې چه د افطار په صورت کښ مسافر ته راحت او آرام ملاويږی ليکن په دې کښ يو قسم عسر هم دې په دې طور باندې چه کله دا قضاء کوی نو يوازې به دې روژه نيونکې وی او باقي ټول خلک به خوړونکې وی او په داسې صورت کښ انسان ته ډيره ګراني وی د دې برخلاف په رمضان کښ روژه نيول آسان دی خکه په روژه نيولو کښ دعامو مسلمانانو موافقت وی او د ټولو مسلمانانو شرکت وی او دا خبره تاسو ته معلومه ده چه کله مصيبت عام شی نو بنه معلوميږی اوس تاسو د عبادت په باره کښ خيال اوکړئ چه دا عام وی نو څومره بنه معلوميږی غرض داچه په سفر کښ په مسافر باندې روژه نيول آسان دی ګران نه دی.

دا مصنف په دې شان فرمائيلي دی چه عزيمت يعنی روژه نيول د رخصت معنی ادا کوی په دې طور اند چه په عزيمت باندې عمل کول د مسلمانانو د موافقت په وجه د يسر معنی ته متضمن دې. حاصل داچه په افطار کښ هم يسر دې او په روژه نيولو کښ هم يسر دې. او کله چه داسې ده نو په دې دواړو کښ يعنی په افطار او اداء صوم کښ تعارض واقع شو مګر چونکه داداء صوم په صورت کښ دالله دپاره عمل کونکې وی او دافطار په صورت د خپل ځان دپاره عمل کونکې وی او دالله دپاره عمل د خپل ځان له د عمل کولو په نسبت اولی دی. په دې وجه په عزيمت باندې عمل کول يعنی روژه نيول افضل دی

د حسامي مصنف فرمائيلي دی چه په دې ځائې کښ بلا شبه په عزيمت باندې عمل کول يعنی روژه نيول افضل دی ليکن که د روژې په وجه ئې ځان چه خطره کښ پريوځی يا دجهاد په شان اهم فريضه فوت کيدله و په داسې صورت کښ داداء صوم په خاطر خپل ځان هلاکول جائز نه دی بلکه افطار کول اولی دی. ځکه دده د ذمې نه فی الحال وجوب ساقط دې او د عدة من ايام اخر پورې مؤخر دې لکه چه ارشاد دې فمن کان منکم مريضا او علی سفر فعدة من ايام اخر اوس که دې کس روژه اونيوله او مړشو نو دا سړی ګناهګاريږی چه په ده باندې د خپل ځان قتل کولو نه احتراز کول واجب وو. ليکن کله چه ده روژه اونيوله او مړشو نو ده يو مشروع اوجائز څيز بدل کړلو او مشروع متغير کول معصيت دې لهذا په داسې صورت کښ د ده روژه نيول هم معصيت کيږی.

د دې په خلاف قسم اول دې چه کوم ظالم روژه دار په افطار کولو باندې مجبور کړلو

لیکن ده افطار اونه کړلو حتی چه ظالم دي قتل کړلو نو دامقتول ماجور دي ځکه په دې صورت کښې قتل د ظالم طرف ته منسوب کیږی نه دا چه خپله ده طرف ته او دا کس کوم مشروع متغیر کونکي نه کیږی بلکه دالله دحق قائمونکي او اطاعت ظاهرونکي شی او دالله دحق د قائمولو په خاطر ځان ورکول بلاریب د اجر او ثواب باعث دی لهذا د ده دا عمل هم داجر او ثواب باعث کیږی

وَاَمَّا اَتَمَّ نَوْعِيَ الْمَجَازِ فَمَاوُضِعَ عَنَّا مِنَ الْاِصْرِ وَالْاَغْلَالِ فَاِنَّ ذٰلِكَ يُسَمّٰى رُخْصَةً مَجَازًا لِاَنَّ الْاَصْلَ سَاقِطٌ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوْعًا فَلَمْ يَكُنْ رُخْصَةً اِلاَّ مَجَازًا مِنْ حَيْثُ هُوَ نَسْخٌ مَحْضٌ تَخْفِيْفًا

ترجمه: او د مجاز د دوو قسمونو نه اتم هغه احکام شاقه او معاهدې دی کوم چه زمونږ نه اوچت شوی دی ځکه د دې مجازاً رخصت نوم کیښودلي شوي دې ځکه اصل ساقط دې مشروع باقی پاتې نه شو لهذا صرف مجازاً رخصت کیږی په دې حیثیت سره چه هغه محض نسخ ده او تخفیفاً ثابت دې.

تشریح:. د رخصت مجازیه د دوو قسمونونه قسم اول چه په مجاز کیدوکښې د دویمق سم په نسبت سره اتم او اکمل دې هغه احکام شاقه او معاهدې دی چه په هغې مخکښې امتونه مکلف وو لیکن زمونږ دنبی کریم ﷺ او دهغه په امت باندې د تخفیف په خاطر دا احکام د دې امت نه ساقط کړې شوی دی مثلاً:

۱. په توبه کښې تائب قتل کول.
۲. خطاء کونکی اعضاء قطع کول.
۳. که په کپړه یا په بدن باندې نجاست اولږی نو دپاکولو دپاره دهغې پریکول.
۴. د مساجدو نه علاوه بل ځائې مونځ نه درست کیدل.
۵. بغیر داوبو سره طهارت نه حاصلیدل.
۶. د خوب نه پس دروژه دار دپاره خوراک حرامیدل.
۷. د گناهونو په سبب د پاکیزه څیزونو داستعمال نه منع کول.
۸. په زکوة کښې د څلورمې حصې فرض کیدل.
۹. د شپې گناه د صبا په وخت په دروازه باندې لیکل کیدل.
۱۰. مال غنیمت په هغه اور سره سوزیدل کوم اور چه به د آسمان نه راتلو.
۱۱. د رمضان په شپو کښې د ماسخوتن نه پس وطی حرامیدل.
۱۲. په غوښه کښې وازگه او د رگونو حرامیدل.
۱۳. د خیالی (شنبې) په ورځ د ماهیانو ښکار حرامیدل.
۱۴. د یوې نیکئ بدله په یوې نیکئ سره ورکول نه په لس نیکو سره.
۱۵. په شپه ورځ کښې پنځوس مونځونه فرض کیدل.

۱۶. د قصاص لازمیدل او معافي کول حرامیدل.
۱۷. په ایام حیض کښ حائضه زنانو سره تعلقات ختمول.
۱۸. د تهجد مونځ فرض کیدل.

دا داسي سخت احکام دی چه په هغي اولنی امتونه مکلف وو. لیکن الله په دي امت باندي رحم اوکړلو او زمونږ د نبی کریم ﷺ اکرام ئي اوکړلو دا امت ئي پدغه احکام مکلف نه کړلو. لکه دالله تعالٰی ارشاد دي **ویضع عنهم اصرهم والاغلال التی کانت علیهم**. مصنف وئیلی دی چه د دي احکامو شاقو ساقطیدل د رخصت د نوم سره مجازا موسوم دي ځکه اصل عزیمت یعنی احکام شاقه په مونږ باندي نه دی واجب شوی بلکه د شروع هن ساقط او غیر مشروع دی حتی چه که مونږ په دي احکامو باندي عمل اوکړو نو ګناهګار یږو او عند الله معتوب کیږو. پس دا احکام په حقیقت کښ منسوخ دی د دي په منسوخ کیدو باندي د رخصت د لفظ اطلاق مجازاً اوکړي و ځکه رخصت او نسخ د احکامو په ساقط کیدو کښ دواړه شریک دی. یعنی لکه څنګه چه د نسخ په وجه داحکامو اسقاط کیږی دغه شان په رخصت کښ هم داحکامو اسقاط کیږی په دي قسم کښ عزیمت چونکه بالکل نه دي موجود په دي وجه د رخصت دا قسم په مجاز کیدوک؛ اتم او اکمل دي په دي کښ د حقیقت هیس شائبه نه شته.

وَاَمَّا النَّوْعُ الرَّابِعُ فَمَا سَقَطَ عَنِ الْعِبَادِ مَعَ كَوْنِهٖ مَشْرُوْعًا فِي الْجُمْلَةِ كَالْعَيْنِيَّةِ الْمَشْرُوْطَةِ فِي الْبَيْعِ سَقَطَ اِشْتِرَاطُهَا فِي نَوْعٍ مِنْهُ اَصْلاً وَهُوَ السَّلَمُ حَتّٰى كَانَتِ الْعَيْنِيَّةُ فِي الْمُسَلَّمِ فِيْهِ مُفْسِدَةٌ لِلْعَقْدِ

ترجمه: څلورم قسم هغه دي چه دفی الجمله مشروع کیدو باوجود دبندګانو نه ساقط شوي دي لکه د مبیع متعین کیدل کوم چه په بیع کښ شرط دي. د دي شرط کیدل د بیع په یو نوع کښ بالکل ساقط شو او هغه سلم دي حتی چه دمسلم فیه متعین کیدل عقید سلم فاسدول دی

تشریح: دمطلق رخصت څلورم قسم او درخصت مجازپه دویم قسم هغه دي چه د فی الجمله مشروع کیدو باوجود د بندګانو نه ساقط شی یعنی په موضع رخصت کښ خو مشروع نه وی. البته په نورو مواضعو کښ د هغي مشروعیت باقی پاتي شی په موجع رخست کښ چونکه مشروعیت باقی پاتي نه شو. په دي وجه دا رخصت د عزیمت په مقابله کښ نه دي وکوم رخصت چه د عزیمت په مقابله کښ نه دی چه هغي باندي د رخصت اطلاق مجازاً وی لهٰذا په دي څلورم قسم باندي د رخصت اطلاق مجازاً دي مګر چونکه د موضع رخصت نه علاوه په نورو مواضعو کښ د هغي مشروعیت باقی دي په دي وجه دا قسم په مجاز کیدو کښ انقص او ادوَن دي لکه په هر عقل کښ د مبیع متعین او بائع سره موجودیدل شرط وی دي د پاره چه د بائع دپاره په تسلیم د مبیع باندي قدرت ثابت شی او په دي وجه هم چه نبی علیہ السلام د هغه څیز د بیع نه منع کړیده کوم څیز چه دانسان سره موجود نه وی لیکن په عقد سلم

کښې دا شرط په دې طور ساقط شو چه دهغې مشروعیت باقي پاتې نه شو حتی چه په عقد سلم کښې مبیع یعني د مسلم فیه متعین او د بائع سره د موجودیدلو شرط لرول عقد سلم فاسد وی پس په عقد سلم کښې د تعیین مبیع په ساقط کیدو باندې د رخصت اطلاق مجازي دې. په دې طور باندې چه په عقد سلم کښې د تعیین مبیع د شرط مشروعیت بالکل باقي پاتې نه شو حالانکه د حقیقت رخصت اطلاق هغه وخت وی کله چه مشروعیت باقي وی پس کله چه په عقد سلم کښې د تعیین مبیع د شرط مشروعیت بالکل باقي پاتې نه دې نو د دې شرط په اسقاط باندې د رخصت اطلاق هم مجازاً دې حقیقة نه دې مګر چونکه دا شرط په نورو بیوعو کښې مشروع دې په دې وجه دا قسم د حقیقت رخصت مشابه دې او دحقیقت رخصت د مشابه کیدو په وجه په مجاز کیدو کښې انقص کیږی.

وَكَذٰلِكَ الْخَمْرُ وَالْمَيْتَةُ سَقَطَ حُرْمَتُهُمَا فِي حَقِّ الْمُكْرَهِ وَالْمُضْطَرِّ اَصْلاً لِلْاِسْتِثْنَاءِ حَتّٰى لَا يَسَعُهُمَا الصَّبْرُ عَنْهُمَا

ترجمه: او دغه شان شراب و مرداره د دې دواړو حرمت د مکره او مضطر په حق کښې د استثناء په وجه باکل ساقط شو تردې پورې چه د دې دواړو څیزونو نه د دواړو تسرپونو دپاره د صبر هیس ګنجائش نشته.

تشریح: د نوع رابع دویم مثال بیانولو سره مصنف فرمائیلی دی چه لکه څنګه چه په عقد سلم کښې د مسلم فیه(مبیع) متعین او دبائع سره موجودیدو شرط ساقط شو دغه شان د مکره اومضطر په حق کښې د شراب او مرداري حرمت ساقط شوي دي.

تفصیل د دې دا دې چه شراب او مرداره د ټولو انسانانو په حق کښې حرام دی لیکن که څوک د شرابو په سکلو یا د مرداري په خوړلو مجبور کړې شو یا یو کس د مخمصه په حالت کښې د شراب په سکلو یا د مرداري په خوړلو مجبور شو نو د دې دواړو حضراتو په حق کښې د دې څیزونو حرمت ساقطیږی. او د دې دواړو په حق کښې دا څیزونه مباح کیږی ځکه الله تعالی فرمائیلی دي "**وقد فصل لکم ماحرم علیکم الا مااضطررتم الیه**" یعني تاسو ته ئې دهغه څیزونو تفصیل کړیدی کوم څیزونه چه په تاسو باندې حرام شوی دی مګر دا چه تاسو هغې ته مضطر او مجبور شئ یعني مذکوره څیزونه په ټولو احوالو کښې حرام دی مګر دا کراه او د مخمصې ضرورت په وخت حرام نه دی.

پس د استثناء په وجه د مکره او مضطر په حق کښې د مذخوره څیزونو حرمت په اباحت سره بدل شو او دا څیزونه د دې دواړو په حق کښې قطعاً حرام پاتې نه شو او کله چه دا څیزونه د دې په حق کښې حرام پاتې نه شو بلکه مباح شو نو ددوی دپاره په هغه څیزونو صبر کول او دضرورت باوجود هغه نه خوړل او نه زکښل جائز نه دی. لکه که دا کراه او مخمصه په وخت مکره او مضطر مرداره اونه خوړله او شراب ئې اونه سکل اومړشو نو ګناهګار مړکیږی. پس د مکره او دمضطر په حق کښې چونکه د دې دواړو څیزونو حرمت مشروع او عزیمت کیدو سره باقي پاتې نه شو په دې وجه د دې څیزونو په خوراک او سکاک باندې

د رخصت اطلاق مجازاً دي خکه حقیقة د رخصت اطلاق هغه وخت کیږی کله چه د هغې په مقابله کښې عزیمت موجود وی او دلته عزیمت یعنی حرمت موجود نه دي. لهذا رخصت هم مجازی دي لیکن د دي دواړو حرمت د مکره او د مضطر نه علاوه د بل په حق کښې چونکه موجود دي په دي وجه دا رخصت د حقیقت رخصت مشابه دي او د حقیقت رخصت مشابه کیدو په وجه دا قسم په مجاز کیدو کښې انقص دي.

امام ابویوسف او امام شافعي فرمائیلي دی چه د مکره او د مضطر په حق کښې د مرداري او شرابو حرمت نه ساقطیږی البته د هغې په خوراک او سکاک باندي مؤاخذه نه وی لکه د اکراه په وجه په ژبه د کفر کلمې وئیلو حرمت نه ساقطیږی لیکن که او وئیل شوه نو په ده باندي مؤاخذه نه شته. پس د دي دواړو حضراتو په نز دا مثال د رخصت مجازیه د قسم اول د قبیلي نه دي د دي دواړو حضراتو دلیل دا دي چه په حالت د اضطرار کښې د مرداري خوړونکی او د شرابو سکونکی باره کښې الله تعالی فرمائیلي دي **فمن اضطر غیر باغ ولاعاد فلا اثم علیه ان الله غفور رحیم** یعنی په حالت د اضطرار کښې مرداره که طالب د لذت نه وی او د حد نه تجاوز کونکي نه وی نو په ده باندي هیس گناه نشته الله بخښونکي مهربان دي. دلته د مغفرت لفظ اطلاق په دي خبره باندي صریح دلیل دي چه د مرداري او د شرابو حرمت موجود دي خکه د غفران لفظ په ارتکاب د ممنوع باندي مرتب وی زمونږ د طرف نه د دي جواب دا دي چه مضطر په قدر د ضرورت د مردار د خوړلو اجازت ورکړل شوي دي. او د دي مقدار نه تجاوز کول ممنوع گرځولي شوی دی لیکن په قدر د ضرورت باندي اکتفاء تقریباً ناممکن ده. پداسي موقع باندانسان څه نه څه زائد خوری پس د مقدار نه زائد خوړلو سره چه د کوم ممنوع ارتکاب اوموندلی شو په هغې باندي د مغفرت لفظ مرتب شوي دي.

حاصل دا چه د مغفرت د لفظ تعلق د مقدار زائد سره دي د مقدار ضرورت سره نه دي او کله چه داسي ده نو د مقدار نه د زائد خوړل حرامیږی په قدر د ضرورت خوړل نه حرامیږی. د دي اختلاف ثمره په دي مثال کښې ظاهریږی چه که چا قسم اوخوړو چه زه به حرام نه خورم او بیا د اضطرار په حالت کښې په قدر د ضرورت ئې مرداره اوخوړله نو د امام ابویوسف او د امام شافعي په نزد حانثیږی. خکه د دي دواړو په نز د مرداري حرمت نه دي ساقط شوي لیکن زمونږ په نزد نه حانثیږی. خکه زمونږ په نزد د اضطرار په وجه د مرداري حرمت ساقطیږی.

وَكَذٰلِكَ الرَّجُلُ سَقَطَ غَسْلُهُ فِي مُدَّةِ الْمَسْحِ اَصْلاً لِعَدَمِ سِرَايَةِ الْحَدَثِ اِلَيْهِ

ترجمه: او دغه شان خپه چه په موده د مسح کښې دهغې غسل بالکل ساقط شو خکه حدث هغې طرف ته سرایت نه کوی.

تشریح . د نوع رابع دریم مثال بیانولو سره د کتاب مصنف وئیلی دی چه لکه څنګه چه په عقد سلم کښې د مسلم فیه متعین او د بائع سره د موجودیدو شرط ساقط شو او د مضطر او د

مکره په حق کښ د مرداري او د شرابو حرمت ساقط شو دغه شان په موده د مسح کښ د خپو د وينزلو فرضيت ساقط شوي دي.

تفصيل د دې دا دې چه په وضو کښ دخپو وينزل فرض وی ليکن که متوضی موزې اغوستلي وی نو په موده د مسح کښ غسل رجلين بالکل ساقطيږی او په خپو باندې د مسح کولو رخصت حاصليږی او وجه د دې دا ده چه موزه قدم طرف ته د حدث سرايت کولو بند وی يعنی د موزې په وجه قدم طرف ته حدث سرايت نه کوی نو د موزې اغوستلو په حالت کښ په موده د مسح کښ د خپو غسل چه عزيمت دې هغه هم ساقطيږی پس په موده د مسح کښ غسل چه عزيمت دې هغه چونکه بالکليه ساقط دې په دې وجه دلته په مسح علی الخفين باندې د رخصت اطلاق په طريقه د مجاز دې. ځکه د رخصت حقيقة اطلاق په هغه وخت وی کله چه عزيمت موجود وی حالانکه دلته عزيمت بالکل موجود نه دې مگر چونکه د موزې نه اغوستلو په حالت کښ غسل يعنی عزيمت موجود دې په دې وجه هم په مجاز کيدو کښ انقص دې اولنی دواړه مثالونه په مجاز کيدو کښې انقص دی

وَكَذَالِكَ قَصْرُ الصَّلٰوةِ فِى حَقِّ الْمُسَافِرِ رُخْصَةُ اِسْقَاطٍ عِنْدَنَا وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ ظُهْرَ الْمُسَافِرِ وَفَجْرُهُ سَوَاءٌ لاَ يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ عَلَيْهِ وَاِنَّمَا جَعَلْنَا هَا اِسْقَاطٌ مَحْضًا اِسْتِدْلاَلاً بِدَلِيْلِ الرُّخْصَةِ وَمَعْنَاهَا اَمَّا الدَّلِيْلُ فَمَا رُوِىَ عَنْ عُمَرَ رض اَنَّهُ قَالَ اَنَقْصُرُ الصَّلٰوةَ وَنَحْنُ اٰمِنُوْنَ فَقَالَ النَّبِىُّ عَلَيْهِ السَّلاَمُ هٰذِهِ صَدَقَةٌ اللهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوْا صَدَقَتَهُ سَمَّاهُ صَدَقَةً وَالتَّصَدُّقُ بِمَا لاَ يَحْتَمِلُ التَّمْلِيْكُ اِسْقَاطٌ مَحْضٌ لاَ يَحْتَمِلُ الرَّدَّ كَالْعَفْوِ عَنِ الْقِصَاصِ وَاَمَّا الْمَعْنٰى فَهُوَ اَنَّ الرُّخْصَةَ لِطَلَبِ الرِّفْقِ وَالرِّفْقُ مُتَعَيَّنٌ فِى الْقَصْرِ فَسَقَطَ الْاِكْمَالُ اَصْلاً وَلِاَنَّ الْاِخْتِيَارَ بَيْنَ الْقَصْرِ وَالْاِكْمَالِ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَتَضَمَّنَ رِفْقًا لاَ يَلِيْقُ بِالْعُبُوْدِيَّةِ بِخِلاَفِ الصَّوْمِ لِاَنَّ النَّصَّ جَاءَ بِالتَّاخِيْرِ دُوْنَ الصَّدَقَةِ وَالْيُسْرُ فِيْهِ مُتَعَارِضٌ فَصَارَ التَّخِيْرُ فِيْهِ لِطَلَبِ الرِّفْقِ

ترجمه: او دغه شان د مونځ قصر د مسافر په حق کښ زمونږ په نزد رخصت اسقاط دې. په دې وجه سره مونږ وئيلی دی چه د مسافر دماسپخين مونځ او دهغې د دليل رخصت او د معنی دَ رخصت نه استدلال کولو سره اسقاط محض گرځولي دې. بهرحال دليل خو هغه دې کوم چه دعمر ﷺ نه مروی دې چه عمر ﷺ وئيلی دی چه آيا مونږ به په مونځ کښ قصر کوو. حالانکه مونږ بې خوفه يو؟

پس نبی ﷺ او فرمائيل چه دا صدقه ده الله تعالی په تاسو باندې دا صدقه کړيده. لهٰذا

تاسو د دغه صدقه قبول کړئ. نبي علیه السلام قصر د مونځ د صدقې سره موسوم کړیده. او د داسې خېرصدقه چه د تملیک احتمال اونه لري اسقاط محض دي د رد احتمال نه لري لکه قصاص معاف کول. او د معنی په ذریعه استدلال خو دا دي چه رخصت درفق او اسانئ طلب کولو د پاره وي او رفق په قصر کښې متعین دي. لهذا اکمال بالکل ساقطیږي او ځکه چه د قصر او اکمال په مینځ کښې اختیار بغیر د دي نه چه اکمال د رفق متضمن دي د عبوریت لائق نه دي په خلاف د روژې نه. ځکه نص په تاخیر سره راغلي دي. نه په صدقې سره. او په روژو کښې یسر متعارض دي لهذا روژو کښې تخییر د طلب د رفق د پاره دی.

تشریح . مصنف د نوع رابع څلورم قسم بیانولو سره فرمائیلی دی چه دغه شان د مسافر په حق کښې د مونځ قصر زمونږ په نزد رخصت اسقاط دي. په دې مثال کښې څه قدرې مسامحت دي ځکه لفظ د کذلک نه دا معلومیږی چه لکه څنګه چه په عقد سلم کښې د مسلم فیه د متعین کیدو شرط ساقط شو او دمکره او مضطر په حق کښې د خمر او میتې حرمت ساقط شو او په موده د مسح کښې غسل د رجل سا قط شو. دغه شان د مسافر په حق کښې قصرد صلوٰة ساقط شوي دي. حالانکه د مسافرنه د مونځ قصر نه ساقطیږی بلکه د مونځ اکمال او اتول ساقطیږی. مناسب دا وو چه مصنف داسې فرمائیلي وې **"وکذلك سقوط اکمال الصلوٰة فی حق المسافر رخصة اسقاط عندنا"** یعنی د مخکښنی مثالونو په شان د مسافر په حق کښې د اکمال صلوٰة ساقطیدل زمونږ په نزد رخصت اسقاط دي.

د مصنف د طرف نه په جواب کښې دا وئیل کیدې شی چه دلته د تخفیف پیش نظر د کلام حاصل اوخلاصه ذکر شوي ده ګینی د مصنف مراد د مسافر په حق کښې د اکمال صلوٰة سقوط بیانول دی د قصر صلوٰة سقوط بیانول د مصنف مراد نه دی بهرحال زمونږ په نزد قصر صلوٰة رخصت اسقاط دي. دهغې په عزیمت باندې عمل کول قطعاً جائز نه دی او د مسافر په حق کښې وخت د دوو رکعاتو سبب دي. نه د څلورو لهٰذا په مسافر باندې دوه رکعاته واجبیږی. نه څلور په دې وجه سره مونږ وئیلی دی چه د مسافر د ماسپخین او دهغه د سحر مونځ دواړه برابر دی یعنی لکه څنګه چه سحر کښې په دوه رکعاتو باندې د زیاتی احتمال نشته دغسې د مسافر په ماسپخین مونځ کښې هم په دوه رکعاتو باندې د زیاتی احتمال نشته.لکه مسافر د ماسپخین څلور رکعاته اوکړل او په دوه رکعاته باندې ئې قعده اوکړه نو اخری دوه رکعاته نفل شو. لیکن قصداً نفل د فرض سره ملاوول جائز نه دی او که په دوه رکعاتو باندې ئې قعده او نه کړله. نو د ده دا مونځ فاسدیږی او د دې اعاده لازمیږی

دامام شافعی په نزد وخت خو د څلور رکعاتو سبب دي لیکن دمونځ قصر رخصت ترفیه دي یعنی د مسافر دپاره داسانئ او د سهولت پیدا کولو دپاره په مونځ کښې قصرکولو رخصت ورکړي شو. ګینی په عزیمت باندې عمل کول اوپه مونځ کښې اکمال کول اولی دی لکه په مسافر باندې د رمضان روژه فرض ده لیکن د اسانئ دپاره ده ته د افطار رخصت ورکړي شو مګر د دې باوجود روژه نیول او په عزیمت باندې عمل کول اولی دی

د امام شافعی دلیل دا آیت دې **"واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من**

الصلوة ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا". په دې آیت کښې قصر په حزف پورې معلق شوې دې او د حرج نفی شوې ده یعنی د قصر په کولو کښې هیڅ حرج نشته او د جناح او د حرج د نفی د اباحت د پاره وی نه د وجوب دپاره. اوس مطلب دا شو چه د مسافر دپاره قصر کول مباح دی. نه واجب او کله چه قصر کول مباح دی نو قصر کول ضروری نه شو بلکه اختیار شو چه قصر کوی اوکه نه بهرحال د دې آیت نه دا خبره معلومه شوه چه قصر رخصت ترفیه دې رخصت اسقاط نه دې.

زمونږ د طرف نه د دې جواب دا دې چه په عهد رسالت کښې د بعض خلکو خیال وو چه په قصر کولو کښې جناح او حرج دې. پس الله تعالی دده د مطمئن کولو دپاره اووئیل چه "لیس علیکم جناح" په قصرکولو کښې هیڅ جناح او حرج نشته او پاتې شو دخوف قید نو په آیت کښې دا قید اتفاقی دې. احترازی نه دې یعنی قصر په دې قید باندې موقوف نه دې. چه که دا قید او موندل شی نو قصر کیږی. ګینې نه. مصنف "وانما جعلناها اسقاطاً محضاً" سره د احنافو دلیل بیان کړې دې او فرمائیلي ئې دی چه د قصر صلوة رخصت د رخصت اسقاط او عزیمت او اکمال صلوة ساقطونکي ګرځول په دوه امرونو باندې مبنی دې یو هغه دلیل چه رخصت واجبوی او بل درخصت معنی یعنی د قصر صلوة په رخصت اسقاط کیدو باندې د دوو څیزونو نه استدلال شوې دې یو د رخصت د دلیل نه. دویم د رخصت د معنی نه د قصر صلوة په رخصت اسقاط کیدو باندې د دلیل رخصت نه په دې طور باندې استدلال شوې دې چه د عمر رضی الله عنه نه مروی دی چه هغوی نبی علیه السلام ته اووئیل. آیا مونږ به دمونځ قصر کوو حالانکه مونږ بې خوفه یو ګویاعمر رضی الله عنه د "وان خفتم" دقید نه دا پوه شه چه قصر په هغه وخت مشروع دې کله چه د کفارونه خوف وی لیکن کله چه د هغوی نه خوف نه وی او مونږ ته امن حاصل وی نو اوس د مونځ قصر څنګه مشروع کیږی.

د دې په جواب کښې نبی علیه السلام فرمائیلی دی، چه مونځ قصر دالله د طرف نه په خپل بندګانو باندې صدقه ده د هغه صدقه قبوله کړئ یعنی په هغې باندې عمل اوکړئ او په هغې باندې اعتقاد اوکړئ. ملاحظه اوکړئ.

رسول الله صلی الله علیه وسلم قصرصلوة صدقه ګرځولې ده او د داسې څیز صدقه چه د تملیک احتمال او نه لری، اسقاط محض وی یعنی د کوم څیز چه مالک جوړول ممکن نه وی د هغه څیز صدقه کول اسقاط محض وی. لهذا قصر صلوة اسقاط محض یعنی د مسافر نه دوه رکعاته مونځ ساقطول دی او کوم څیز چه د اسقاط د قبیلې نه وی هغه د رد احتمال نه لری، یعنی د بنده په قبلولو باندې نه موقوف کیږی بلکه که بنده ئې قبول کړی. که قبول ئې نکړې په دواړو صورتونو کښې هغه څیز دبنده نه ساقطیږی لکه عفو عن القصاص، اسقاط محض دې د رد احتمال نه لری، یعنی که ولی د قصاص من علیه القصاص ته اووئیل چه ما تاته قصاص اوبخښلو نو دا قصاص ساقطیږی که من علیه. ئې قبلوی او که نه بلکه که من علیه القصاص رد هم کړلو نو عفو عن القصاص نه رد کیږی.

بهرحال کله چه قصر صلوة اسقاط محض دې او د رد احتمال نه لری نو په مسافر باندې قصر

کول لازمیږي او په عزیمت باندې عملکول یعنې پوره مونځ کول ناجائز کیږي د دې نه
خبره هم معلومه شوه چه که د داسې څیز صدقه او کړې شوه کوم څیز چه د تملیک احتمال
لري یعنې د هغې مالک کېدل ممکن وي نو هغه په رد کولو سره رد کیږ مثلاً دائن په مدیون
باندې د دین صدقه او کړه او مدیون هغه رد کړله نو دا صدقه رد کیږي. ځکه دین د تملیک
احتمال لري لهذا د دین صدقه د مدیون په قبلولو باندې موقوف کیږي که مدیون ئې قبول
کړي نو د دین نه بریٔ شي. ګینې نه.
دا خیال لره. چه دا تفصیل د بندګانو په صدقاتو کښ دې ګینې دالله تعالی صدقات که:
تملیک احتمال لري که د تملیک احتمال نه لري په دواړو صورتونو کښ د متصدق علیه په
رد کولو سره نه رد کیږي مثلاً میراث د الله د طرف نه د ورثاء د پاره تملیک دې اوس که یو
وارث اووئیل زه میراث نه قبلوم نو د ده دا قول نه معتبر کیږي بلکه د رد کولو باوجود هغه:
خپلې حصې مالک کیږ دا هم ذهن کښ ساته' چه نبي کریم ﷺ قصر صلوة یعنې دا تور
صلوة د اسقاط نوم صدقه په دې وجه ایښودلې دې چه الله تعالی هم اسقاط په تصدق سره
موسوم کړیدې لکه اولیاء مقتول ته خطاب کولو سره ئې فرمائیلي دي "**وان تصدقوا فهو
خیرلکم**" یعنې که تاسو د قصاص صدقه کوئ. یعنې قصاص ساقط کړئ نو دا ستاسو
دپاره بهتر ده. مصنف د قصر صلوة په رخصت اسقاط کیدو باندې د هغې د رخصت نه په
دوه طریقو باندې استدلال کړیدې اولنئ طریقه خو دا ده چه کله په یو څیز کښې رخصت
حقیقیه ثابت وي نو بنده په رخصت باندې په عمل کولو او عزیمت باندې د عمل کولو په
مینځ کښ اختیار وي یعنې دا هم اختیار وي چه هغه په رخصت باندې عمل اوکړي او دا هم
اختیار وي چه هغه په عزیمت عمل او کړي ځکه لکه څنګه چه په رخصت کښ یسر او رفق
وي دغه شان په عزیمت کښ هم یسر او رفق وي مثلاً که څوک په کلمه د کفر وئیلو باندې
مجبور شو نو د هغې په وجه د ځان بچ کولو په خاطر بلا شبه د کفر د کلمې وئیلو باندې
مجبورشو نو د هغې په وجه د ځان بچ کولو په خاطر بلاشبه د کفر د کلمې وئیلو رخصتدې او
په دې رخصت کښ یسر هم دې. لیکن که ده په عزیمت باندې عمل اوکړو او دکفر کلم وئیلو
نه ئې انکار اوکړو هتی چه قتل کړې شو نو ده ته ثواب حاصلیږي او مرتبه د شهادت
حاصلیږي او ثواب او مرتبه د شهادت حاصلیدل دا هم د سړي د پاره کار آسانوي.
بهرحال دا عزیمت یسر ته متضمن دې او کله په عزیمت کښ بل یسر وي چه په
رخصت کښ نه وي مثلاً مسافر ته په رمضان کښ دا فطار رخصت دې او په دې کښ بلا شبه
یسر دې. لیکن په روژه نیولو کښ د مسلمانانو د موافقت په وجه یسر دې یعنې په رمضان
کښ د روژې نیولو چونکه ماحول وي او واړه او غټ ټول روژه نیسي په دې وجه د مسافر
دپاره هم روژه نیول آسان وي "**مرګ انبوه جنیش دارد**" غرض دا چه په عزیمت کښ په دې
دواړو طریقو باندې یسر وي اوس که په کوم ځائ په عزیمت کښ د مذکوره دواړو طریقو نه
په کومه طریقه باندې یسر نه وي نو هلته د بنده دپاره په عزیمت باندې عمل کول جائز نه دي
بلکه عزیمت ساقطیږي او په رخصت باندې عمل کول واجب وي او هغه رخصت. رخصت

اسقاط یعني د عزیمت ساقطونکي رخصت وي دلته په صلوة مسافر کښې هم داخېره ده یعني د مسافر په اکمال صلوة عزیمت کښې نه خو کمال ثواب دي او نه څه بل یسر دي. کمال ثواب خو په دې وجه نه دي چه کمال ثواب دهغه څيز په اداء کولو باندي ملاویږي کوم څیز چه په بنده باندي واجب وي. پس په مسافر باندي چونکه قصر صلوة واجب دي په دې وجه هغه ته په قصر کولو باندي کمال ثواب حاصلیږي لکه مقیم ته په اکمال صلوة باندي ثواب حاصلیږي او دلته په عزیمت یعني اکمال صلوة کښې بل یسر هم نشته او کله چه په عزیمت کښې مذکوره دواړو طریقو نه چه یوه طریقه باندي یسر نشته نو په رخصت یعني په قصر صلوة کښې یسر او رفق متعین شو او کله چه په رخصت کښې یسر متعین دي نو عزیمت یعني اکمال صلوة بالکلیه ساقطیږي

دا مصنف په مختصر الفاظو کښې داسې بیان کړي دي چه رخصت د طلب رفق د پاره وي او دلته رفق په قصر یعني په رخصت کښې متعین دي. لهذا اکمال یعني عزیمت بالکلیه ساقطیږي یعني په عزیمت باندي عمل کول ناجائز او په رخصت باندي عمل کول واجب وي

ولان الاختیار نه دویمه طریقه داستدلال بیانولو سره مصنف فرمائیلي دي چه که بنده د قصر صلوة او د اکمال صلوة ترمینځه اختیار ورکړې شي او اکمال صلوة کوم رفق او یسر متضمن نه وي نو د عبودیت او د بندګۍ لائق کیږي به نه ځکه بنده چه کله څه کار کوي نو په هغې کښې د ده څه نه څه فائده او غرض ضرور کیدل پکار دي دغه شان خو صرف د الله تعالی دي چه هغه بغیر د څه داسې نفع نه چه هغه ته ور اوګرزي. څه چه اوغواړي کوي ئې پس که بنده دااکمال صلوة اقدام اوکړي نو دا اقدام د منفعت او غرض نه خالي کیږي او دا خبره بنده سره مناسب نه ده لهذا بنده په قصر صلوة باندي مجبور کیږي او دهغه د پاره اکمال صلوة ناجائز وي **بخلاف الصوم** سره د امام شافعي دقیاس جواب دي. امام شافعي د مسافر مونځ دمسافرپه روژه باندي قیاس کړي وو.او فرمائیلي وو چه لکه څنګه د مسافرد پاره په رمضان کښې د افطار اجازت دي لیکن روژه نیول او په عزیمت باندي عمل کول اولی دي. دغه شان صلوة رخصت دي. لیکن اکمال صلوة کول یعني په عزیمت باندي عمل کول اولی دي.

ددې قیاس جواب کولو سره مصنف فرمائیلي دي چه د مسافر مونځ د هغه په روژه باندي قیاس کول نه دي درست یعني رخصت قصر په رخصت افطار باندي دلالت کوي یعني **فعدة من ایام اخر** هغه د روژې په تاخیر باندي وارد شوې دي. روژه صدقه نه ده ګرځولې شوې یعني په هیڅ نص کښې دا نه دي وئیل شوي چه روژه دالله د طرف نه صدقه ده. دا صدقه قبوله کړئ. غرض داچه روژه د نص په ذریعه مؤخر او مؤجل شوې ده او شئ مؤجل او مؤخر تعجیل قبلوي. لکه چه اداء زکوة په حولان حول باندي مقدم کیدې شي او دین مؤجل د میعاد پوره کیدونه مخکښې ادا کیدې شي او کله چه داسې ده نو په روژه کښې عزیمت نه ساقطیږي بلکه په عزیمت باندي عمل کول یعني په رمضان کښې د مسافر روژه نیول جائز وي د دې په خلاف د مسافر مونځ صدقه ګرځولې شوې ده. لکه مخکښې تیر شوي دي چه د الله رسول ﷺ د قصر صلوة په باره کښې فرمائیلي دي **هذه صدقة تصدق الله بها علیك فاقبلوا صدقته**

اوقصر صلوة صدقه ګرځول د هغې په اسقاط باندې دلالت کوی
یعنی قصر صلوة د صدقې ګرځولو مطلب دا دی چه د مسافرد ذمې نه اکمال صلوة ساقط
کړې شو او کله چه اکمال صلوة ساقط شو نو د مسافرد پاره په عزیمت باندې عمل کول او
پوره مونځ کول هیڅ قسم نه جائز کیږی. بهرحال کله چه د مسافر روژې او د مسافر د مونځ
په سلسله کښې نصوص مختلف دی او د هغې مراد مختلف دي نو د مسافر مونځ د هغه په
روژو باندې قیاس کول نه جائز کیږی. صلوة مسافر او د صوم مسافر ترمینځه د فرق وضاحت
کولو سره مصنف فرمائیلی دی چه په صوم مسافر کښې یسر متعارض دې یعنی لکه څنګه چه
د مسافر په افطار کښې یسر دې. دغه شان د مسلمانانو د موافقت په وجه د هغه په روژه نیولو
کښې هم یسر دې پس کله چه عزیمت (روژه نیول) او رخصت (افطار کول) په دواړو کښې یسر
دې. نود یسر اود رفق د طلب کولو دپاره دمسافردپاره د افطار اودصوم ترمینځه اختیار دې
یعنی که هغه په رخصت باندې عمل اوکړی او افطار اوکړی نو هم هغه د یسر حاصلونکې
شو او که په عزیمت باندې عمل اوکړی او روژه اونیسی نو هم د یسر حاصلونکې دې. د دې
په خلاف د مسافر مونځ چه د هغه په قصد کښې خو رفق او یسر دې لیکن په اکمال کښې هیڅ
یسر نشته لهذا د مسافر اکمال صلوة کول او په عزیمت باندې عمل کول درست نه دی ځکه
بنده هیڅ عمل د منفعت او د عرض نه خالی کیدل نه دی پکار او په قصر صلوة کښې چونکه
یسر دې په دې وجه قصر صلوة کول او په رخصت باندې عمل کول درست دی.

وَلاَ يَلْزِمُ الْعَبْدَ الْمَأْذُوْنَ فِى الْجُمْعَةِ لِاَنَّ الْجُمْعَةَ غَيْرُ الظُّهْرِ وَلِهٰذَا لاَ يَجُوْزُ بِنَاءُ اَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ وَعِنْدَ الْمُغَايِرَةِ لاَ يَتَعَيَّنُ الرِّفْقُ فِى الْاَقَلِّ عَدَداً وَاَمَّا الظُّهْرُ الْمُسَافِرِ وَالْمُقِيْمِ وَاحِدٌ فَبِاالتَّخِيْرِ بَيْنَ الْقَلِيْلِ وَالْكَثِيْرِ لاَ يَتَحَقَّقُ شَيْءٌ مِنْ مَعْنٰى الرِّفْقِ

ترجمه: او د جمعې په سلسله کښې غیرماذون باندې الزام نه واقع کیږی. ځکه جمعه د ماسپخین
نه غیر ده په دې وجه سره د دې دواړو نه د یو بناء په بل باندې جائز نه دې. او د مغایرت په
وخت د عرف په اعتبار سره په اول کښې رفق نه متعین کیږی او د مسافر او د مقیم ماسپخین
یو دې پس د قلیل او د کثیر په مینځ کښې د اختیار په وجه د رفق د معنې نه هیڅ څیز نه متحقق کیږی

تشریح: په دې عبارت کښې د یو اعتراض جواب ورکړې شوې دې. اعتراض دا دې چه تاسو
احنافو وئیلی دی چه که په رخصت او عزیمت دواړو کښې یسر او رفق او موندې شی نو د دې
دواړو په مینځ کښې اختیار وی او که په رخصت کښې رفق او یسر موجود وی او په عزیمت
کښې رفق نه وی نو په داسې صورت کښې بنده ته اختیار ورکول د عبودیت لائق نه وی یعنی
که د دواړو څیزونو نه په یو څیز کښې رفق وی او په بل څیز کښې رفق نه وی نو په دې صورت
کښې بنده ته اختیار نه وی بلکه په رفق کول څیز باندې عمل کول واجبیږی او کوم چه رفق نه
متضمن نه وی د هغې ترک والا لازم وی. حالانکه په یوه مسئله کښې تاسو پخپله په دې
اصولو باندې عمل کونکې نه یئ.

مثلاً یو کس خپل غلام د جمعي د مونځ کولو اجازت ورکړلو نو تاسو وائی چه دي غلام د ماسپخین د څلور رکعاتو او د جمعي دوه رکعاته د اوکړی او که غواړی نو د ماسپخین څلور رکعاته د اوکړی ګویا که غلام ته د قلیل او کثیر په مینځ کښ اختیار دي حالانکه دلته صرف په مونځ د جمعه کښ رفق دي چه د مونځ د جمعي د څلور په ځای دوه رکعاته اوشو او د ماسپخین په مونځ کښ هیڅ رفق نشته پس ستاسو د بیان شوی اصولو مطابق دي غلام د جمعه او د ماسپخین په مینځ کښ اختیار کیدل نه وو پکار. بلکه د جمعي مونځ لازم او واجب کیدل پکار وو. لیکن د دي باوجود ستاسو په نزد دي غلام ته اختیار ورکړي شوي دي. ددي جواب دا دي چه جمعه او ماسپخین دواړه جدا جدا څیزونه دی او دلیل د دي دا دي چه د دي دواړونه یو د بل په نیت سره ادا کول جائز نه دی او نه د دي دواړونه دیو ادا کونکي د بل ادا کونکی اقتداء کولي شی او د دي دواړونه یو یعنی د جمعي دپاره هغه شرطونه دی کوم چه د ماسپخین د پاره نه دی. مثلاً خطبه او **سعی الی الجمعه**.

غرض داچه کله چه د ماسپخین او دجمعي دواړو ترمینځه مغایرت ثابت شو او رفق او یسر په کم رکعتونو والا مونځ کښ یعنی په جمعه کښ متعین کیږی نه. بلکه د دي دواړونه په هر یو کښ رفق موجود دي شی. لکه په جمعه کښ په دي اعتبار سره رفق دي چه د هغي دوه رکعتونه کم شو او په ماسپخین کښ په دي اعتبار سره رفق دي چه د هغي دپاره خطبه او سعی واجب نه ده.

بهرحال رفق د دي دواړو نه په یو یعنی په جمعه کښ متعین نه دي او کله چه په جمعه کښ رفق متعین نه شو بلکه په دواړو کښ رفق دي نو "**عبد ماذون فی الجمعه**" د دي دواړو په مینځ کښ اختیار ورکول درست دی او ستا اعتراض درست نه دي. او پاتي شو د مسافر ماسپخین مونځ یعنی د دوو رکعاتو او دمقیم د ماسپخین مونځ یعنی څلور رکعاته نو دا هر یو د بل اقتداء کولي شی او د دي دواړو مونځ ونو نه د یو بناء په بل باندي جائز ده. او دلته په دوه رکعاته کولو یعنی په قصر کولو کښ خو رفق دي لیکن په څلور رکعاته کولو یعنی په اکمال کولو کښی هیڅ رفق نشته. او کله چه په قصر کښ رفق متعین دي او په اکمال کښ قطعاً رفق نشته. نو مسافر د قصر او داکمال ترمینځه اختیار نه وی بلکه قصر کول واجب وی. او اکمال کول ناجائز وی دا مصنف داسي وئیلی دی چه قلیل یعنی دوه رکعاته او کثیر یعنی د څلور رکعاتو ترمینځه اختیار ورکولو سره د رفق معنی نه متحقق کیږی. ځکه رفق خو په قلیل کښ متعین دي په کثیر کښ هیڅ رفق نشته.

د نامی شارح د حسامی دغایة التحقیق په حواله سره لیکلی دی هیچ مونږ دا نه تسلیموؤ چه عبد ماذون فی الجعه او د ماسپخین ترمینځه اختیار دي بلکه په غلام باندي هغه شان جمعه واجب ده لکه چه په آزاد باندي واجب ده او کله چه داسي ده نو دغلام اختیار اخستلو سره اعتراض کول نه درست کیږی.

وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ مَنْ نَذَرَ بِصَوْمِ سَنَةٍ اِنْ فَعَلَ كَذَا فَفَعَلَ وَهُوَ مُعْسِرٌ يُخَيَّرُ بَيْنَ صَوْمِ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ وَبَيْنَ سَنَةٍ فِيْ قَوْلِ مُحَمَّدٍ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ اَبِيْ حَنِيْفَةَ اَنَّهُ رَجَعَ اِلَيْهِ قَبْلَ مَوْتِهِ بِثَلٰثَةِ اَيَّامٍ لِاَنَّهُمَا مُخْتَلِفَانِ حُكْمًا اَحَدُهُمَا قُرْبَةٌ مَقْصُوْدَةٌ وَالثَّانِيْ كَفَّارَةٌ وَفِيْ مَسْأَلَتِنَا هُمَا سَوَاءٌ فَصَارَ كَالْمُدَبَّرِ اِذَا جَنٰى لَزِمَ مَوْلَاهُ الْاَقَلُّ مِنَ الْاَرْشِ وَمِنَ الْقِيْمَةِ بِخِلَافِ الْعَبْدِ لِمَا قُلْنَا

ترجمه: او په دې اصولو باندې چه د مغايرت په وخت د عدد په اعتبار سره په اول کښې رفق نه متعين کيږي، تخريج کيږي د هغې مسئلې حکم چه يو کس د يو کال روژو نذر اوکړی که زه فلانې کار اوکړو. پس ده هغه کار اوکړو او دا کس د کفاره بالحال اداء کولو نه عاجز دې نو دامام محمد د قول مطابق ده ته د درې روژو او ديو کال په روژو کښې اختيار دې او دا د امام ابوحنيفه نه روايت دې.

امام صاحب د خپل مرګ نه درې ورځې مخکښې د امام محمد قول طرف ته رجوع کړې ده ځکه دا دواړه قسمه روژې حکماً مختلف دی د دې دواړو نه يو قربت مقصوده دې او بل کفاره ده او زمونږ په مسئله کښې دواړه برابردی. پس داسې شو لکه مدبر کله چه دې جنايت اوکړی نو د ده په مولی باندې د ارش او د قيمت نه چه کوم کم وی هغه لازميږی په خلاف د غلام نه د هغه دليل په وجه کوم چه مونږ بيان کړلو.

تشريح: مصنف د حسامی فرمانيلی دی چه کوم حکم د **عبد ماذون فی الجمعه** کښې بلکه په رفق والا خيز باندې عمل کول واجب کيږی. حالانکه مونږ کورو چه په يوه مسئله کښې بالکل دا خبره ده ليکن د هغې باوجود تاسو اختيار ورکړی. مسئله دا ده چه که يو کس ديو کال د روژو نذر اوکړی او داسې اووائی **"ان دخلت الدار فعلی صوم سنة"** که زه کور ته داخل شوم نو په ما باندې د يو کال روژې لازم وی يعنی د يو کال روژې يې د دخول پورې معلق کړلې او د دې منشاء دا ده چه زه به کور ته نه داخليږم مګر دا کس په خپل دې قسم کښې حانث شو اوکوته داخل شواو دا کس په کفاره بالمال (عتيق رقبه لس مساکينو ته خوراک يا جامو) اداء کولو باندې قادر نه وی.

نو دامام محمد د قول او د امام ابوحنيفه د يو روايت مطابق دې کس ته دا اختيار حاصل دې چه دا کس د کفاره يمين په طور باندې درې روژې اونيسی يا نذر د پوره کولو په خاطر ديو کال روژې اونيسی پس دا په قليل او کثير کښې اختيار دې. حالانکه دلته کثير يعنی د يو کال په روژو کښې بالکل رفق او يسر نشته بلکه قليل يعنی د دې ورځو په روژو کښې يسر او رفق معين دې. پس د مذکوره اصولو مطابق په دې صورت کښې درې روژې نيول واجب او ديو کال روژې نيول ناجائز کيدل پکار وُو. حالانکه تاسو دا نه وائی.

د دې جواب هغه دې کوم چه د **عبد ماذون فی الجمعه** په سلسله کښې ورکړې شوې دې يعنی لکه ځنګه چه هلته ونيل شوی وُو چه د جمعه او ماسپخين په مينځ کښې چونکه

مغایرت دي او د مغایرت په وخت په قلیل کښ رفق نه متعین کېږی بلکه د دواړو نه په هر یو کښ رفق کیدي شي دغـــي مونږ دلته ونیلی دی چه د یو کال روژي او د درې ورځو روشي دواړه اګرچه صورتاً متحدي دي لیکن حکماً مختلفي دی. ځکه د یو کال روژي د کومو چه نذر شوي دي هغه خاصل قربت مقصوده دي په هغې کښ د زجر او عقوبت معنی نشته او د درې ورځو روژي د کفارې روژي دی. په دي کښ د زجر او دعقوبت معنی موجود ده پس کله چه دي دواړه قسمه روژو کښ مغایرت موجود دي نو قلیل یعنی د کفارې په روژو کښ رفق نه متعین کیږی بلکه د دي دواړونه په هر یو کښ رفق کیدي شي. په دي طور باندي چه کفارې په درې روژو کښ خو دا رفق دي چه د کفارې د روژو تعداد د یو کال د روژو په مقابله کښ ډیر کم دي د هغې په اداء کولو کښ تکلیف کم وی لیکن د یو کال په روژو کښ دا رفق دي چه دیو کال روژي قربت مقصوده دی. د هغې په ادائیګی کښ د ډیر ثواب توقع ده. پس د یو کال د روژو تعداد اګر چه کثیر دي لیکن ډیر کرته انسان قربت مقصوده د اداء کولو د پاره او د ډیر ثواب د حاصلولو د پاره غټ کار هم انسان محسوسوی و د زجر او عقوبت په طور باندي دکوم کار په کولو باندي ګرانی محسوسوی غرض داچه دلته هم په قلیل کښ رفق متعین نه دي بلکه قلیل او کثیر د دواړونه په هر یو کښ جدا جدا رفق موجود دي، او کله چه په دواړو کښ رفق موجود دي نو د اصولو مطابق بنده ته د دواړو ترمینځه اختیار دي. خوښه ئي ده که د قربت مقصوده او زیات ثواب حاصلولو دپاره دیو کال روژي نیسی او خوښه ئي ده چه که دکمورژي نیولو دپاره د کفارې درې روژي نیسی.

مصنف وئیلي دی چه زمونږ زیر بحث مسئله کښ اکمال صلوة. او قصر صلوة دواړو کښ هیڅ مغایرت نشته. بلکه دواړه یو دی لکه مخکښ تیر شوی دی او رفق په قصر کښ متعین دي په اکمال صلوة کښ هیڅ رفق نشته لهذا مسافر ته د قصر او اکمال ترمینځه اختیار نه شته بلکه قصر کول او د اکمال ترک کول واجب دی.

مصنف وائی چه د مسافر په حق کښ د قصر متعین کیدو نیر دا دي چه د چا مدبر غلام د چاجنایت اوکړو یعنی د یوانسان مال ئي تلف کړلو نو په مولی باندي دهغې تاوان واجب دي په دي طور باندي چه د غلام قیمت او د آرش نه چه کوم هم کم وی هغه واجبیږی ځکه ارش (دتلف شوی مال جرمانه) او مدبر قیمت د دواړو جنس یودي په دواړو کښ هیڅ مغایرت نشته او په اقل کښ رفق متعین دي لکه د مسافر په قصر صلوة کښ چه رفق متعین دي او کله چه رفق متعین دي نو مولی ته د مدبر قیمت او د آرش ترمینځه اختیار نه شته بلکه اقل واجبیږی لکه مسافر ته د قصر او اکمال ترمینځه اختیار نه وی بلکه قصر کول واجب وی.

د دي په خلاف که غلام جنایت اوکړو نو مولی ته د دي خبرې اختیار شته چه هغه بعینه غلام جانی ته د ولی جنایت ته اوسپاری. یا هغه ته د جنایت آرش ورکړی. برابره ده چه د غلام قیمت د ارش نه کم وی که زیات وی او دلیل هغه دي کوم چه مونږ د عبد ماذون فی الجمعه په سلسله کښ ذکر کړیدي یعنی د دوو څیزونو په مینځ کښ د مغایرت په صورت کښ رفق په اقل کښ متعین نه وی بلکه د دواړو نه په هر یو کښ رفق کیدي شي.

دلته په غلام کښې هم دوه متغایر امورونه دي یو بعینه غلام سپارل. دویم ارش ورکول او د
دواړه صورتاً او معناً مختلف دی ځکه د دې دواړو نه یو یعنی ارش مال دې او بل یعنی غلام
رقبه ده او د تغایر په وخت رفق په اقل کښې متعین نه وی بلکه د دواړو نه هر یو رفق نه
متضمن کیدې شی او کله چه بعینه غلام ورکول او ارش ورکول دواړه رفق ته متضمن دی نو
مولی ته په دواړو کښې اختیار شته.

د رخصت څلور قسمه دی

بَابٌ فِيْ بَيَانِ اَقْسَامِ السُّنَّةِ

ترجمه: دا باب د سنتو د اقسامو په بیان کښې دې.

تشریح. الحمدلله د فقهې د اصول اربعونه داصل اول یعنی د کتاب الله د بیان نه
فارغه شو اوس دلته نه داصل ثاني یعنی دَ سنت بیان کیږی د سنت لغوی معنی طریقه او
عبادت راځي او په شریعت کښې سنت هغه نفلي عباداتو ته وئیلې شی چه د هغې په کولو
باندې د ثواب ترتب وی او د هغې په ترک کولو باندې د عقاب ترتب نه وی او دلته د بیان
ادلو په موقع باندې د سنتو نه مراد هغه دې چه د قرآن نه علاوه د نبی کریم ﷺ نه صادر
شوی وی. برابره ده که د هغه قول وی که تقریر وی. د تقریر مطلب دا دې چه نبی علیه السلام د چ
فعل لیدو سره یاقول اوریدو سره سکوت کړې وی او د هغې انکار ئې نه وی کړې داهل
اصولو په نزد دلته د حدیث او د سنت ترمینځه دا فرق دې چه د حدیچ اطلاق صرف د نبی
علیه السلام په قول باندې کیږی. او د سنت اطلاق د هغه په قول. فعل. تقریر او د صحابه کرامو په
اقوالو. افعالو باندې کیږی.

دلته مصنف د حسامی لفظ د سنت په دې وجه ذکرکړیدې چه دا لفظ د رسول الله
ﷺ قول، فعل، تقریر او د صحابو افعالو او اقوالو ټولو ته شامل شی. د محدثینو په نزد
د سنت، حدیث او خبر ټولو یوه معنی ده. یعنی د دې نه په هر یو د نبی کریم ﷺ په قول.
فعل او تقریر او د صحابه قول. فعل او سکوت. او د تابعی قول. فعل. او په سکوت باندې
اطلاق کیږی، بعض کسانو فرمائیلی دی چه حدیث صرف مرفوع او مرقوف ته وئیلې شی
ځکه د دوی په نزد "مقطوع" ته اثر وائی. بعضِ کسانو دحدیث او دخبر په مینځ کښې فرق
کولو سره فرمائیلی دی چه حدیث خو هغه دې چه د رسول الله ﷺ یا د صحابی. یا د تابعی
نه منقول وی او کوم چه د دوی نهمنقول وی او په هغې کښې د بادشاهانو احوال او د ماضی
خبرونه بیان شوې وی. هغې ته خبر وئیلې شی

حدیث مرفوع هغې ته وئیلې شی چه پیغمبر ﷺ پورې متصل وی او کوم چه هغه
ته نه وی متصل بلکه صحابی پورې رسیدلې وی هغې ته موقوف وائی او په کوم کښې چه د
لاند نه کوم راوی محذوف وی هغې ته منقطوع وائی دا خیال ساته، چه داهل اصولو مقصد د
نبی علیه السلام نه د سنت اتصال بیانول دی کیفیت اتصال د راوی حال او د هغه شرائط بیانول

مقصود نه دی د ذکر خو د محدثینو دی. ان شاء الله د اصول حدیث په کتابونو کښې به ئې په تفصیل سره او وائې فانتظروا انی معکم من المنتظرین۔

د سنت د اقسامو بیان

اِعْلَمْ اَنَّ سُنَّةَ رَسُوْلِ الله عَلَيْهِ السَّلَامُ جَامِعَةٌ لِلْاَمْرِ وَالنَّهْىِ وَالْخَاصِ وَالعَامِ وَ سَائِرِ الاَقْسَامِ الَّتِیْ سَبَقَ ذِكْرُهَا فَكَانَتْ السُّنَّةُ فَرْعًا لِلْكِتَابِ فِی بَيَانِ تِلْكَ الْاَقْسَامِ بِاَحْكَامِهَا وَهٰذَا الْبَابُ لِبَيَانِ مَا يَخْتَصُّ بِهِ السُّنَنُ فَنَقُوْلُ السُّنَّةُ نَوْعَانِ مُرْسَلٌ وَمُسْنَدٌ فَالْمُرْسَلُ مِنْ الصَّحَابِیْ مَحْمُوْلٌ عَلٰى السَّمَاعِ وَمِنْ الْقَرْنِ الثَّانِیْ وَالثَّالِثِ عَلٰى اَنَّهُ وَضَحَ لَهُ الْاَمْرُ وَ اِسْتَبَانَ لَهُ الْاِسْنَادُ وَهُوَ فَوْقَ الْمُسْنَدُ فَاِنَّ مَنْ لَمْ يَتَّضِحْ لَهُ الاَمْرُ نَسَبَهُ اِلٰى مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ لِيُحَمِّلَهُ مَا تَحَمَّلَ عَنْهُ لٰكِنْ هٰذَا ضَرْبُ مَزِيَّةٍ يَثْبُتُ بِاالاِجْتِهَادِ فَلَمْ يَجُزِ النَّسْخُ بِمِثْلِهِ وَاَمَّامَرَاسِيْلُ مَنْ دُوْنَ هٰؤُلاَءِ فَقَدْ اِخْتَلَفَ فِيْهِ اِلاَّ اَنْ يَرْوِی الثِّقَاتُ مُرْسَلَهُ كَمَا رَوَوْا مُسْنَدَهُ مِثْلَ اِرْسَالِ مُحَمَّدْ اِبْنِ الْحَسَنِ رح وَاَمْثَالِهِ وَقَالَ الشَّافِعِیُّ رح لاَ اَقْبَلُ اِلاَّ مَرَاسِيْلَ سَعِيْدِبْنَ الْمُسَيِّبِ رض فَاِنِّی تَتَبَّعْتُهَا فَوَجَدْتُهَا مَسَانِيْدَ

ترجمه پوهه شه چه د رسول الله ﷺ سنت شامل مخکښې تیر شوي دي. پس سنت دد ي اقسامو د هغې د احکامو سره په بیانولو کښې د کتاب فرع ده. او دا باب د هغې څیز بیانولو دپاره دي چه د هغې سره سنت مختص دی پس مونږ وایو چه د سنت دوه اقسام دی. مرسل او مسند. پس د صحابي حدیث مرسل په سماع باندې محمول دي. او د تابعي او د تبع تابع حدیث مرسل په هغه خبره باندې محمولیږی چه د هغې د پاره معامله واضح شوه او دهغې د پاره مسند ظاهر شو. او حدیث مرسل د مسند نه فائق دې ځکه د کوم کس دپاره چه د حدیث مروی معامله واضحه نه وی هغه دا حدیث هغه کس طرف ته منسوب کوی. د کوم نه چه ده دا حدیث اوریدلي دي. دې پاره چه راوی ثانی د راوی اول په سر د هغه څیز بوج واچوی. کوم چه راوی ثانی د راوی اول نه اوچت کړیدې. لیکن د زیاتوالی دا قسم د اجتهاد نه ثابتیږی لهذا د هغې په مثل سره نسخ نه جائز کیږی. او پاتې شو د صحابو، تابعینو او تبع تابعینو نه لاندې مراسلنو په دې کښې اختلاف دې مګر دا چه د هغې مرسل روایت ثقه حضرات اوکړی لکه چه هغوی د هغې د مسند حدیث روایت کړیدې لکه محمد بن الحسن، او دهغې دامثالو مراسل. او امام شافعی وئیلی دی چه زه د سعید بن المسیب د مراسل نه علاوه نه قبلوم. ځکه ما هغه تلاش کړل نو ما هغه مسانید اوموندل.

تشریح: مصنف فرمائیلي دي چه امر. نهي. خاص. عام او نورو اقسامو کښ سنت رسول کتاب سره شریک دي یعني خاص. عام. وغیره شل اقسام او امر نهي لکه څنګه چه په کتاب الله کښ جاري کیږي. دغسې په سنت رسول کښ هم جاري کیږي څکه سنت رسول په مذکوره اقسامو کښ هغه شان حجت دي لکه څنګه چه کتاب الله حجت دي. پس سنت رسول مذکوره اقسام د هغې د احکامو سره بیانولو په سلسله کښ په حجت کیدو کښ د کتاب الله فرع ده یعني په حجت کیدو کښ کتاب الله اصل دي او سنت رسول ﷺ د هغې فرع ده. لهٰذا کوم اقسام چه په کتاب الله کښ جاري کیږي هغه ټول اقسام په سنت رسول کښ هم جاري کیږي او کله چه داسې ده نو د هغې ټولو اقسامو دوباره په سنت رسول کښ د بیانولو ضرورت نشته بلکه په کتاب الله کښ په بیان شوی باندې قیاس کول کافي دي هو! په طریق اتصال کښ سنت رسول د کتاب الله نه جدا دي څکه مونږ پورې د کتاب الله د اتصال صرف یوه طریقه ده یعني د تواتر او د سنت رسول ډیرې طریقې دي

پس دا باب د هغه طرق بیانولو د پاره منعقد شوي دي. حاصل دا چه په دې باب کښ صرف هغه څیزونه بیانیږي کوم چه په کتاب الله کښ نه موندل کیږي. بلکه هغه څیزونه په سنت رسول پورې خاص وي او هغه څلور څیزونه دي:

۱. د کیفیت اتصال بیان. ۲. د انقطاع بیان. ۳. د محل خبر بیان یعني په کوم محل کښ چه خبر حجت جوړیږي د هغې محل بیان. ۴. د نفسِ خبر بیان.

بیا د اول دري اقسام دي:

۱. اتصال کامل وي او په هغې کښ هیڅ شبه نه وي لکه د خبر متواتر اتصال.

۲. داسې اتصال وي چه په هغې کښ صورة شبه وي لکه د خبر مشهور اتصال.

۳. داسې اتصال وي چه په هغې کښ صورة او معناً دواړه قسمه شبه وي لکه د خبر واحد اتصال.

د ثاني دوه اقسام دي: ۱. انقطاع ظاهري وي. ۲. انقطاع باطني وي

او د رابع څلور اقسام دي:

۱. یو هغه خبر چه په هغې علم د صدق خبر احاطه اوکړي یعني په دې خبر کښ د کذب احتمال نه وي لکه د انبیاء علیهم السلامو خبر.

۲. علم. د خبر د کذب احاطه اوکړي. یعني په هغه کښ د صدق احتمال نه وي لکه د فرعون دَ ربوبیت دعوه. ۳. خبر د صدق او کذب دواړو برابر احتمال لري لکه د فاسق خبر.

۴. د صدق احتمال راجح او د کذب احتمال مرجوح وي لکه د هغه عاقل خبر چه په هغه کښ د روایت ټول شرطونه جمع وي د دې څلورم قسم د پاره دري طرفونه دي د کوم نه چه بحث کیږي. ۱. صرف د سماع ۲. طرف د حفظ ۳. طرف د اداء.

مصنف د حسامي وئیلي دي چه د سنت دوه اقسام دي

۱. مرسل. ۲. مسند.

د سنت د اول قسم مرسل بيان

مرسل په لغت کښ د مقيد خلاف ته وئيلې شي او د محدثينو په اصطلاح کښ مرسل هغه دي چه په هغې کښ تابعي د خپل او د رسول الله ﷺ ترمينځه واسطه ترک کړي او تابعي داسې وائي: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا. لکه سعيد بن المسيب. مکحول. ابراهيم حسن بصري وغيره د تابعينو نه دي ليکن د حديث بيانولو په وخت د صحابي ذکر اونکړي بلکه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اووائي پس که راوي د دوه راويانو ترمينځه په يوه واسطه بل راوي ترک کړي مثلاً يو کس د ابوهريرة معاصر نه وي هغه دا اووائي قال ابوهريرة نو ديته حديث منقطع وئيلې شي او که ديونه زائد راويان ترک کړي نو ديته حديث معضل وئيلې شي. لکن د فقهاؤ او داصوليين فقه په اصطلاح کښ دي دريو ته مرسل وئيلي شي يعني محدثين چه کوم ته منقطع او معضل وائي. فقهاء او اصوليين هغې ته هم مرسل وائي دلته د فقهاؤ او اصولينو اصطلاح مراد ده.

حاصل دا چه ارسال د عدم اسناد نوم دې يعني لکه يو راوي اسناد ذکر کولو نه بغير قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اووائي نو دا ارسال دي او دې حديث ته مرسل وئيلې شي. او که اسناد بيان کړي او د ټولو واسطو او راويانو ذکر کولو سره اووائي حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم نو دا اسناد دې. او هغه حديث چه بيان شوې دې، مسند دي غرض داچه په مسند کښ د سند هيڅ راوي محذوف نه وي او په مرسل کښ د څه نه څه راوي حذف او ترک ضروري وي.

بهرحال د فقهاء اود اصولين فقه د اصطلاح مطابق د مرسل څلور اقسام دي.يو دا چه صحابي ارسال کړې وي يعني صحابي د خپل شيخ ذکر نه کړي او براه راست قال رسول الله ﷺ اووائي. دا په هغه وخت کښ وي چه کله يو صحابي د بل صحابي نه روايت اوکړي او تلميز صحابي خپل استاذ صحابي ذکرنه کړي بلکه قال رسول الله ﷺ اووائي. که داسې نه وي بلکه صحابي د رسول الله ﷺ نه روايت کړې وي نو دلته د صحابي د طرف نه ارسال ممکن نه دې ځکه د صحابي او د رسول الله ﷺ ترمينځه څه واسطې نه وي چه هغه ترک شي او حديث مرسل اوګرځول شي.

دويم قسم دا دې چه تابع ارسال کړې وي يعني تابعي د صحابي ذکر نه وي کړې او قال رسول الله ﷺ ئې وئيلې وي.

دريم قسم دا دې چه تبع تابعي د تابعي او د صحابي دواړو ذکر نه وي کړې اوقال رسول الله ﷺ ئې وئيلې وي يا د تابعي ذکر ئې نه ئې کړې او دصحابي ذکر کولو سره قال رسول الله ﷺ وئيلې وي. بعضې حضراتو دې دويم. دريم قسم صرف دويم قسم شمار کړيدې او دريم قسم ئې دا بيان کړيدې چه د تبع تابعين نه پس د راويانو نه يو عادل راوي ارسال کړې وي.

څلورم قسم دا دې چه من وجه ارسال وي او من وجه ارسال نه وي يعني يو راوي يوخلې

اسناد کړې وی او بل کرتې ئې ارسال کړې وی مصنف د کتاب دې څلورم قسم په متن کښې نه دې ذکر کړې. مصنف د حسامی وئیلی دی چه د مرسل قسم اول په سماع باندې محمول دې او بالاجماع مقبول دې. یعنی د صحابی د طرف نه ذکر شوې مرسل حدیث بالاجماع مقبول دې او د مقبول کیدو وجه دا ده چه د صحابی روایات په دې محمولوې ی چه هغوی بذات خود د رسول الله ﷺ اوریدلي دي. ځکه د تحقق صحبت په وجه د صحابو په حق کښې دا اصل دې چه هغوی بذات خود اوریدلي وی که صحابی پخپله د دې صراحت اوکړی چه ما پخپله د نبی علیه السلام نه نه دی اوریدلی بلکه د بل صحابی نه م اوریدلی دی. نو دا بیله خبره ده لیکن که صحابی قال رسول الله ﷺ وئیلي وی نو د دې نه دا فهمیږی چه ده پخپله اوریدلي دی او کله چه صحابی پخپله د رسول الله ﷺ نه اوریدلی دی نو د هغې په قبلیدو کښې هیڅ شبه نه وی. بلکه دا حدیث بالاجماع مقبول وی.

د مرسل دویم او دریم قسم د علماء احناف. امام مالک او داکثر متکلمینو په نزد مقبول دې او د احکامو د ثابتولو په سلسلهٔ کښې حجت دې او دا یو روایت د امام احمد دې. اصحاب ظواهر. او امام شافعی وئیلی دی چه د مرسل دویم او دریم قسم غیر مقبول دې. هو! که په کوم حجت قطعه یا قیاس صحیح سره د هغې تائید شوې وی یا د امت مسلمه د طر نه دې مرسل ته قبول عام حاصل وی. یا د مرسل د حال نه دا خبره معلومه شی چه دې صرف د ثقه خلکو نه روایت کوی. نو دا حدیث مرسل قبلیږی گینی نه.

د علماء احناف او امام مالک وغیره دلیل دا دې چه دا دویم او دریم قسم په دې خبره محمولیږی چه مرسل یعنی دارسال کونکی راوی د پاره د دې حدیث د ثابتیدو معامله بالکل واضح شوه او اسناد ظاهر شو. یعنی مرسل چونکه د دې حدیث په ثابتیدو کښې هیڅ شبه نشته بلکه د دې د صحت پوره پوره یقین دې. په دې وجه مرسل خپل ځان نه د اوچت راوی ذکر ترک کړی. او کله چه داسې ده نو ددې حدیث په مقبول کیدو کښې څه شبه ده؟

مصنف د حسامی وئیلی دی چه حدیث مرسل د حدیث مسند نه په مرتبه کښې فائق دې لیکن دلته د مسند نه مسند واحد مراد دې. مسند مشهور او مسند متواتر مراد نه دې. مطلب دا دې چه که د مسند وحد او د مرسل ترمینځه تعارض واقع شو نو مرسل ته به ترجیح حاصل وی. او وجه د دې دا ده چه د چا د پاره د حدیث صحت او د هغې د ثبوت په سلسله کښې معامله واضح نه وی یعنی دا معلومه نه وی چه دا حدیث صحیح دې یا نه دې. او ثابت دې یا نه دې. هغه په خپل سر باندې نه اچوی. بلکه د چانه ئې چه اوریدلي دې د هغه په سرئې اچوی او دهغه طرف ته منسوب کولو سره خپله ذمه فارغول غواړی. گویا چه په حدیث مسند کښې راوی ته د هغې په صحت باندې کامل اعتماد نه وی. او کله چه راوی ته د حدیث مسند کښې راوی ته د هغې په صحت باندې کامل اعتماد نه وی نو هغه دې د بل په سر باندې د اچولو زیات کوشش نه کوی بلکه دې د د حدیث مرسل په صحت باندې زیات اعتماد وی او د حدیث مسند په صحت باندې کم اعتماد وی نو حدیث مرسل د حدیث مسند په نسبت سره یقیناً زیات فائق کیږی.

لیکن د حدیث مرسل دافضلیت چونکه اجتهاد او دا رائي نه ثابتیږی په دې وجه د حدیث مرسل نسخ نه جائز کیږی او نه په کتاب الله باندي زیاتي جائز کیږی. د دې په خلاف حدیث مسند مشهور چه د هغې فضیلت او قوت چونکه په اجتهاد سره ثابت نه وی بلکه په نص سره ثابت وی. په دې وجه حدیث مشهور فاسخ هم کیدې شی او دهغې په ذریعه په کتاب الله باندې زیاتي هم جائز دي.

مصنف د حسامی وئیلی دی چه د قرون ثلثه (صحابی، تابعین، تبع تابعین) نه د روسته خلکو د مراسل (کوم چه بعض حضراتو دریم قسم شمار کړیدې) په باره کښې پخپله د علماء احنافو په مینځ کښې اختلاف دې. لکه امام کرخي رحمه الله فرمائیلی دی چه د دوئی مراسل هم قبلیږی ځکه د قرون ثلثو د مراسل قبلولو چه کوم علت دې هغه په روستنی حضراتو کښې هم موجود دې. یعنی د دې روایتو عادل کیدل او تام الضبط کیدل. او عیسی ابن ابان وئیلی دی چه د قرون ثلثو نه د روستنی خلکو مراسل نه قبلیږی ځکه ثلثو نه د روستنی خلکو مراسل نه قبلیږی. ځکه د قرون ثلثو نه پس زمانه د فسق او فجور ده. نبی علیه السلام دهغې د عدالت شهادت نه دې ورکړې. هو! د قرون ثلثو نه پس خلکو د نقل دائمو نه کیدل مشهور وی او خلک د هغه نه علم حاصلوی. لکه امام مالک او امام بخاری نو د هغوی مراسل قبول دی او که داسې نه وی بلکه هغه حضرات صرف عادل وی نو د هغوی مسند خو قبلیږی لیکن د هغوی مراسل موقوف پاتې کیږی او د هغوی مراسل به د اهل علممخې ته کیښول کیږ. هغوی که اجازت ورکړو نو قبلیږی ګینی نه.ابوبکر راځی وئیلی دی چه د قرون ثلثو نه روستنو خلکو مراسل نه قبلیږی. هو! که د دوی په باره کښې دا مشهوره شی چه دا خلک صرف د ثقه او عادل رواتونه روایت کوی نو هغه به قبلیږی.

مصنف د حسامی وئیلی دی چه د قرون ثلثو نه د روستنی خلکو په مراسلو کښې هغه وخت اختلاف دې کله چه ثقه خلکو د هغوی د مراسلو روایت نه وی کړې. ګینی که ثقات د هغوی مراسل هغه شان روایت کړی وی نو څنګه چه د هغوی مسانید ئې روایت کړی وی نو دهغوی مراسل هم بغیر د څه اختلاف نه د علماء احناف په نزد هغه شان قبلولې شی لکه څنګه چه د قرون ثلثو مراسل قبلیږی.

لکه امام محمد او د دوی په شان د نورو حضراتو مراسل د ثقاتو په نزد مقبول دی. دلته امام محمد په مثال کښې پیش کول غلط دی ځکه امام محمد بالاتفاق د تبع تابعینو نه دې حالانکه دلته د قرون ثلثو نه روستنو خلکو مراسلو حکم بیانول مقصود دی

امام شافعی فرمائیلی دی چه زه صرف د صحابو مراسل قبلوم د هغوی نه علاوه د تابعینو اودهغوی نه د روستنو خلکو مراسل نه قبلوم. البته که د تابعین اودهغې نه د روستنو خلکو مراسلو تائید چه د یو آیت نه اوشی یا د سنت مشهوره نه اوشی یا د قیاس د موافقت نه اوشی یا د صحابی د قول نه اوشی یا امت مسلمه هغه قبول کړی. یا د دې مرسل اتصال د کومې بلې طریقې نه اوشی او د تابعینو او دهغوی نه د روستنی خلکو مراسل هم قبلوم.

امام شافعی د خپل قول "لا یقبل" نه استثناء کولو سره فرمائیلی دی چه زه د قرن اول یعنی د

صهابو مرتــسيلو نـه عـلاوه صـرف د سـعيد بن المـسيب مراسل قبلوم يعنې د ت بعـنو ...
سعيد بن المــسيب مراسل قبلوم او وجه د دې دا ده چه ما كله د ســعيد بن المــسيب د مراسيلو
تتبع اوكړه نو هغه ټول م مسند اوموندل او د مــسند په قبلولو كښې هيڅ حرج نشــته. ځكه چه د
سعيب المسيب مراسل د تتبع نه پس مسانيد ثابت شول نو هغه من وجه مرسل او من وجه
مسـند شو. پس جهت د اسناد ته ترجيح وركولو سره قبول شو.

ځلورم قسم كوم چه مصنف په متن كښې نه دې ذكر كړې هغه دا دې چه من وجه مرسل
وى او من وجه مسند وى يعنى كوم راوى يو كرتې هغه مسند ذكر كړې وى او يو كرتې مرسلا
ذكر كړې وى يا يو راوى اسناد كړې وى او يو راوى اتصال كړې وى د عـامو خلكو په نزد دا
قسم هم مقبول دې. ځكه مرسل د راوى د حال نه ساكت دې او مسند ناطق دې يعنى په مرسل
كښې د كوم راوى ذكر نه وى او په مسند كښې د هغه ذكر وى او ساكت د ناطق معارض نه وى
لهذا د اسناد د وجهې د ارسال په وجه باندې غير وركول كيږي. او هغه قبليږي لكه **لا نكاح
الا بولي** حديث اسرائيل بن يونس مسنداً ذكر كړيدې او شعبه مرسلاً ذكر كړيدې.

مسند او دهغې د قسمونو بيان

وَالْمُسْنَدُ اَقْسَامٌ الْمُتَوَاتِرِ وَهُوَ مَا يَرْوِيْهِ قَوْمٌ لاَ يُحْصٰى عَدَدُهُمْ وَ لاَ يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكِذْبِ لِكَثْرَتِهِمْ وَعَدَالَتِهِمْ وَتَبَايُنِ اَمَاكِنِهِمْ وَيَدُوْمُ هٰذَا الْحَدُّ اِلٰى اَنْ يَتَصِلَ بِرَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمْ وَذٰلَكَ مِثْلُ نَقْلِ الْقُرْآنِ وَالصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ وَاَعْدَادِ الرَّكْعَاتِ وَمَقَادِيْرِ الزَّكٰوةِ وَمَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ وَاِنَّهُ يُوْجِبُ عِلْمَ الْيَقِيْنِ بِمَنْزِلَةِ الْعَيَانِ عِلْمًا ضَرُوْرِيًا

ترجمه: او د مسند يوڅو اقسام دى متواتر. او متواتر هغه دې چه داسې قوم روايت كړى چه دهغوى تعداد نه شمار كيږى. او په كذب باندې د هغوى د اتفاق وهم نه وى ځكه هغه كثير وى عادل وى د هغوى په ځايونو كښې بعد دې. او داحد دائم وى تر هغه پورې چه د نبى كريم ﷺ سره متصل شي. او دا لكه قران، پنځه مونځ ونه د ركعاتونو تعداد او د زكوة د مقاديرو نقل كول دى. او هغه چه د دې مشابه دى. او متواتر د علم بديهى په طور باندې د مشاهدې په مرتبه كښې علم يقينى واجبوى.

تشريح: دلته نه فاضل مصنف د مسند اقسام او دهغې احكام بيانول غوارى. لكه چه فرمائيلى دى چه د مسند درې اقسام دى. ١.متواتر. ٢.مشهور ٣.خبر واحد.
ځكه د يو جماعت روايت كولو سره به د مروى اتصال په هره زمانه كښې يا خو داسې وى چه د هغوى په كذب باندې اتفاق كول ناممكن وى يا به قرن اول (صحابو) نه پس داسې وى يابه داسې نه وى. اول ته متواتر، ثانى ته مشهور. او ثالث ته خبر واحد وئيلې شي
متواتر د تواتر نه مأخوذ دې. او په لغت كښې تواتر تتابع د امورو ته وئيلې شي. يعنى امو...

بلا انقطاع د تسلسل سره موندل د دينه د الله تعالى قول ثم ارسلنا رسلنا تترا دي. يعني متابعين مونږ رسولان د يوبل پسې په تسلسل سره ليږلي دي

او په اصطلاح کښې متواتر هغې ته وائي چه د قرن اول نه تر آخرى ناقل پورې روايت کونکي دومره غټ جماعت راروان وی چه د هغوی عدد نه شمارلي کيږی. او دهغوی د کثرت، د عدالت او د تباعد امکنو په وجه د هغوی په دروغو باندې اتفاق کول ناممکن وی پس د متواتر آخر د اول په شان وی. او اول د آخر په شان. او وسط د طرفينو په شان وی.
عدم احصاء يعني د عدد تعيين نه کيدل دبعضو خلقو په نزد شرط دې په هغوی کښې دحسامي مصنف هم دې ګنې جمهورعلماء د عدم احصاء شرط نه لګوی بلکه د عدد شرط لګوی په جمهورو علماؤ کښې بعضو وئيلي دی چه په هره زمانه کښ کم نه کم د څلور تنو موجود کيدل ضروری دی اودوی د زنا په ګواهانو باندې قياس کړې دې يعني د زنا ګواهان څلوردی او دوی نه د زنا باره کښ علم يقيني حاصليدې شی لهذا خبر متواتر به هم دمفيد يقين کيدو دپاره کم نه کم د څلور راويانو کيدل ضروری وی او بعضو وئيلي دی چه کم نه کم د پنځه راويانو موجود کيدل ضروری دی ځکه چه د پنځو نه کم شرعي بينه (ګواهان) دی ځکه چه د زنا دپاره څلور ګواهان وی او دوی ته بينه وئيلې شی او قاضی د ظن غالب حاصلولو دپاره ګواهان د مزکينو(د ګواهانو تزکيه کونکو) مخې ته پيش کولې شی پس که د څلورو سرو د خبر نه علم يقيني حاصليدلې نو دوی ته به د مزکينو مخې ته د پيش کولو ضرورت نه پريوتلو او هر کله چه د څلورو د خبر نه علم يقيني نه حاصليږی نو خبر متواتر مفيد د يقين جوړولو دپاره به کم نه کم د پنځه کسانو کيدل ضروری وی.
بعضو وئيلي دی چه خبر متواتر په هره زمانه کښ روايت کونکي کم از کم اوه ۷ کيدل ضروری دی او داحضرات په دې باندې قياس کوی چه دسپه په لوښی کښ دخوله وهلو په وجه لوښی د اووه کرتې وينلو امر شوی دې لهذا په دې باندې قياس کولو سره د خبر متاتر د پاره هم کم از کم داوه کسانو کيدل ضروری ګرځولی شوی بعضو وئيلي دی چه کم از کم دلسو ۱۰ کسانو ضروری دی ځکه دلسو نه کم احاد وی بعضو وئيلي دی چه دولسو ۱۲ کيدل پکار دی ځکه الله تعالى فرمائيلي دی ان عده الشهور عند الله اثنا عشر شهر اوپو ځائې کښ ئې فرمائيلي دی اثنا عشر نقيبا بعضو وئيلي دی چه کم از کم د شلو کيدل ضروری دی ځکه د الله تعالى فرمان دې **ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبو مائتين** بعضو وئيلي دی چه د څلو ويښتو ۴۰ کيدل ضروری دی ځکه الله فرمائيلي دی **يا ايها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المومنين** اې نبى الله او مومنانو نه ستا متبعين ستا لپاره کافي دی او په دغه زمانه کښ د مومنا نو تعداد څلويښت وو او بعضو وئيلي دی چه دخبر متواتر لپاره کم از کم د اويا ۷۰ کسانو کيدل ضروری دی ځکه د الله تعالى فرمان دې **واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا** بهرحال جمهور علماؤ په خبر متواتر کښ د عدد تعين اعتبار کوی ليکن صحيح قول هغه دې کوم چه پخپله د حسامي مصنف او نورو بعضو خلقو ذکر کړې دې چه د خبر متواتر لپاره عدد معين شرط نه دې بلکه د ناقل نه واخله تر رسول الله

ﷺ پورې د حدیث اتصال په هغه طور اوشي چه په هره زمانه کښې دومره غټ جمعې روایت کونکې وی چه د هغوی په دروغو باندې اتفاق کول نا ممکن وی
مصنف د حسامی لکثرتهم په ذریعه د عدم توهم علت بیان کړې دې یعنی په دروغو باندې اتفاق د عدم توهم د راتو د کثرت د وجې نه دې او عدالت او تباین اماکن سره د هغوی د شرط کیدو طرف اشاره شوې ده لکه د خبر متواتر د راویانو عادل کیدل او د مختلف ځایونو کیدل اګرچه د جمهور علماؤ په نزد شرط نه دی لیکن د بعضې خلقو په نزد د شرط دی لکه که د خبر متواتر رواة غیر عادل وی او دیو ځائې اوسیدونکی وی نو د جمهور علماؤ په نزد داخبره متواترهم مفید د یقین وی لیکن بعض خلقو او پخپله د حسامی د مصنف په نزد مفید د یقین نه وی مصنف خبر متواتر په مثال کښې فرمائیلی د لکه د قران پاک نقل د پنځه منځونو او دهغې د رکعتونو د تعداد نقل د زکوة د مقادیرو نقل او د حج روژې وغیر نقل یعنی قرن پاک پنځه مونځونه د هغې د رکعتونو تعداد د زکوه مقادیر چه د کوم مال څه نصاب دې او په دې کښې څومره زکوة واجب دې او حج او روژې په هر زمانه کښې نقل کونکې دومره جماعت راویان دې چه دهغوی په دروغو باندې اتفاق کول نا ممکن دی ځکه ددې تعداد ډیر دې په دې کښې ډیر خلق عادل دی او د مختلف ځایونو اوسیدونکی دی
داخیال ساته چه دامثالونه دمطلق متواتر دی د متواتر السنه او د متواتر حدیث نه دی ځکه د حدیث متواتر وجود نشته او بعضو وئیلی دی چه **انما الاعمال بالنیات** او **البینه علی المدعی والیمین علی من انکر** دواړه د حدیث متواتر مثال دې
وانه یوجب علم الیقین سره فاضل مصنف د خبر متواتر حکم بیان کړی دې لکه چه وئیلی ئې دی چه خبر متواتر د علم یقین بدهی فائده ورکوی لکه مشاهده ددې فائده ورکوی یعنی د خبر متواتر نه بلا کسب او بلا نظر یقین حاصلیږی لک د مشاهدې نه بلا کسب او نظر یقین حاصلیږی مثلا ماشوم کله چه د کوم څیز مشاهده اوکړی نو هغه ته د هغه څیز یقین حاصلیږی حالانکه هغه په نظر او استدلال باندې قادر نه وی
په دې مقام کښې څه قدرې تفصیل دې چه دهغې حاصل دادې چه د بت پرستو یو قوم سمینه او په هندوستان کښې منکرین رسالت براهمه وائې چه خبر متواتر بالکل مفید د یقین نه دې بلکه دهغې نه ظن حاصلیږی او د جمهور د مذهب دادې چه خبر متواتر مفید د ی ددې دلیل دادې چه کومو خلقو مکه او مصر نه دې لیدې هغوی ته د هغې موجودیدو هم یقین دې او ظاهره ده چه دایقین د مختلف خلقو خبر ورکولو سره حاصل شوی دې دغه شان هر سړی ته د خپلار او دخپل مور یقینی علم حاصلیږی حالانکه ده خونه هغه نطفه لیدلې کومه چه د ده د پلار د سلب نه منتقل کیدو سره دده د مور په رحم کښې راغلې ده او نه ده دخپلی مور دخیتې نه خپل خروج لیدلې دې بلکه دایقین صرف د خلقو په خبرو کولو سره حاصل شوې دې غرض داچه ددې نه داخبره ثابته شوه چه خبر متواتر مفید د یقین دې داسې نه لکه چه سمینه او براهمه وئیلی دی
بیا په دې کښې اختلاف دې چه خبر متواتر سره حاصل شوې علم بدیهی دې یا نظری او

استدلالي دی د جمهور علماؤ په نزد خو بدهي دي او دليل دادي چه د خبر متواتر نه هغه کس نه هم علم يقيني حاصليږی کوم سړی چه د نظر او کسب او د مقدماتو په ترتيب باندي نه وی قادر او کله چه داسي ده نو د خبر متواتر نه حاصل شوي علم نظری نه وی بلکه بديهی وی او ابو القاسم کعبی او ابو الاحسين بصری وغيره خلقو وئيلی دی چه خبر متواتر سره حاصل شوي علم نظری او استدلالی وی او هغوی داوئيلی دی چه خبر متواتر نه د حاصل شوي علم په باره کښ هر څائي د مقدماتو ترتيب ورکولو سره د اوئيلي شی چه داعلم داسي خلقو د خبر نه حاصل شوي دي چه هغوی په دروغو باندي اتفاق کول نا ممکن وی او کوم علم چه دداسي خلقو د خبر نه حاصل وی هغه يقيني وی لهذا دابه هم يقيني علم وي

وَالْمَشْهُوْرُ وَهُوَ مَا كَانَ مِنَ الْاٰحَادِ فِى الْاَصْلِ ثُمَّ اِنْتَشَرَ فَصَارَ يَنْقُلُهُ قَوْمٌ لَا يَتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكِذْبِ وَهُمْ الْقَرْنُ الثَّانِىْ وَمَنْ بَعْدَ هُمْ وَ اُوْلٰئِكَ قَوْمٌ ثِقَاتٌ اَئِمَّةٌ لَا يُتَّهَمُوْنَ فَصَارَ بِشَهَادَتِهِمْ وَ تَصْدِيْقِهِمْ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ حَتّٰى قَالَ الْجَصَاصُ اِنَّهٗ اَحَدُ قِسْمَىْ الْمُتَوَاتِرِ وَقَالَ عِيْسَى بْنُ اَبَانَ يُضَلَّلُ جَاحِدُهٗ وَلَا يُكَفَّرُ وَهُوَ الصَّحِيْحُ عِنْدَ نَا لِاَنَّ الْمَشْهُوْر بِشَهَادَةِ السَّلَفِ صَارَ حُجَّةً لِلْعَمَلِ بِهٖ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ فَصَحَّتِ الزِّيَادَةُ بِهٖ عَلٰى كِتَابِ اللهِ تَعَالٰى وَهُوَ النَّسْخُ عِنْدَ نَا وَذٰلِكَ مِثْلُ زِيَادَةِ الرَّجْمِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَالتَّتَابُعِ فِى الصِّيَامِ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ لٰكِنَّهٗ لَمَّا كَانَ مِنَ الْاٰحَادِ فِى الْاَصْلِ ثَبَتَ بِهٖ شُبْهَةٌ سَقَطَ بِهَا عِلْمُ الْيَقِيْنِ

ترجمه: او ثانی خبر مشهور دي او خبر مشهور هغه دي چه په اصل قرن صحابه کښ د احادو نه وی بيا منتشر شی او هغه داسي قوم نقل کړې وی چه دهغوی اتفاق علی الکذب متوهم نه وی او هغه ناقل قرن صحابه او دهغوی نه ورسته خلق دی او هغه خلق ثقه دی امامان د حديثو دی غير متهم بالکذب دی په دې داخبر مشهور دهغوی د شهادت او د تصديق په وجې سره د متواتر په مرتبه کښ شو حتی چه امام جصاص وئيلی دی چه خبر مشهور د متواتر ددوو اقسامو نه يو دې او عيسی ابن ابان وئيلی دی چه دهغوی منکر گمراه گرځول کيږی او کافر نه گرځول کيږی زمونږ په نزد داصحيح ده په دی وجه چه مشهور د سلفو په شهادت باندی دمتواتر په مرتبه کښی دعمل کولو لپاره حجت دی لکه په حديث مشهور باندی زيادت په کتاب باندی صحيح دی اوهغه زمونږ په نيزد نسخ ده او هغه لکه د رجم زياتي د مسح علی الخفين زياتي او د کفارې يمين په روژه کښ د تتابع زياتي ليکن حديث مشهور چونکه په ابتداء کښ د احادو نه وو په دې وجه د احادونه کيدو د وجې نه شبه ثابتيږی او ددغې شبې د وجې نه علم اليقين ساقطيږی.

تشريح:..... د مسند دويم قسم خبر مشهور دې دهغې نوم مستفيض هم دې شهر يشهر شهرا د

شهرة نه ماخوذ دي چه دهغي معنی ده واضح کيدل مشهور کيدل ددي نه راځي شهر سيفه بي
خپله توره د تيکی نه راوښکله استغاص الخبر خبر شائع شو د خلقو په مينځ کښ منتشر شو
خبر مستفیض. منتشر بین الناس ته وایئ په اصطلاح کښ خبر مشهور هغې ته وائی چه په
اصل او ابتداء کښ یعنی په قرن اول او په عهد د اصحابو کښ د احادونه وی یعنی په عهد
د اصحابو کښ دهغي يو دوه کسان روايت کونکي وی ليکن دهغي نه پس په قرن ثاني او په
قرن ثالث کښ دومره زیات شوی وی چه دهغي نقل کونکی دومره غټ جماعت وی چه
دهغوی په دروغو باندي اتفاق کول متوهم نه وی داخيال ساته چه د کوم خبر د
مشهور کيدو لپاره صرف د قرن ثاني او په قرن ثالث کښ د شهورت اعتبار کيږی دهغي نه په
روستو قرون کښ شهورت ته اعتبار نه وی لکه که يو خبر په قرن ثانی او په قرن ثالث کښ
شهورت حاصل نشو نو دي ته خبر مشهور نه وئيلي شي ځکه د قرن ثالث نه پس د تدوين
حديث د وجي په عام طور باندي اخبار احاد مشهور شوي دی حالانکه دي ته خبر مشهور نه
وئيلي شي او په دي وجه هم چه که د قرن ثالث نه پس شهرت موندونکي اخبارو ته
مشهوروئيل کيدلي نو هيڅ حديث خبر واحد نه پاتي کيدلو بلکه ټول اخبار احاد مشهور
کيږی حالانکه داسي نه ده په دي وجه د قرن ثالث نه په دي د شهورت اعتبار نه وي

واولئك قومٌ ثقات سره فاضل مصنف ديو سوال جواب ورکول غواړی سوال دادي چه کوم
خبر په قرن اول کښ د غير مشهور کيدو د وجي له احادونه وه هغه خبر کله چه د قرن اول نه
پس په قرن ثان او په قرن ثالث کښ مشهور شو نو دي ته په خبر واحد باندي ترجيح ورکړې
شوه او مشهور ورته اوئيل شو پس ددي ترجيح وجه څه ده ددي جواب دادي چه د نبی
علهی السلام د ارشاد **خير القرون قرنی ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم** د وجي د قرن
ثاني او د قرن ثالث حضرات کومو چه حديث نقل کړي دي هغه ثقه دی امامان د حديث دی په
افتراء او كذ ب سره متهم نه دی پس کله چه دي ثقه دي او غير متهم بالكذب حضراتو ددې
حديث په باره کښ شهادت ورکړلو او ددي تصديق ئي اوکړلو نو داحديث د متوات په مرتبه
کښ شو ددي په خلاف خبر واحد چه هغه ته دامرتبه حاصله نه وی خبر مشهور چونک د
متواتر په مرتبه کښ شو په دي وجه امام ابو بکر جصاص فرمائيلي دی چه خبر مشهور د
متواتر د دوو اقسام نه يو قسم دي يعنی د متواتر دوه سمونه دی يو هغه چه دهغوی روايت
کونکی حضرات د عهد اصحابونه تر اخری ناقل پوری دومره غټ تعداد کښ دا روان وی چه
د هغوی په باره کښ په دروغو باندي د اتفاق وهم نه شی کيدي دويم هغه چه د هغي روايت
کونکی په عهد د اصحابو کښ خو په دومره غټ تعداد نه وی را روان ليکن په قرن ثاني او
قرن ثالث کښ دومره غټ تعداد کښ ضرور پاتي شوي وی بهرحال خبر مشهور د متواتر يو
قسم دي او کله چه مشهور د متواتر قسم دي نو لکه څنګه چه د متواتر نه علم اليقين
حاصليږی دغه شان د مشهور نه هم علم اليقين حاصليږی البته دومره فرق دي چه د متواتر
علم يقيني بديهی حاصليږی او د مشهور نه علم يقنی استدلالی حاصليږی الحصل د متواتر
دوه اقسام دی يو هغه چه په طريقه د استدلال مفيد د يقين وی او يو هغه چه په طريقه

ضرورت او بداهت مفید دي او کله چه خبر مشهور د متواتر په شان مفید د یقین دي نو لکه څنګه چه د متواتر منکر کافر کیږي دغه شان د خبر مشهور منکر هم کفر کیږي عیسی ابن ابان وئیلی دی چه خبر مشهور د خبر واحد نه خو او چت دی لیکن د خبر متواتر نه کم دي لهذا خبر مشهور نه خو د خبر واد په شان مفید د ظن کیږي او نه د خبر متواتر په شان مفید د یقین کیږي بلکه خبر مشهور د علم طمانیت فائده ورکوي او علم طمانیت د علم یقین نه کم وي او د ظن نه غټ وي او کله چه داسې ده نو خبر مشهور د خبر واحد نه اګرچه غټ دي لیکن د خبر متواتر نه کم دي پس خبر مشهور چونکه د متواتر نه کم دي په دې وجه متواتر د منکر په شان دهغې منکر نه کافر یږي زیات نه زیات د هغې منکر ضال او ګمراه وی
د عیسی ابن ابان په نزد خبر مشهور چونکه دا خبر واحد نه اچت دي په دې وجه د خبر مشهور په ذریعه په کتاب الله باندې زیادت جائز دي او چونکه د خبر متواتر نه کم دي په دې وجه د خبر مشهور په ذریعه مطلقا نسخ جائز نه دد بعض شو افعو وئیلي دی خبر مشهور د خبر واحد سره ملحق دي لهذا د خبر واحد په شان خبر مشهور هم مفید د ظن دي نه مفید د یقین مصنف د حسامی وائی چه د احنافو په نزد هغه صحیح ده کوم چه یعیسی ابن ابان وئیلی دی ځکه د تابعیون او د تبع تابعیو د شهادت ورکولو د وجې خبر مشهور د عمل لپاره حجت شو یعنی لکه څنګه چه د خبر متواترنه ثابت شوی حکم باندې عمل کول ضروری دی دغه شان د خبر مشهور په ذریعه ثابت شوې حکم باندې هم عمل کول واجب دی او کوم حدیث چه د عمل لپاره حجت وی او د علم الیقین لپاره حجت نه وی دهغې منکر ګمراه او فاسق وی لهذا د خبر مشهور منکر هم ګراه او فاسق شو د کتاب مصنف وئیلی دی چه د عمل لپاره چه جت کیدو کښې چونکه خبر مشهور د خبر متواتر په مرتبه کښې دي په دې وجه د خبر مشهور په ذریعه په کتا الله باندې زیادت کول صحیح دی او ددې زیادت نوم زمونږ په نزد نسخ دې د مصنف د عبارت نه دا معلومیږي چه زیادت او نسخ دواړه یو دی لهذا کله چه خبر مشهور سره په کتاب الله زیادت کیدشی نو ددې په ذریعه کتاب الله منسوخ کیدې هم شی حالانکه مخکښنو کړښنو کښې خادم تحریری کړې دی چه د عیسی ابن ابان په نزد د خبر مشهور په ذریعه په کتاب الله اند زیادت خو جائز دې لیکن مطلقا نسخ جائز نه ده ددې جواب دادې چه زیادت کله خو بیان محض وی لک بیان تفسیر په دې کښې بالکل دنسخ احتمال نه وی او کله من وجه بیان او من وجه نسخ وی پس زیادت که بیان محض وې نو هغه د متواتر د مشهور او احاد ټولو په ذریعه جائز ده او که محض نسخ وی نو هغه په خبر متواتر باندی جائز ده د خبرمشهور خبر واحد په ذریعه جائز نه دي او که من وجه بیان او من وجه نسخ وی نو دخبر مشهور په ذریعه جائز دې د خبر واحد په ذریعه جائز نه دي پس دلته په کتاب کښې کوم زیادت چه زمونږ په نزد نسخ ګرځولې شوی دي داهغه زیادت دې چه من وجه بیان او من وجه نسخ وی او خادم چه په پورتنو کړښنو کښې تحریری کړې دی چه په خبر مشهور سره نسخ جائز نه ده نو دهغې نه نسخ محض مراد ده چه په هغې کښې د بیان کیدو هیڅ احتمال نشته مصنف د خبر مشهور په ذریعه په کتاب الله باندې د ذیارت یو څو مثالو

نه ذکر کړی دی اولني مثال دادي چه الله تعالی د زاني او زانيې سزا بيانولو سره فرمائيلي دی الزانية والزانی فاجلدو كل واحد منهما مائة جلدة په دې آيت كښې د زنا حد يو سل كوړې دی برابره خبره ده چه زانی محصن وی يا غير محصن وی ليکن د محصن واده شوی په حق كښې په دې ايت باندې د خبر مشهور په ذريعه درجم زيادت شوې دې خبر مشهور دادې الشيب بالشيب جلد مائة والرجم يعنی كه واده شوې سړې د واده شوې زنانه سره زنا اوكړي نو دهغه سزا سل كوړې او رجم دې پس دا حديث ددې خبرې تقاضه كوی چه محصن زانی زنا اوكړيې نو دهغه سزا سل كوړې اور جم دې پس داحديث ددې خبرې تقاضا كوی چه محصن زانی سل كوړ او وهل شی او هغه رجم كړې خوليكن د وجوب د جلد په حد كښې داحديث د الله تعالی منسوخ التلاوة قول الشيخ والشيخه اذا زنيا فا رجموها او د نبی علی السلام قول زنی ما عز فرجم سره منسوخ دې نو كله چه د محصن په حق كښې وجوب جلد منسوخ شو نو رجم باقی پاتې شو او د محصن په حق كښې وجوب رجم په كتاب الله په دې زياتې كولو سره د حديث الشيب بالشيب نه ثابت شو.....

مولانا عبد العلی لكنوی د مسلم الثبوت په شرح كښې ليكلی دی چه په دې مثال كښې نظر دې ځكه د رجم ثبوت متواتر لمعنی دې لكه چه علامه ابن هام په فتح القدير كښې تصريح كړې ده او هر كله چه د رجم ثبوت متواتر المعنی دې يعنی د رجم په سلسله كښې حديث د معنی په اعتبار سره متواتر دې نو داد خبر مشهور په مثال كښې پيش كول درست نه دی دويم مثال په كتاب الله باندې د مسح علی الخفين زيادتی ده ځكه دالله تعالی فرمان دې وارجلكم الی الكعبين ددې آيت نه دد واړو ښپو وينځل مطلقا ثابتيږی موزې يې اچولې وی او كه نه ليكن په دې باندې د موزو په حالت كښې مسح زياته كړې شوی او دا حالت د خبر مشهور په ذريعه د غسل نه خاص كړې شو او خبر مشهور دادې چه رسول الله ﷺ مسافر لپاره درې ورځې شپې او ميقم لپاره يوه شپه اوورځ مدت مسح مقرر فرمائيلې دی امام احمد فرمائيلی دی چه د مسح په سلسله كښې زما په زړه كښې هيڅ شبه نشته په دې كښې مرفوع او موقوف څلوښت احاديث دی او حسن بصری فرمائيلی دی چه ماته او يا اصحابو اوفرمائيل چه رسول الله ﷺ په موزو مسح كړې ده ليكن په دې هم دااعتراض دې چه حديث مسح د معنی په اعتباره سره متواتر دې مشهور نه دې ځكه په عهد اصحابو كښې هم ددې حديث ناقلين په كثير تعدا كښې دی لهذا دا حديث دحديث مشهور په مثال كښې پيش كول مناسب نه دی.

دريم مثال دادې چه د كفاره يمين په روژو كښې په كتاب الله باندې د متتابعات لفظ زيات شوې دې ځكه په كتاب الله كښې فصيام ثلثة ايام دی ليكن د ابن مسعود رضي الله عنه په قراءت كښې كوم چه مشهور دې لفظ د متتابعات زيات دې او په حكم كښې معتبر دې لكه د يمين په كفاره كښې د روژو پې درپې نيول ضروری دې

لكنه لما كان من الاحاد..الخ، سره ديو وهم ازاله شوې ده وهم دادې چه د عيسی بن ابان په نزد په خبر مشهور سره په كتاب الله باندې زيات جائز دې او زيات د نسخ نوم دې او

کتاب الله نسخ په خبر مواتره سره کیږی او او خبر متواتر مفید د یقین دي لهذا خبر مشهور مفید د یقین کیدل پکار وو حالانکه عیسی بن ابان خبر مشهور د علم طمانیه لپاره مفید منلي دي د علم یقین لپاره مفید نه دي منلي ددې جواب دادې چه خبر مشهور په اصل اوابتداء کښې یعنی په عهد صحابه کښې د احادونه وی او د احادونه د کید ود وجې نه په هغې کښې يو قسم شبه ثابتيږی او د شبه په وجه علم یقین ساقطیږی ددې په خلاف خبر متواتر دي چه په هغې کښې هیڅ قسم شبه نه وی لهذا خبر مشهور د علم یقین فائده نه ورکوی بلکه د علم طمانیه لپاره مفید دي

وَخَبَرُ الْوَاحِدِ وَهُوَ الَّذِیْ يَرْوِيْهِ الْوَاحِدُ اَوِالْاِثْنَانِ فِصَاعِداً بَعْدَ اَنْ يَكُوْنَ دُوْنَ الْمَشْهُوْرِ وَالْمُتَوَاتِرِ وَحُكْمُهُ اِذا وَرَدَ غَيْرَ مُخَالِفٍ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ فِیْ حَادِثَةٍ لاَ تَعُمُّ بِهَا الْبَلْوٰی وَلَمْ يَظْهَرْ مِنَ الصَّحَابَةِ رِضِیَ اللهُ تَعَالٰی عَنْهُمْ اِلاِخْتِلاَفُ فِيْهَا وَتَرْكُ الْمُحَاجَّةِ بِهِ اَنَّهُ يُوْجِبُ الْعَمَلَ بِشُرُوطٍ تُرَاعٰی فِی الْمُخْبِرِ

ترجمه:... او دریم قسم خبر واحد دي او خبر واحد هغه دي چه هغه یو یا دوه کسان روایت کړی پس ددې نه چه دهغوی مقدار د مشهور او متوات نه کم وی او دخبر واحد حکم دادي چه کله هغه په داسې حادثه کښ چه په هغې کښ عموم بلوی نه وی او د اصحابو د طرف نه په هغې کښ اختلاف نه وی او په دې خبر واحد باندې حجت نیول متروک نه وی په دې حال کښ وارد وی چه هغه خبر واحد دیو څو داسې شرطونو سره عمل واجبوی چه په مخبر کښ ملحوظ کیږی

تشریح:.... مصنف فرمائیلی دی چه د مسند دریم قسم خبر واحد دي خبر واحد هغه دي چه هغه یو یا دود یا دهغې نه زیات کسان روایت کړی په دې شرط چه ددې راویانو کثرت د خبر مشهور او د متواتر کثرت ته نه وی رسیدلې حاصل داچه په خبر واحد کښ د رواتو تعداد متعین نه دې صرف دومره خبره ضرور ده چه دهغې تعدا د خبر مشهور او دخبر متواتر د رواتو تعداد ته نه وی رسیدلې مصنف د خبر واحد په تعریف کښ د واحد قید لږولو سره په جبائی متعزلی باندې رد کړي دي ځکه جبائی معتزلی په خبر واحد کښ د عد شرط لږولې دي او دیو خبر نه قبلوی بلکه کم از کم د د وه خبر قبلوی او دلیل د وارد کوی چه ددین معامله د نور د معاملا تو په مقابله کښ اعظم او اهم ده لهذا په دې کښ د عد شرط لږول اولیني دی او د اثنان قید لګولو سره ئې په هغه خلقو باندې رد کړي دی کوم چه د خبر واحد پاره د څلور عدد شرط لږولي دې او دلیل د وار کوی چه ددین معامله چونکه ډیره اهمه ده په دې وجه په دې کښ دهغه اخری عدد اعتبار کیږی کوم چه شارع په باب د شهادت کښ اعتبار کړې دې او په باب د شهادت کښ شارع زیات نه زیات د څلور عدد اعتبار کړیدې مثلا په شهود د زنا کښ د څلور عدد معتبر دې ددې نه کم معتبر نه دې لهذا دخبر واحد د

اعتبار کولو لپاره هم د څلورو کسانو روایت کول ضروري زمونږ د طرفه ددې دواړو فرقو جواب دادي چه دکوم حدیث په باره کښې دیوم مخبر خبر ورکولو سره چه کوم علم حاصل شوی دې د دویم دریم او څلورم خبر ورکولو سره دکوم داسې علم اضافه نه ده شوې چه مخبر اول د خبر نه نوی ثابت شوې او کله چه داسې ده نو د خبر واحد لپاره دیو نه زیات شرط لږلو کښې څه فائده ده پاتې شوه دا خبره چه په معاملا تو کښې دیو نه د زیاتو ګواهانو شرط ولې لږول شوی دې نو دهغې جواب دادې چه په معاملا تو کښې یو نه زیات ګواها نو شرط خلاف القیاس دې لکه چه لفظ د شهادت شرط خلاف القیاس دې بهرحال خبر واحد هغه دې چه دهغې روایت کونکی یو وی یا دوه وی یا دوه نه زیات وی لیکن دهغوی کثرت او تعداد د خبر مشهور او د متواتر کثرت او تعداد ته نه وی رسیدلې ....

مصنف وئیلی دی چه د خبر واحد حکم دادې چه په هغې باندې په اتو شرطونو سره عمل کول واجب وی دهغې نه د څلور شرطونو تعلق د نفس خبر سره دې او د څلور و تعلق د مخبر سره دې د کومو څلورو شرطونو تعلق چه د مخبر سره دې هغه به مخکښې راتلو سره بیان کړو او دکومو څلور شرطونو تعلق چه د نفس خبر سره دې دهغې نه اولنې شرط دادې چه دا خبر واحد د کتاب الله مخالف نه وی لکه که کوم خبر واحد د کتاب الله مخالف و او په خبر واحد کښې صحیح تاویل هم ممکن نه وی نو دا خبر واحد به بالاتفاق نه قبلیږی ځکه نص د کتاب قطعی دې او خبر واحد ظني دې او د قطعي او ظني په مینځ کښې د تعارض په صورت کښې ظنی متروک وی لهذا خبر واحد متروکدې او نص د کتاب فیه رجال یحبون ان یتطهرو نه مخالف دې ځکه دا آیت د استنجاء بالماء په باره کښې نازل شوې دې او استنجاء بالماء د مس الذکر نه بغیر ممکن نه ده پس که مس الذکر حدث او ناقص شي نو د استنجاء بالماء سره به طهارت ثابتیده حاصل داچه حدث د مس الذکر د کتاب نه مخالف دې او په دې کښې هیڅ تاویل هم ممکن نه دې لهذا دانص د کتاب په مقابله کښې حدیث د مس الذکر متروک او غیر مقبول دې لیکن د خادم خیال دې چه په حدیث په مس ا لذکر کښې تاویل صحیح ممکن دې په دې طور چه فلیتو ضاء په اصطلاحی وضوئ باندې محمول نه کړې شی بلکه لغوی وضوئ یعنی په لاس وینځلو باندې محمول کړی شی او دا اووئیل شي چه د حدیث مطلب دادې چه د مس الذکر نه پس لاسونه وو ینځئ ددې تاویل نه پس د مس الذک حدث او ناقض وضوئ کیدل لازم نه راځي او داحدیث د نص د کتاب مخالف کیږی نه دغه شان که خبر واحد د عموم د کتاب نه یاد ظاهر د کتاب نه مخالف شو نو زمونږ په نزد په خبر واحد سره په عموم د کتاب کښې تخصیص کول او ظاهر د کتاب دهغې په خلاف باندې محمول کول جائز نه دی بلکه داخبر واحد ترک کیږی البته د امام شافعي او د عام اصولیانو په نزد په عموم د کتاب کښې تخصیص کول او د ظاهر د کتاب دهغې په خلاف باندې محمول کول جائز دی مثلا لا صلوة الا بفاتحة الکتاب خبر واحد دې او عموم د کتاب یعنی د **فاقرؤا ما تیسر من القران** مخالف دې ځکه خبر واحد په دې باندې دلالت کوی چه سورة فاتحه په مونځ کښې وئیل فرض دی او په نص د کتاب یعنی په فاقرو کښې عموم دې د قران نه چه کوم آسان دی

دهغې د وئيلو امر شوی دي په نص د کتاب کښ د مطلق قرائت حکم ورکړې شوې دي نه سه خاص طور باندې سورة فاتحې پس کله چه خبر واحد د عموم د کتاب مخالف شو نو زمونږ په نزد خبر واحد ترک کيږی او په کتاب الله باندې عمل کيږی دخبر واحد د وجې نه په عموم د کتاب کښ تخصيص کول نه جائز کيږی دويم شرط دادې چه خبر واحد د حديث مشهور مخالف نه وی ځکه مشهور د خبر واحد نه اقوی دي او داقوی او غير اقوی تر مينځه معارض نه واقع کيږی بلکه د اقوی په مقابله کښ غير اقوی ترک کيږی لهذا د حديث مشهور په مقابله کښ خبر واحد متروک کيږی مثل ان عليه‌السلام **قضى بشهاد ويمين** خبر واحد دي يعنی د الله رسول په يو ګواه او قسم باندې فيصله کړې ده او داخبر واحد د خبر مشهور **البيه على المدعى واليمين على من انكر** مخالف دي ځکه ددې دی حديث نه دا ثابتيږی چه ګواه او قسم دواړه نه شی جمع کيدې بلکه د ګواه پيش کول په مدعی باندې لازم دی او قسم په مدعی عليه باندې راځی پس کله چه خبر واحد د خبر مشهور مخالف دې نو خبر واحد ترک کولې شی او په خبر مشهور باندې عمل کيږی ددې نه داخبره هم واضحه شوه چه خبر واحد کله چه د خبر مشهور په مقابله کښ متروک کولې شی نو د خبر متواتر په مقابله کښ په درجه اولې متروک کيږی دريم شرط دادې چه خبر واحد په داسې حادثه او واقعه کښ وارد وی چه په هغې کښ عموم بلوی نه وی يعنی په هغه حادثه کښ عام خلق مبتلا نه و ځکه که په کومه حادثه کښ متواتر وی ځکه ددې خبر عام خلق محتاجه وی لهذا دهغه حديث علم هم عامو خلقوته پکاردی چه دقرآن پاك تواتر پدی وجه حاصل چه دهغې ټول محتاج دی او د بيع نکاح او طلاق خبرونه په دې وجه مشهور شوې دی چه دهغې ضرورت اکثره خلقو ته پيش راځی په دې که په کومه حادثه کښ د عموم بلوی کيدو باوجود هغې کښ وارد شوې حديث د اخبار احادونه دې او دهغې نقل کونکې يو يا دوه کسان دی او هغه حديث د شهرت درجې ته نه دې رسيدلې نو داددې خبرې علامه ده چه داخبر د چا سهوه ده يا منسوخ دې لکه چه د شيخ ابو لاحسن کرخی او متاخرينو مذهب دې او په دې دواړو صورتونو کښ خبر ترک کولې شی لهذا داخبر واحد به متروک وی ليکن امام شافعی او د عام اصوليانو رائې داده چه که ددې خبر واحد سند ثابت وی نو هغه قبلول شی داد اهل حديثو مذهب دې مثلا په مونځ کښ سورة فاتحه سره بالجهر بسم الله وئيل د خبر واحد نه ثابت دی حالانکه په مونځ کښ عموم بلوی ده يعنی په مونځ کښ ډير خلق شريکيږی که رسول الله ﷺ په جهر سره وئيلې نو ددې روايت کونکی به ډير خلق وې ليکن داخبر تواتر ته به څه رسيږی چه دشهرت حدود هم نه لاند کوی لهذا زمونږ په نزد دخبر واحد ترک کيږی.

څلورم شرط داده چه په کومه حادثه کښ خبر واحد وارد وی که په هغه حادثه کښ د اصحابو اختلاف وی او ټول صحابه ددغه حديث نه استدلال کول ترک کړی نوهم داخبر واحد غير مقبول او متروک کولې شی ځکه په دې حادثه کښ د اختلاف باوجود کله چه کوم صحابی د حديث نه استدلال او نه کړو حالانکه د استدلال کولو ضرورت وو نو ددې نه داخبره معلومه

شوه چه د اصحابو په نزد دا حدیث ندي ثابت او کوم حدیث چه د اصحابو په نزد ثابت نه وي
هغه څنګه مقبول کیدي شي او هغه څنګه په حجت کښ پیش کولې شي مثلا زید بن ثابت
رسول الله صل الله علیه وسلم نه روایت کړي دي انه قال الطلاق بالرجال یعني په طلاق کښ
د سړو حالت معتبر دي چه که سړي ازاد وي نو ددري طلاقو واقع کولو جواز شته او که
غلام وي نو د دوو طلاقو ورکولو جواز شته د اصحابو په دي مسئل کښ اختلاف شو لکه
زید بن ثابت عمر. عمار او عائشه رضی اله عنهم ددي قائل دی او د امام شافعي قول دي او
علی رضی الله عنه او ابن مسعود رضی الله عنه د ښځي د حال اعتبار کړي دي چه که ښځه ازاده وی نو هغي
ته دري طلاقه ورکولې شي او که وینځه وی نو دوه طلاقه ورکولې شي او دا داحنافو مذهب
دی ددي اختلاف باوجود ددي حدیث نه چا استدلال نه دي کړي پس که د اصحابو په نزد دا
حدیث ثابت واي نو بعض اصحابو به ضرور ددي حدیث نه استدلال کړي وو مصنف د
حسامي وائي چه په کوم خبر واحد کښ مذکور څلور شرطونه اموندل شي یعني هغه خبر
واحد د کتاب الله مخالف هم نه وی د سنت مشهوره هم مخالف نه وی په داسي حادثه کښ
وارد وی چه په هغه کښ عموم بلوی نه وی او د اصحابو په وخت دهغي نه استدلال هم
متروک نه وی نو هغه خبر واحد عمل واجبوی علم الیقین او علم مطمانیه نه واجبوی بلکې
علم ظني واجبوی البته د امام احمد او اکثر محدیثین مذهب دادي چه خبر واحد د علم
الیقین فائده ورکوی بهرحال خبر واحد کوم چه په مذکوره شرطونو سره مشروط وی په هغي
باندي عمل کول واجب دی لیکن په خبر واحد باندي د عمل وجوب د مذکوره څلور شرطونو
نه علاوه د نورو شرطونو نه ثابتیږی چه هغه په مخبر کښ ملحوظ ساتل ضروری دی په
راتلو نکي عبارت کښ ددي څلور شرطونو بیان دي

په دي موقعه باندي دا بیانول هم د فائدي نه خالی نه دی چه په خبر واحد باندي د عمل
واجبیدل کتاب. سنت اجماع، او دلیل عقلي څلور ونه ثابت دي د کتاب الله نه خو په دي
طور باندي چه واجب تعالی فرمائیلی دی **واذا اخذ اله میثاق الذین اوتو الکتاب لتبیننه
للناس ولا تکتمونه** او بل ځائي **ان الذین یکتمون ما انزلنا من البینت والهدی من بعد ما
بینه للناس فی الکتاب اولئك یلعنهم اله و یلعنهم الاعنون** په دي دواړو ایتونو کښ په
کتمان او ترک بیان باندي وعید شدید راغلي دي او داکلام احاد او جامعت ټولو ته شامل
دي یعنی که د کتاب علم جماعت ته وی نو هغه به ئي بیانوی او که یو ته وی نو هغه به ئي
بیانوی بهرحال دي نه چاته چه کتاب ورکړي شوي دي په هریو بان بیانول واجب دی او په
هریو باندي بیان ضروری او ګرځولي شو نو ددوی خبر حجت شو او سامع به دهغه په قبلولو
او په هغي باندي په عمل کلو مامور وی حاصل داچه ددي دواړو ایتونو نه داخبره ثبه شوه
چه په خبر واحد باندي عمل کول واجب دی او د سنت نه په دي طور ثابت دی چه کله حضرت
بریرهٔ رسول الله ﷺ خبر ورکولو چه د الله رسوله داغوښه د صدقی ده نو هغه داخبر قبول
کړلو او وې وئیل لك صدقة ولنا هدیة او کله چه سلمان فارسی خبر ورکړلو چه د الله
رسوله دامال د صدقې د تاسو ئې قبول کړی نو هغه ئې رد کړو او کله چه خبرئې ورکړلو چه

دامال د هديه دي نو پيغمبر ﷺ هغه قبول کړلو پس که خبر واحد د عمل لپاره حجت نه کيدلي نو د خوراک په څيزونو کښې به رسول الله ﷺ په خبر واحد باندې اعتماد نه کولو او د اجماع نه په دې طور ثابت دي چه کله د خلافت په حقله د انصارو او مهاجرينو په مينځ کښې اختلاف شو نو ابو بکر اووئيل نبي علي السلام فرمائيلي دي **الائمة من القريش** خليفه د قريشنو نه وي نو ټول اصحابو د صديق اکبر دا خبر قبول کړلو او په هغې ئې **عمل** اوکړلو چا په هغې باندې څه نکير اونه کړلو چه دا خبر واحد دي دغه شان د نبي عليه السلام د تدفين په سلسله کښې چه کله اختلاف شو نو صديق اکبر او ويل چه د الله رسول الله ﷺ فرمائيلي دي چه انبياء په هغه ځايونو کښې دفن کيږي کوم ځائي کښې چه وفات شي دا هم ټول صحابو بلا چون و چرا قبول کړلو د دې دواړو واقعاتو نه معلوميږي چه دا خبرا احاد په قبلولو او د عمل په واجبيدلو باندې د عام اصحابو اجماع ده ددې نه لاوه نور ډير واقعات دي چرته چه بالاجماع ټول صحابه کرامو خبر احاد قبول کړي دي او په هغې باندې عمل واجب گرځولي دي دليل عقلي نه په دې طريقه ثابت دي چه د عاقل عادل مسلمان خبر په صدق باندې محموليږي يعنې دده خبر نه دا فهميږي چه دا خبر صادق دي او کله چه دده دا خبر د ظن غالب په درجه کښې صادق دي نو په هغه باندې عمل واجبيږي.

د خبر واحد د عمل موجب کيدو د پاره په مخبر کښې د څلورو شرطونو رعايت ضروري دي

وَهِيَ اَرْبَعَةٌ اَلْاِسْلَامُ وَالْعَدَالَةُ وَالْعَقْلُ الْكَامِلُ وَالضَّبْطُ فَلَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِخَبَرِ الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ وَالصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوْهِ وَالَّذِيْ اِشْتَدَّ غَفْلَتُهُ خِلْقَةً اَوْ مُسَامَحَةً اَوْ مُجَازَفَةً وَالْمَسْتُوْرُ كَالْفَاسِقِ لَايَكُوْنُ خَبَرُهُ حُجَّةً فِيْ بَابِ الْحَدِيْثِ مَالَمْ يَظْهَرْ عَدَالَتُهُ اِلَّا فِيْ صَدْرِ الْاَوَّلِ عَلٰى مَا نُبَيِّنُ

ترجمه: او هغه شرطونه څلور دي مسلمان کيدل عادل کيدل د عقل کامل کيدل او د ضبط کيدل پس کافر فاسق نا بالغ او معتوه په خبر باندې او دهغه سړي په خبر باندې چه دهغه غفلت په خلقي طور باندې ياد لا پروائي د وجې ياد اندازي نه زيات وينا د وجې نه زيات وي عمل کول نه واجبيږي او مستور الحال د فاسق په شان دي په باب دې حديث کښې دهغه خبر حجت نه وي تر څو پورې چه دهغه عدالت ظاهر نه وي مگر په صدر اول کښې په هغه بنا باندې کوم چه مونږ بيانوو

تشريح:.... د خبر واحد موجب عمل کيدو لپاره چه په خبر کښې د کومو شرائطو موندل ضروري دي دهغونه اولني شرط د مخبر مسلمان کيدل دي دويم شرط دهغه کامل العقل کيدل دي او څلور اوريدل بيا هغه په پوري طريقه فهمول بيا هغه محفوظول يعنې مخبر چه کوم خبر

ورکوی هغه به دا خبر په پوره طریقي سره اوریدلي وي او د هغې معنی ئې په پوره طور باندې معلومه کړې وي بیا به ئې هغه یاد کړې وي او بیا به ئې یاد هم ساتلې وي کله چه داخلور خبرې موجودې شوې نو مخبر ته ضابط ویل کیږي بهرحال د مخبر مسلمان کیدل په دې وجه ضروري دي چه کفر په خبر کښ تهمت پیدا کوي ځکه کفار د مسلمانانو سره عداوت ساتي غیردین په دین کښ داخلولو د دین د بربادولو کوشش کوي په دې د دوی د عداوت او سعی د وجې نه داشبه کیږي چه د دوی د دین د بربادولو د پاره د دروغ خبر نقل کړیدې او کله چه د دوی په خبر کښ داشبه ده نو د دوی خبر في حدیث نه معتبر یږي بلکه د مخبر لپاره مسلمان کیدل شرط دی او عدالت چه د هغې معنی د ممنوعاتو د دین نه بندیدل او په دین کښ د مستقیم کیدو ده په دې وجه شرط دې چه فاسق سړې د کذب او دروغو پرواه نه کوي بلکه هغه بلا تکلف دروغ وایي او کله چه فاسق د دروغو پرواه نکوي نو هغه د دین په معامله کښ هم د دروغو ویلو نه دریغ نه کوي او کله چه دا سې د نو د ده خبر څنګ معتبر یږي او پاتې شو عادل نو هغه چونکه د خپل استقامت دین د وجې نه د رشتیا ویلو کوشش کوي په دې وجه د ده د طرفه جانب د صدق راجح کیږي او د ده خبر مقبول وي او د عقل کامل کیدل په دې وجه ضروري دی چه خبر هغه کلام ته وائي چه د اظهار د معنی لپاره موضوع وي او د معنی اظهار بغیر د عقل کامل نه ممکن نه دی لهذه د مخبر کامل العقل کیدل ضروري دی او ضبط په دې وجه شرط دې چه صدق بغیر د ضبط نه نه شي حاصلیدې د حسامي مصنف وئیلي دي چه په خبر واحد باندې د عمل واجبیدو لپاره چونکه د مخبر مسلمان کیدل شرط دی په دې وجه د فقدان اسلام په وجه د کافر په خبر باندې عمل کول نه واجبیږي او چونکه د مخبر عادل کیدل شرط دی په دې وجه د فقدان عدالت د وجې نه د فاسق په خبر باندې عمل کول نه واجبیږي او چونکه کامل العقل کیدل ضروري په دې وجه د کمال عقل د مفقود کیدو د وجې نه د نا بالغ او معتوه په خبر باندې عمل کول نه واجبیږي معتوه هغه سړې وي چه د هغه کلام او د هغه افعال ګډوډ وي یعنی کله د عقلمندو په شان خبرې کوي او کله لیونو په شان د غه شان کله د عقلمند په شان کار کوي او کله د پاګلانو په شان کار کوي یا معتوه هغه وي چه قلیل الفهم مختلط الکلام او فاسد العقل د عقل نه ناخبره وي په دې وجه د دې دواړو په خبر باندې عمل کول نه واجبیږي چه د هغه غفلت ډیر غټ شوې وي او د ده غفلت غتیدل هم په خلقي طور باندې وي یعنی پیدائشي طور باندې د هغه سهو هغه ته د سهو او غلیطی پرواه نه وي څه چه غواړي هغه کوي

او کله مجزفه وي یعنی دا اندازې نه زیاتي چه خبرې کوي بهرحال د کوم سړي غفلت چه ډیر شوې وي په هغه کښ چونکه ضبط نه وي په دې د فقدان ضبط په وجه د ده په خبر باندې عمل نه واجبیږي د حسامي مصنف وئیلي دي چه که یو سړې مستور وي یعنی د هغه عقل د هغه عدالت ظاهر نه وي نو هغه د فاسق په حکم کښ دې یعنی په باب د حدیثو کښ د فاسق په شان د ده خبر هم حجت نه وي تر څو چه د هغه عدالت ظاهر نه شي مصنف د باب حدیث قید په دې وجه لږولې دې که په باب د قضاء کښ قاضي د کوم مستور الحال په

شهادت باندي فیصله اوکړی نو دهغه د ظاهري عالت اعتبار کولو سره د ابو حنیفه په نزد جائز دي ځکه د مسلمان ظاهر حال دادي چه هغه عادل وی خوکه کوم سړی مستور الاسلام وی یا مستور العقل وی یا مستور الضبط وی نو دهغوی خبر نه په حدیثو کښې معتبر کیږی او نه په قضاء کښې د کتاب مصنف وئیلی دی د مستور خبر په باب د حدیثو کښې بلا شبه حجت نه وی لیکن په شرط اول کښې یعنی که عهد د اصحابو یا تابعین یا په تبع تابعینو کښې کم مخبر یا راوی مستور وی او دهغه فسق او دهغه عدالت ظاهر نه وی نو دهغه خبر حجت وی او دهغه خبر قبلیږی ځکه دادي دري طقو په باره کښې اصدق الصادقین ﷺ دی **خیر القرون قرنی ثم الذینی لونهم ثم الذین یلونهم** یعنی صاحب د شریعت په قول کښې دادي دري طبقو تعدیل شته لهذا دهغه تعدیل په بنیاد دادي دري بطقاتو د مستور و خلقو خبرهم مقبو او معتبر یږی

وَرُوِى الْحَسَنُ عَنْ اَبِىْ حَنِيْفَـةَ اَنَّهٗ مِثْلُ الْعَدْلِ فِيْمَا يُخْبِرُ عَنْ نِجَاسَةِ الْمَاءِ وَذَكَرَ فِىْ كِتَابِ الْاِسْتِحْسَانِ اَنَّهٗ مِثْلُ الْفَاسِقِ وَهُوَ الصَّحِيْحُ

ترجمه: او حسن بن زیا د د ابو حنیفه رحمه الله نه روایت کړی دي چه مستور په خبر کښې چه د نجاست ماء په باره کښې ئې ورکوی د عادل په شان دي او د مبسوط په کتاب الاستحسان کښې امام محمد ذکر کړیدی چه مستور په دي باره کښې د فاسق په شان دي او دا صحیح ده.

تشریح:.....په سابق کښې د حسامی مصنف وئیلی دی چه مستور د فاسق په شان دي لهذا په باب د حدیث کښې دهغه خبر حجت نه دي هو که په قرون ثلاثو کښې کوم سړی مستور وی نو په باب د حدیثو کښې دهغه خبر مقبول وی دلته د حسامی مصنف یوه فقهی مسئله بیانولو سره فرمائیلی د چه که د مونځ وخت راغلو او سوا دیولو بنی داوبو نه نور څه او به نه وی او کوم عادل سړی خبر ورکړو چه د اوبه نا پاکي دی نو داسړی به په دي اوبو سره اودس نه کوی بلکه تیمم کولو سره به مونځ ادا کوی او که خبر ورکونکي فاسق وی نو هغه له په هغه او بو سره اودس کول جائز دی حاصل داچه د نجاست الماء په باره کښې د عادل خبر معتبر دي او دفاسق خبر غیر معتبر دي لیکن که خبر ورکونکي مستور وی دهغه عدالت یا فسق ظاهر نه وی نو حسن بن زیاد د امام ابوحنیفه نه روایت کولو سره مستور د عادل سره لاحق کړی دي یعنی لکه څنګه چه عادل په خبر باندي په دي اوبو سره اودس کول جائز نه دی دارنګ د مستور په خبر باندي هم په دي اوبو سره اودس کول جاز نه دی او امام محمد د مبسوط په کتاب الاستحسان کښې ذکر کړي دی چه مستور د فاسق سره لاحق دی یعنی لکه څنګه چه د فاسق په خبر سره دهغه اوبو نجاست نه ثابتیږی بلکه په هغه اوبو سره اودس کول جائز دی دغه شان د مستور په خبر سره دي اوبو نجاست نه ثابتیږی بلکه په د اوبو سره اودس کول جائز دی د حسامی مصنف وئیلی دی چه دا صحیح ده لهذا د مستور په روایت باندي هغه تر پوري اعتماد نه وی تر څو چه دهغه عدالت ظاهر نه شی

وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْفَاسِقِ يُخْبِرُ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ اَنَّهُ يُحَكِّمُ السَّامِعُ رَايَهُ فَاِنْ وَقَعَ فِيْ قَلْبِهِ اَنَّهُ صَادِقٌ يَتَيَمَّمُ مِنْ غَيْرِ اِرَاقَةِ الْمَاءِ فَاِنْ اَرَاقَ وَيَتَيَمَّمَ فَهُوَ اَحْوَطُ لِلتَّيَمُّمِ وَفِيْ خَبَرِ الْكَافِرِ وَالصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوْهِ اِذَا وَقَعَ فِي قَلْبِ السَّامِعِ صِدْقُهُمْ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ يَتَوَضَّاءَ وَلاَ يَتَيَمَّمُ فَاِنْ اَرَاقَ الْمَاءُ ثُمَّ تَيَمَّمَ فَهُوَ اَفْضَلُ

ترجمه: او امام محمد دهغه فاسق په باره کښ چه د نجاست دابو خبر ورکو فرمائیلي دي چه سامع به خپله رائي حاکمه کوی پس که دده په زړه کښ واقع شوه چه داخبر صادق دي نو بغیر داوبو اړولو به تیمم کوی لیکن که اوبه ئي واړولي او تیمم ئي اوکړو نو دا تیمم دده پاره ډیر د احتیاط خبره ده او کافر نا بالغ او د معتوه په خبر کښ کله چه د سامع په زړه کښ د نجاست اد اوبو په سلسله کښ دهغوی صدق واقع شو نو هغه به اوس کوی او تیمم به نه کوی لیکن که اوبه ئي واړولي او تیمم ئي اوکړولو نو د افضل دي

تشریح... مصنف دمستور دحکم بیانولو نه پس اوس دفاسق حکم بیانول غواړی لکه چه فرمائیلي دي چه امام محمد وئیلی دي چه که د مونځ وخت تنګ شي او دیو سړی سره صرف په یو لوښی کښ اوبه وی دهغی نه علاوه اوبه نشته او دهغه اوبو په باره کښ یو فاسق سړي خبر ورکړی چه دا اوبه نا پاک دی نو په دې صورت کښ به سامع چه دچا د پاره د اوبو ضرورت دي خپله رایه فیصل جوړه کړی اوپه دغه سلسله کښي به تحری اوکړی د تحری کولو او غور او فکر کولونه په دې که دده په زړه کښ داخبره کیناستله چه مخبر صادق دي او اوبه ناپاکي دی په داسي صورت کښ دده لپاره تیمم کولو اجازت شته او داسړی داوبو معدومونکي شمارل کیږی او ده لپاره په دې اوبو اودس کول نه جائز کیږی لیکن داخیال ساته چه په دې سړی باندې د تیمم وجوب او داودس عدم جواز دده دخپل ظن غالب د وجې وی د فاسق مخبر د وجې نه نوی او داخبرهم په ذهن کښ ساته چه په دې سړی باندې تیمم شروع کولونه مخکښ د اوبو په زمکه اړول او هغه معلومول هم نه لازمیږی بلکه ددې اوبو په موجودګی کښ د تیمم کولو اجازت دې ځکه د او بو موجود کیدو سره هم عدم و وجدان الماء د اوبو په ستعمال باندې نه قادریدل صادق راځی بهرحال د تیمم نه مخکښ د اوبو تویولو هیڅ ضرورت نشته لیکن د تیمم نه مخکښ مخکښ د اوبو د تویولو هیڅ ضرورت نشته لیکن که د تیمم نه مخکښ هغه اوبه چه دهغې د ناپاک کیدو خبر ورکړې شوې دې تویئی کړې شوې او هغه ضائع شوې او ده تیمم اوکړو نو داتیمم دده لپاره نوره ډیره داحتیاطی خبره ده ځکه کیدې شي چه فاسق مخبر په خپل خبر کښ دروغژن وی او دهغه ظن غالب هم غلط وی او اوبه ناپاکې نه وی بلکه پاکې وی پس هغه وخت کښي پاکی اوبه موجودیدو سره تیمم کول لا زم راځی حالانک دا ناجائز ده لیکن کله چه ده اوبه ضائع کړې نو داسړی حقیقة عادم ماء شو او دهغه لپاره بالیقین تیمم کول جائز دی د حسامی مصنف

ونیلی دی چه په مذکوره صورت کښ که کافر یا نا بالغ یا معتوه (**قلیل الفهم فاسد التدبیر**) خبر ورکړو چه دا او به ناپاکي دی او سامع کوم ته چه د اوبو ضرورت دي دهغه په زړه کښ هم دخبره کیناسته چه د اوبو د ناپاکی په سلسله کښ دهغه خبر رشتیني دې نو هم داسې به دي او بو سره اودس کوی ده ته د تیمم کولو اجازت نشته ځکه د مذکور دریو اشخاصو خبرو نه شرعا نه معتبر بری ځکه د دوی د خبر په اعتبار کولو کښ الزام دي په دې طور چه دوئی اوبو ته ناپاک ونیلو سره تیمم لازم کړي دي حالانکه دوی ته ولایت د الزام حاصل نه دي پس کله چه د ولایت د الزام نه حاصلیدو د وجې نه دهغوی خبر معتبر نه دي نو دهغوی په خبر سره اوبه نا پاکي نه دی او کله چه د اوبو ناپاکیدل ثابت نه شو نو په هغې اوبو سره اودس کول جائز دی او دهغې په موجودګی کښ تیمم کول نا جائز دی خوکه ده دا اوبه توئي کړ او ضائع ئې کړې او بیائې تیمم اوکړو نو دا افضل ده ځکه دهغه دخبر نه د صدق احتمال ختم نه شو بلکه یو احتمال داهم دې چه داخلق په خبر کښ صادق وی او اوبه واقعی ناپاکې وی او هغې سره اودس کول جائز نه وی لیکن کله چه ده اوبه توئي کړې نو اوس داسې حقیقة عادم د اوبو دی او بلا تردد د تیمم کول جائز شو.

وَفِى الْمُعَامَلاَتِ الَّتِىْ تَنْفَكُّ عَنْ مَعْنَى الْاِلْزَامِ كَالْوَكَالَتِ وَالْمُضَارِبَاتِ وَالْاِذْنِ فِى التِّجَارَةِ يُعْتَبَرُ خَبَرُ كُلِّ مُمَيِّزٍ لِعُمُوْمِ الضَّرُوْرَةِ الدَّاعِيَةِ اِلٰى سُقُوْطِ سَائِرِ الشَّرَائِطِ فَاِنَّ الْاِنْسَانَ قَلَّمَا يَجِدُ الْمُسْتَجْمِعَ لِتِلْكَ الشَّرَائِطِ يَبْعَثُهُ اِلٰى وَكِيْلِهٖ اَوْ غُلاَمِهٖ وَلاَ دَلِيْلَ مَعَ السَّامِعِ يَعْمَلُ بِهٖ سِوٰى هٰذَا الْخَبَرِ وَلِاَنَّ اِعْتِبَارَ هٰذِهِ الشَّرَائِطِ لِيَتَرَجَّحَ جِهَةُ الصِّدْقِ فِى الْخَبَرِ فَيَصْلَحُ اَنْ يَكُوْنَ مُلْزِمًا وَذٰلِكَ فِيْمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ اللُّزُوْمُ فَشَرَطْنَاهَا فِىْ اُمُوْرِ الدِّيْنِ دُوْنَ مَا لاَ يَتَعَلَّقُ بِهِ اللُّزُوْمُ مِنَ الْمُعَامِلاَتِ

ترجمه:..او په هغه معاملاتو کښ چه د الزام د معنی نه جدا وی لکه د وکالتونه مضاربتونه او د تجارت اجازت دهغو ممیز خبر معتبر یږی ځکه عموم د ضرورت د ټول شرطونو د ساقط کیدو داعی دې ځکه انسان داسې سړې ډیر کم بیا مومی چه دهغې شرطونو جامع وی په هغه حال کښ چه دې خپل وکیل یا غلام طرف ته اولیږی او سامع سره ددې کبر نه علاوه هیڅ داسې دلیل هم نشته چه په هغې باندې هغه عمل اوکړی او ددې شرطونو اعتبار دې لپاره دې چه په خبر کښ جهت د صدق راجح شی چه هغه خبر د ملزم کیدو صلاحیت لری او داپه هغه خبر کښ دې چه دهغې سره لزوم متعلق وی لکه په امورو ددین کښ مونږ هغه شرطونه لازم کړي دی نه چه په هغ معاملاتو کښ چه دهغې سره لزوم نه متعلق کیږی.

تشریح: مصنف فرمائیلي دي چه معاملات دري اقسام دي یو هغه چه په هغي کښ الزام محض وي مثلاً د بندګانو هغه حقوق چه په هغي کښ خصومات جاري کیږي په هغه معاملاتو کښ د قبولیت د شهادت لپاره په خبر ورکولو کښ ولایت اهلیت لفظ شهادت او عدد دا ټولو کیدل ضروري دي دویم هغه معاملات دي چه په هغي کښ من وجه الزام وي او من وجه الزام نه وي مثلاً وکیل معزولول ماذون في التجارة غلام د تجارت نه بندول په دې معاملاتو کښ د شهادت دوه شرطونو عدد یا عدالت نه دیو موندل ضروري دي دریم هغه معاملات دي چه په هغي کښ د الزام معنی بالکل نه وي بلکه هغه معاملات د الزام د معنی نه جدا وي لکه وکالت مثلاً یو کس چاته اووئیل چه فلاني سړی ته وکیل کړې ئي . مضاربت مثلاً یو سړي بل ته اووئیل چه فلاني سړي ته مضارب جوړ کړې ئي .اذن في التجارة مثلاً چا یو غلام ته اووئیل چه ستا مولی تاته د تجارت اجازت ورکړې دې ددري قسمه معاملاتو کښ هر عاقل تیمز لرونکي خر اعتبار کیږي یعني کوم چه د بنه او بد په مینځ کښ د امتیاز کولو شعور لري دهغه خبر به معتبر وي برابره ده چه که هغه عادل وي یا غیر عادل یا نا بالغ وي یا بالغ مسلمان وي یا کافر حتی چه د فاسق نا بالغ او د کافر خبر قبلیږي او ددې دوه دلیلونه دي اولني دلیل دهغه ضرورت عام کیدل چه لزوم عدالت عقل کامل او ضبط تام ټول شرطونو د ساقط کیدو تقاضا کوي مطلب دادې چه یو سړي ته ددې خبرې ضرورت دې چه هغه چاته دیو سړي سره داخبر اولیګی چه هغه ما وکیل کړیدې یا مضارب جوړ کړې دې یا دخپل غلام سره داخبر اولیګی چه ما هغه ته د تجارت اجات ورکړې اوس داسې سړې ډیر کم ملاویږي چه په هغه کښ اسلام وغیر ټول شرطونه موجود وي او سامع چه چا پسې خبر لیږي شوي دي دهغه سره دې خبر ن علاوه څه داسې دلیل هم نشته چه په هغه باندې هغه عمل اوکړې شي لهذا په دی قسم مخبر کښ که مذکوره ټول شرطونه لازم او ګرځول شي نو ډیر امور به ئې معطل شي او فتور به واقع شي یعني نه ددې شرطونو سړې ملاویږي او نه داخبر رسیږي پس دې قسم معاملاتو کښ ددې ضرورت عامه د وجې نه د مخبر ټول شرطونه نظر انداز کړې شو او دا اووئیل شو چه دې قسم معاملا تو کښ دهر ممیز خبر معتبر یږي برابره ده که هغه شرطونه اوموندل شي یا اونه موندل شي دویم دلیل دادې چه په مخبر کښ داسلام وغیر مذکوره شرطونو اعتبار صرف په دې وجه شوې دې ددې لپاره چه په خبر کښ د صدق جانب راجح شي او د جانب صدق راجح کیدو په وجه هغه خبر ملزم شي یعني چاته چه خبر ورکړې شو په هغه باندې هغه خیزلازم شی دکوم چه خبر ورکړ شوې دې او دخبر ملزمه کیدو صلاحیت لرل په هغه خبر کښ ضرور وي کوم خبر سره چه لزوم متعلق وي پس هغه امور ددین او د دیانت چه دهغوی د خبر سره لزوم متعلق دې دهغه امور و خبر ورکونکی لپاره مونږ مذکوره شرطونه لازم کړې دی لیکن هغه معاملات چه دهغي د خبر سره لزوم نه متعلق کیږي دهغي خبرور کونکو لپاره مذکوره شرطونه نه دی لازم کړي پس وکالت مضاربت او اذن في التجارت چونکه داسې معاملات دي چه دهغي د خبر سره لزوم نه متعلق کیږي په دې وجه دهغه خیزونو خبر ورکونکی کښ مذکوره شرطونه موندل نه لازمیږي

وَاِنَّمَا اُعْتُبِرَ خَبَرُ الْفَاسِقِ فِي حِلِّ الطَّعَامِ وَحُرْمَتِهِ وَطُهَارَتِ الْمَاءِ وَنَجَاسَتِهِ اِذَا تَأَيَّدَ بِاَكْبَرِ الرَّأيِ لِاَنَّ ذٰلِكَ اَمْرٌ خَاصٌّ لاَ يَسْتَقِيْمُ تَلَقِّيْهِ مِنْ جِهَةِ الْعُدُوْلِ فَوَجَبَ التَّحَرِّيْ فِيْ خَبَرِهِ لِلضَّرُوْرَةِ وَكَوْنِهِ مَعَ الْفِسْقِ اَهْلاً لِلشَّهَادَةِ وَ اِنْتِفَاءُ التُّهْمَةِ حَيْثُ يَلْزَمُهُ بِخَبَرِهِ مَا يَلْزَمُ غَيْرَهُ اِلاَّ اَنَّ هٰذِهِ الضَّرُوْرَةَ غَيْرُ لاَ زِمَةٍ لِاَنَّ الْعَمَلَ بِالْاَصْلِ مُمْكِنٌ وَهُوَ اَنَّ الْمَاءَ طَاهِرٌ فِي الْاَصْلِ فَلَمْ يُجْعَلْ اَلْفِسْقُ هَدْرًا وَ لاَ ضَرُوْرَةَ فِي الْمَصِيْرِ اِلٰى رِوَايَتِهِ فِيْ اُمُوْرِ الدِّيْنِ اَصْلاً لِاَنَّ فِي الْعُدُوْلِ مِنَ الرُّوَاةِ كَثْرَةً وَبِهِمْ غُنْيَةً فَلاَ يُصَارُ اِلَيْهِ بِالتَّحَرِّيْ

ترجمه: او دخوراک حلالیدو او دهغې په حرام کیدو کښې او د اوبو پاکیدو او دهغې په ناپاک کیدو کښې د فاسق د خبر اعتبار کیږي په دې شرط چه هغه دااکبر رائې موند وی ځکه دا امر خاص دې د عادل خلقو نه دهغې اخستل ممکن نه کیږي لهذا د ضرورت په وجه د فاسق په خبرکښې تحری واجبږي او فاسق د فسق سره د شهادت اهل دې او تهمت منتفی دې په دې طور باندې چه دهغه په خبر سره په ده باندې هغه څیزلازمیږي کوم چه دد بغیر باندې لازمیږي مګر دا ضرورت لازم نه دې ځکه په اصل باندې عمل کول ممکن دی او هغه دادې چه اوبه په اصل خلقت کښې پاکې دی پس فسق بالکل بیکاره او غیر معتبر کړې شوې نه دې او په امور دین کښې هغه روایت طرف ته درجوع کولو بالکل ضرورت نشته ځکه په عادل راویانو کښې کثرت دې او عادل راویانو په وجه و فساقونه بې نیازی ده لهذا د فاسق خبرطرف ته په تحری سره رجوع نه کیږي.

تشریح: دلته نه مصنف دیو اعتراض جواب ورکول غواړی اعتراض دادې چه تاپه تیر شوې عبارت کښې وئیلې دی چه د امور و ددین سره چونکه لزوم متعلق کیږي په دې وجه مونږ امورو ددین په مخبر کښې اسلام عدالت عقل کامل او ضبط د څلور شرطو اعتبار کړې دې په دې د طعام حلالیدل او حرامیدل د اوبو پاکیدل او نا پاکیدل هم چونکه د امور ددین نه دی په دې وجه دې په خبر ورکونکو کښې هم د څلور شرطونو اعتبار کول ضروری کیدل پکار دی حالانکه تاپه دې څیزونو کښې د عدالت مفقود کیدو باوجود د فاسق د خبر اعتبار کړې دې او هغه مو قبول کړیدې غرض داچه په دې چیزنو کښې د فاسق د خبر قبلول ستا د بیان شوو اصولو خلاف دی ددې جواب ورکولو سره مصنف فرمائیی چه مونږ د اوبو د پاک او ناپاک کیدو کښې او د خوراک حلال او حرامیدو کښې د فاسق خبر اعتبار په هغه وخت کولو کله چه هغه خبر د سامع غلبه ظن سره موند شي یعنی فاسق چه کوم خبر ورکړې دې سامع هم دهغې ظن غالب وی نو د فاسق خبر معتبر یږي ګینی نه اوپه روایت حدیث کښې د فاسق خبر قطعاً نه معتبر کیږي برابره خبره ده چه سامع دهغې د صادق کیدو ظن غالب وی یا نه وی او وجه د فرق دادد چه دا امر یعنی دخوراک حلالیدل او حرامیدل د اوبو پاک او نا پاک کیدل

خاص دی یعني د خوراک د لال او حرایمدو اشتباه او دا اوبو ده پاک او نا پاک کیدو اشب د بالعموم په بازارونو او څنګلونو کښ وی او په بازا رو نو او په څنګلونو کښ بالعموم فاسق خلق وی عادل خلق نه وی پس په دې ځیزونو باندې په خاص طور فساق واق وی او کله چه په دې ځیزونو باندې په خاص طور سره فساق واقف دی نو دهغوی په باره کښ د فساقو د طرفه د خبر حاصلول ممکن وی د عادل خلقو د طرفه حاصلول ممکن او اسان نه وی دهغې په خلاف حدیث دې چه هغه امر عام دې دهغې نه په عام طور باندې خلق واقف وی لهذا روایت حدیث او د حدیث خبر د عادل خلقو د طرفه حاصلول ممکن دی بهر کله چه دخوراک حلال او حرامیدل او د اوبو پاک او نا پاک کیدل امر مخصوص دې او دهغې نه بالعموم فساق واقف وی نو ضرورتا دهغوی دخبر اعتبار کیږی ځکه په داسې حالت کښ که ددوی د خبر اعتبار اونه کړې شی نو خلق په جرح کښ مبتلا کیږی غرض داچه د خوراک حلال او حرامیدو او د اوبو پاك او ناپاك کیدو سلسله کښ د مذکوره ضرورت پیش نظر دفاسق خبر قبلیږی او د ضرورت نه علاوه دفاسق خبر نه قبلیږی دویمه وجه داده چه فاسق د فسق باوجود د شهادت اهل وی لکه که قاضي د فاسق په شهادت باندې فیصله اوکړی نو دهغه فیصله به نافذه وی او په دغه خبر کښ فاسق په تهمت د کذب سره هم متهم نه دې یعنی داهم شبه نه شی کیدې چه فاسق په دې خبره کښ دخپلې کومې فائدې د وجې نه دروغ وئیلی دی ځکه د فاسق په خبر سره چه څه په بل باندې لازمیږی هغه خپله په ده هم لازمیږی یعنی که د خوراک حرام او د اوبو ناپاکیدو خبر ورکړې دوې نو په دې خبر سره لکه څنګه چه دنورو لپاره ددې خوراک او اوبونه اجتناب لازم دې دغه شان خپله دده لپاره هم اجتناب لازمیږی اوکه ده د حلال او پاک کیدو خبر وکړې دې نو دې خبر سره لکه نګه چه نور ددې خوراک او اوبو استعمال کوی نو دائې پخپله هم استعمالوی حاصل داچه دلته داسې نه ده چه دده خبر په نورو باندې خو ملزم شو او په ده باندې ملزم نه شو بلکه په نوروهم ملزم کیږی او خپله په ده هم ملزم کیږی بهرحال کله چه فاسق په دې خپل خبر کښ متهم بالکذب نه دې نو دده دې خبر په قبلولو کښ څه حرج دې.

الا ان هذاه الضرورة سره دیو سوال جواب دې سوال دادې چه کله د خوراک حلالیدیو او حرامیدو کښ او د اوبو پاکیدو او ناپاک کیدو کښ د فاسق د خبر په قبلو و کښ ضررت متحقق دې او د ضرورت د وجې نه دهغه خبر قبلیږی نو دده د خبر نه پس دې د سامع تحری کول ولې واجب شوی دې بغیر د تحریی نه به دهغه خبر قبلیدو ددې جواب دادې چه د فاسق د خبر په قبلولو کښ ضرورت خو بلا شبه متحقق دې لیکن دا ضرورت غیر لازم دې ځکه د فاسق د خبر نه بغیر په اصل باندې عمل کول ممکن دی او اوبه داصل په اعتبار سره پاکې دی یعنی که د اوبو په پاکی نا پاکی کښی شبه کیدو باندې دا استدلال کولی شی چه اوبه د اصل خلقت په اعتبار خو چه د عارض نجاست علم موجودنه وی تر هغه وقته پورې د اصل خلقت اعتبار کولو سره اوبه په پاکې شمارلې کیږی بهرحال مذکوره ضرورت غیر لازم دې او کله چه ضرورت غیر لازم دې نو فسق بالکلیه نذر انداز نه شی کیدلې بلکه دهغې من وجه

اعتبار کیږی او بغیر د تحریې نه دهغه خبر نه معتبر یږی

ولا ضرورة فی المصیر ...الخ. سره دیو اعتراض جواب دې اعتراض ادې چه تالکه څنګه چه د خوراک په خلالیدو او حرامیدو کښ په تحری سره د فاسق خبر قبول کړې دې دغه شان د حدیث په سلسله کښ هم په تحری سره د فاسق خبر قبلول پکار دی حالانکه نه د حدیث وغیره په سلسله کښ د فاسق خبر نه قبلوی ددې جواب دادې چه په امورو ددین یعنی حدیث وغیره په سلسله کښې دفاسق روایت او خبر طرف نه په رجوع کولو کښ هیڅ ضرورت نشته نه په تحریې سره اونه بغیر د تحری سر څکه عادل راویان په کثرت سره مجوددی اوکله چه عادل راویان په کثرت سره موندل کیږی نودهغوی دوجې به دغیرعادل نه بې پروائی راځی یعنی هغوی نه هیڅ ضرورت نشته او کله چه د غیر عدول او د فاقو د خبر په قبلولو کې هیڅ ضرورت نشته نو د حدیث په سلسله کښ د فاسق خبر نه مقبولیږی نه په تحری سره او نه بغیر د تحری نه حاصل داچه د فاسق د خبر قبلول د ضرورت فرع ده او د حدیث په سلسله کښ ضرورت معدوم دی نو قبلول هم بالکیه معدوم کیږی.

د صاحب الهوٰی دخبر بیان

وَاَمَا صَاحِبُ الْهَوَاءِ فَالْمَذْهَبُ الْمُخْتَارُ اَنَّهُ لاَ تُقْبَلُ رِوَايَةُ مَنْ اِنْتَحَلَ الْهَوٰى وَدَعَاالنَّاسَ اَلَيْهِ لِاَنَّ الْمُحَاجَّةَ وَالدَّعْوَةَ اِلٰى اللَّهْوٰى سَبَبٌ دَاعٍ اَلٰى التَّحَوُّلِ فَلاَ يُؤْتَمَنُ عَلٰى حَدِيْثِ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمه:..او هرچه دخواهشات نفسانیو تابعداری ده نو مذهب مختار دادې چه دهغه سړی روایت نه قبلیږی کوم چه خواهش د نفس دین جوړ کړې وی او خلقو ته دهغې طرف ته دعوت ورکوی څکه محاجه او هواء نفس سبب داعی دې افتراء ته لهذا دې د حدیث رسول الله ﷺ امین نه جوړیږی

تشریح: مصنف وئیلی دی چه صاحب الهوی یعنی د خواهشات نفسانیو تابع که څه حدیث روایت کړی نو دهغه په باره کښ مذهب مختار دادې چه که کوم صاحب الهوی خپل هوىٰ او خواشهات دین او ملت جوړکړې وی او خلقو ته هغې طرف ته دعوت ورکوی نو دده روایت کړې حدیث قابل قبول نه دې څکه د اهل حق سره دهغه بحث مباحثه کول او هغه خپل خواهشاتو طرف ته د عوت ورکول رسول الله ﷺ طرف ته د غلط اا و منکر حدیثو نو منسوبو لو سبب جوړیږی یعنی هغه خپل غلط عقائد و ثابترولو لپاره حدیثو نه وضع کوی او هغه نبی ﷺ طرف ته منسوبوی او کله چه داسې ده نو دا احادیثو په سلسله کښ هغه څکه امین نه ګڼړلې شی او کله چه دهغه امانت او دیانت مشتبه شو نو دهغه نقل کړې حدیث نه مقبولیږی.

خبر واحد په قياس باندمقدم وي

وَاِذَا ثبت اَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ قُلْنَا اِنْ كَانَ الرَّاوِی مَعْرُوْفا بِالْفِقْه وَالتَّقَدم فِی الاِجْتِهَاد كاالْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ وَالْعَبَادِلَة ثَلاَ ثَـة وَزِيْـدِبْنِ ثَابِـتٍ وَمَعَـاذِ بْـنِ جَبَـلٍ وَاَبِـیْ مُوْسٰـی الاَشْعَرِیْ وَعَائِـشَةَ رِضْوَانَ الله عَلَيْهِمْ اَجْمَعِيْنَ وَغَيْرِهِمْ مِمَّنْ اِشْتَهَرَ بِاالْفِقْهِ وَالنَّظَـرِ كَـانَ حَدِيْثُهُم حُجَةً يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ

ترجمه او كله چه ثابته شوه چه خبر واحد حجت دي نو مونږ وئيلی دی چه كه راوی په فقهي سره مشهور او د اجتهاد د وجي نه هم ورته تقدم حاصل وی لكه خلفاء راشدين دري عبدان زيد بن ثابت معاذ بن جبل او ابو موسی الشعری او عائشه رضوان الله عليهم اجمعين او دهغی نه علاوه هغ حضرات كرم چه په فقهي او نر سره مشوره شوي وی نو دهغوی حديث حجت دي دد د وجي نه قياس لر ز ترک كولي شی

تشريح: كله چه مصنف د قلت د رواتو او كثرت د رواتو اتصال سند او انفصال سند په اعتبار سره د حديث د تقسيم نه فارغ شو نو اوس د راويانودحال په اعتبار سره تقسيم كول غواړي چه راوی معروف دي كه مجهول كه معروف دي نو معروف بالفقه دي كه معروف بالعدالت دي او كه مجهول دي نو دهغه پنځه اقسام دی چه دهغي بيان مخكښ راځی بهرحال كه راوی يعنی صحابي په فقه كښ مشهور وی او د اجتهاد په وجه هغه په اصحابو باندي تقدم حاصل وی او دهغوی نه علاوه كوم چه په فقه او نظر او فكر كښ مشهور شوي وی لكه ابن كعب او ابو الدر داء نو دقياس د مخالف كيدو په صورت كښ دهغو خبر واحد حجت وی او قياس مترک كيږی امام مالک فرمائيلی دی چه په دي صورت كښ په خبر واحد باندي قياس مقدم وی يعنی په قياس باندي عمل كيږی او دهغي مخالف خبر واحد متروک كيږی لكه په ابو داود او په ترمذی كښ د ابو هريره رضي الله عنه نه حديث مرفوع مروی دي **من غسل الميت فليغتسل ومن حمله فليتوضا** كه چا مړی ته غسل وركړو نو هغ د پخپله هم غسل كوی او كه چا مړی اوچت كړو هغه دی اودس كوی دي خبر واحد نه ثابتيږی چه مړی ته د غسل وركولو د وجي په غسل وركونكی باندي غسل واجبيږی او د جنازي او چتولو د وجي نه اوچتونكی باندي اودس واجبيږی حالانكه قياس ددي خلاف دي او په دي مسئله كښ د ټولو په نزد په قياس عمل دي او حديث د ابو هريره متروک دي د احنافو د طرف ددي جواب دادي چه مونږ په قياس باندي دي خبر واحد ته ترجيح وركړي ده چه دهغي راوی معروف بالفقه وی او د اجتهاد په وجه دي ته په نورو باندي تقدم حاصل وی او پاتي شو ابو هريره رضي الله عنه نو ده ته دا مرتبه نه ده حاصله لهذا ددوی روايت شوي خبر واحد له په قياس باندي تقدم نه حاصليږی بلكه زمونږ په نزدهم د قياس په مقابله كښ داسي خبر واحد

ترکیږي او په قیاس باندي عمل کیږي امام مالک د خپل مذهب په اثبات کښي دا دلیل وړکړي دي چه په خبر واحد کښي شبهات ډیر دی ځکه په خبر واحد کښي داهم احتمال دي چه راوی سهوه شوی وی داهم احتمال دي چه دده غلطي کړي وی یا کذب وی او داهم احتمال دي چه نه دا له سرنه د رسول الله ﷺ قول نه وی او په قیاس کښي صرف یوه شبه ده او هغه داده چه قیاس کونکي د په قیاس کښي غلطي کړي وی او په کم ځیز کښي چه یوه شبه وی هغه دهغي نه بهتر وی په کوم کښي چه ډیر شبهات وی لهذا په قیاس باندي عمل کول اولي دي داحنافو د طرفه ددي جواب دادي چه خبر واحد د خپل اصل په اعتبار سره یقیني دی یعني داخبرد خو یقیني ده چه دا د رسول الله ﷺ قول دي او شبه دهغي په طریق د وصول کښي ده یعني مونږه پوري د رارسیدو چه کومه طریقه ده په هغي کښي شبه ده او په نسبت د قیاس نو دهغي په اصل کښي شبه ده په دي طور چه د نص د اوصافو نه ني چه کوم وصف د قیاس علت او په حکم کښي موثر جوړ کړي دي په هغي کښي داهم احتمال دي چه هغه د حکم علت وی او په دي کښي موثر وی او داهم احتمال دي چه هغه علت نه وی او په حکم کښي موثر نه وی دغه شان د اوصافو د نص نه په هر وصف کښي دا احتمال موجود دي بهرحال خبر واحد د خپل اصل په اعتبار سره یقیني دي او قیاس د خپلاصل په اعتبار سره محتمل او مشتبه دي او کوم ځیز چه د اصل په اعتبار سره یقیني وی او په طریق د وصول کښي ني شبه وی هغه ددي نه اقوی دي چه اصل په اعتبار سره مشتبه وی او کله چه داسي ده نو قیاس د خبر واحد نه معارض کیږي یعني د خبر واحد په مقابله کښي قیاس متروک کیږي د حسامي مصنف وئیلي دي چه کوم صحابه چه په فقه کښي معروف دي او د اجتهاد په جه سره دوی ته په نورو باندي تقدیم حاصل دي د هغوی نه صدیق اکبر. فاروق اعظم. عثمان غني. علي زید بن ثابت. معاذ بن جبل. ابو موسی اشعري او عائشه رضوان الله علیهم او عبادله ثلثه رضوان الله علیهم اجمعین دي د فقهائو په نزد د عبادلو ثلثه نه عبد الله بن مسعود. عبد الله بن عباس او عبد الله بن عمر مراد کیږي او د محدثینو په نزد د عبد الله بن مسعود په ځاي عبد الله بن زبیر دي او په قاموس کښي مذکور دي چه د عبادلو نه مراد عبد الله بن عباس عبد الله بن عمر بدون الواو او عبد الله بن عمرو بن العاص مع الواو دي او علامه کرماني رحمة الله علیه وئیلي دي چه عباد له څلور دی عبد الله بن زبیر. عبد الله بن عباس عبد الله بن عمر. او عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهم اجمعین

وَاِنْ كَانَ الرَّاوِيْ مَعْرُوْفًا بِالْعَدَالَةِ وَالْحِفْظِ وَالضَّبْطِ دُوْنَ الْفِقْهِ مِثْلُ اَبِيْ هُرَيْرَةَ وَاَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضی الله عنه فَاِنْ وَافَقَ حَدِيْثُهُ الْقِيَاسَ عُمِلَ بِهٖ وَاِنْ خَالَفَهُ لَمْ يُتْرَكْ اِلاَّ لِضَرُوْرَةٍ وَانْسِدَادِ بَابِ الرَّأْيِ وَذٰلِكَ مِثْلُ حَدِيْثِ اَبِيْ هُرَيْرَةَ فِي الْمُصَرَّاةِ

ترجمه: او که راوی په عدالت حفظ او ضبط سره معروف وی نه په فقهي سره لکه ابو هریره رضی الله عنه او انس بن مالک رضی الله عنه پس که ددي راوي حدیث د قیاس موافق وی نو په هغي باندي

به عمل کولي شي او که د قياس مخالف وي نو ددي راوي حديث نه ترک کيږي مگر: ضرورت او رائي او د قياس د دروازې د بند يدو د وجې نه او دالکه د مصراة په سلسله کښ حديث د ابو هريرة دي

تشريح:....مصنف وئيلي دي چه که راوي عدالت حفظ او په ضبط کښ معروف او مشهور وي ليکن په فقه کښ مشهور نه وه لکه ابو هريره رضی اللہ عنہ او انس رضی اللہ عنہ نو که دا داشان راوي حديث د قياس موافق وي نو په دې حديث باندې عمل کولي شي او داخبره ظاهره ده چه کله په حديث باندې عمل کيږي نو په قياس باندې هم عمل کيږي او که ددې قسم راوي حديث د قياس مخالف شو نو ددې غير فقيه راوي حديث به د ضرورت په وجه ترک کيږي او په قياس باندې به عمل کيږي په عبارت کښ انسداد د باب الرايي د ضرورت عطف تفسير دې او مطلب دادې چه که د مخالفت د قياس باوجود د غير مفقهي په حديث باندې عمل اوشي نو د قياد دروازه من کل وجه بنديږي حالانکه د الله تعالى د باعتبرو يا اولى الابصار په ذريعه د قياس امر فرمائيلي دې او راوي غير فقيه دې او حديث بالعموم بالمعنى نقل کيږي نه باللفظ پس ددې خبرې قوي امکان دې چه ددې غير فقيه راوي دې حديث له په نقل کولو کښ غلطي کړې وي او ده د پيغمبر ﷺ په مراد نه وي پوهه شوې او کله چه داسې ده نو دهغه په قول باندې څنګه اعتماد کيدې شي او دهغه د قول په وجه قياس څنګه ترک کيدې شي بهرحال ددې ضرورت له مخه مونږ د غير فقيه حديث هغه وخت ترک کيږي کله چه په حديث باندې د عمل کولو سره مزکوره ضرورت فوت کيږي يعني د قياس دروازه بالکليه بنديږي ليکن که په حديث باندې د عمل نه کولو سره دا ضرورت نه فوت کيدلو يعني د قياس د درازه بالکليه نه بنديدله نو په هغه صورت کښ به په حديث باندې عمل کيږي او داحديث چه دکوم قياس مخالف دې هغه قياس به متروک کيږي مثلا د غير فقيه حديث صرف په هغه صورت کښ ترک کيږي کله چه هغه حديث د ټولو قياساتو مخالف وي او دلته د انسداد باب الراى نه دغه صورت مراد دې د غير فقهي حديث چه د ټولو قياساتو مخالف دې دهغې مثال هغه حديث د ابو هريره دې چه د مصراة په سلسله کښ وارد شوې دې الفاظ د حديث دادي **ان النبي ﷺ قال لا تصر والابل وانغم فمن ابتاعها بعد ذالك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها و صاعا من عمر** (**رواه مسلم ابو داود**) تصريه وائي دځناور په غولا نزه کښ پئي شوده جمع کول کوم خلق چه اخستل خرخول کوي هغه خپل مشتري ته دهوکې ورکولو لپاره او د ډيرو پيسو والا ځناور باور کولو لپاره داکوي چه بازار ته دبوتلونه يو دوه ورځې مخکښ ددې ځناور پئي نه رالوشي بلکه غولا نزې ته بند ور واچوي ددې لپاره چه مشتري کله چه د نمونې پيئ را اوباسي اوګوري نو هغه ځناور ډير پئي ورکړي او دې په ډير قيمت لړولو باندې مجبور شي ليکن دوه څلور ورځې پس هغه ځانور په خپل اصل حالت باندې راشي او په هغه مقدار کښ پئي نه ورکوي په کوم مقدار ئې چه مخکښ ورځ ورکړې وي اوس د حديث ترجمه داکيږي چه د الله رسول ﷺ دا فرمائيلي دي چه دا اوښ او بزو په سينو غالا نزو کښ پئي مه جمعه کوي چا چه د نصر يه نه بس

واخسته نو ددې دلښلو نه پس دې مشتري ته اختيار دې که خوښه ئې شي نو څناور دې دڅان سره اساتي او که خوښه ئې نه شي نو دهغه څناور دې واپس کړي او د راويستلې شوي پيو په بدله کښې د يو صاع قجورې ورکړي دا حديث من کل وجه د قياس مخالف دې ځکه په نقصاناتو او بيو عو کښې قياس دادې چه هغه په ذوات الامثال کښې په مثل سره مقوم وي او په ذوات القيمه کښې قيمت واجيبږي پس پئې د ذوات الامثال نه دی نو په مشتري باندې دهغې پئو ضمان کوم چه ده راويستلي وي استعمال کړې دی ددې مثل په پئو سره واجيبدل پکار دی او دلته په حديث کښې ددې دواړو نه يو هم واجب نه کړې شو بلکه د تمريو صاع واجب شوې دې کوم چه د بيان شوې بالکل مخالف دې او که څوک دا او وائي چه په حديث کښې يو صاع تمر د قيمت په طور باندې واجب شوې دې نو مونږ وايو چه د اويستلي شوي پيو د کموالي په صورت کښې تمر کم او واجيبدل پکار دی او ډير والي په صورت ډير واجيبدل پکار دی داسې نه دی کيدل پکار چه پئې کم وي يا ډير وي تمريو به صاع واجيبږي ځکه قيمت د تلف شوې په کميدو سره کم او ډير کيدو سر ډير يږي حالانکه په حديث کښې صرف يو صاع تمر واجب شوې دې پيئ کم وي يا ډير وي بهرحال دا حديث من کل وجه د قياس مخالف دې ا د قياس د مخالف کيدو د وجې نه په دې باندې عمل نه کيږي بلکه په دې داحديث متروک کيږي او کله چه دا خبرواحد متروک شو نو د تصريه د وجې نه د مشتري لپاره اخستې شوې څاروې واپس کول جائز نه دی ځکه بيع د سلامت د مبيعې تاقاضا کوي او د پيو د کموالي د وجې نه وصف د سلامتيا نه فوت کيږي ځکه پئې مبيعه نه ده بلکه د مبيعې ثمره ده او وصف د سلامتيا په ثمرې معدوم کيدو سره نه معدوم کيږي لهذا د ثمرې د کميدو د وجې نه وصف د سلامتيا په وجه په درجه اولې سره نه معدوم کيږي او کله چه د مبيع وصف د سلامتيا معدوم نه شو نو مشتري ته د مبيع واپس کولو او د بيع ختمولو هيڅ اختيار نه شته ځکه د مبيعې واپس کولو اختيار په هغه وخت کښې دی چه په مبيعه کښې عيب وي او وصف د سلامتيا معدوم وي داخود امام ابو حنيفه مذهب دې ليکن امام شافعي او امام مالک فرمائيلي دی چه تصريه عيب دې لهذا په ظاهر د حديث باندې عمل کولو سره ددې عيب د وجې مشتري ته خيار عيب حاصليږي يعنې که زړه ئې غواړي مبيع دې واپس کړي او په تاوان کښې د يو صاع تمر ورکړي او که زړه ئې غواړي نو مبيع دې دپوره ثمن په عوض کښې اوساتي مونږه چه د امام ابو حنيفه په حواله کوم مذهب بيان کړې دې يعنې د غير فقيه حديث که د قياس مخالف وي نو حديث متروک کيږي او په قياس باندې عمل کيږي دا مذهب د علماؤ احنافو نه د عيسوي ابن ابان دې او دا د متاخرينو نه قاضي امام ابو زيد اونورو ډير و خلقو اختيار کړې دې ليکن د علماؤ احنافو نه امام کرخي او دهغه متبعينو تقدم د حديث واحد على القياس لپاره فقه د راوي شرط نه ده لګولې بلکه هغوی وئيلي دی چه دهر عادل ضاطبه خبر په قياس باندې مقدم وي راوي فقيه وي که غير فقيه وي په دې شرط چه هغه خبر واحد د کتاب الله او سنت مشهور مخالف نه وي امام کرخي او دهغ متبعينو په عيسې ابن ابان باندې رد کولو سره فرمائيلي دی چه خبر واحد په

قیاس باندي مقدم کولو لپاره د فقیه راوي شرط لګول زمونږ مشرانو نه منقول نه دی دغه نه صرف دومره منقول دی چه خبر واحد په قیاس باندي مقدم وی د فقیه او غیر فقیه تفصیل منقول نشته داد عیسي ابن ابان خپله اضافه ده امام کرخي مزید درد کولو فرمائیلی دی چه علماؤ احنافو د او هریره ﷛ په خبر باندي عمل کړي دي ابو هریره ﷛ حدیث بیانولو سره وئیلی دی چه د الله رسول فرمائیلی دی چه روژه دار په ویره خوراک څکاک اوکړی نو دغه روژه نه فاسدیږی علماؤ احناف هم ددي قائل دی چه که حدیث نه وي نو ما به په دي مسئله کښ په قیاس باندي عمل کړي وو او د فساد صوم به قائل وي لیکن د حدیث ابو هریره ﷛ دوجي سره ما د قیاس ترک کړیدي او ګورئ چه پخپله امام صاحب د قیاس په مقابله کښ دد ابو هریره ﷛ په حدیث بادن عمل کړي دي او ابو هریره ﷛ په عهد د اصحابو کښ مفتي وو او دغه زماني مفتي به فقیه او مجتهد وو غرض داچه ابو هریره رضی الله عنه فقیه دي دغه به فقیه کیدو کښ هیڅ شبه نشته او پاتي شو په حدیث د مصراة باندي د علماؤ احنافو عمل رد کول نو داپه دي وجه نه دی چه ابو هریره رضی الله عن غیر فقهي دي او غیر فقي حدیث د قیاس په مقابله کښ متروک کوی بلک په دي وجه دی چه حدیث د مصراة د اجماع نه خاف دي ځکه اجماع په دي خبره منعقد دد چه دیو څیز فوت کولو سره مثل واجبیږی یا قیمت بهرحال حدیث د مصراة د مخالفت د اجماع د وجي نه متروک دی نه د فقه دراوی د معدوم کیدو د وجي

وَاِنْ كَانَ الرَّاوِىْ مَجْهُوْ لاً لاَ يُعْرَفُ اِلاَّ بِحَدِيْثٍ رَوَاهُ اَوْ بِحَدِيْثَيْنِ مِثْلُ وَابِصَةَ بِنْ مَعْبَدٍ وَسَلْمَةَ بْنِ الْمُحَبِّقِ فَاِنْ رَوٰى عَنْهُ السَّلَفُ وَشَهِدُوا بِصِحَتِهِ اَوْ سَكَتُوْا عَنِ الطَّعْنِ صَارَ حَدِيْثُهُ مِثْلَ حَدِيْثِ الْمَعْرُوْفِ وَاِنْ اُخْتُلِفَ فِيْهِ مَعَ نَقْلِ الثِّقَاتِ عَنْهُ فَكَذَالِكَ عِنْدَنَا وَاِنْ لَمْ يَظْهَرْ مِنَ السَّلَفِ اِلاَّ الرَّدُّ لَمْ يُقْبَلْ حَدِيْثُهُ وَصَارَ مُسْتَنْكَرًا وَاِنْ كَانَ لَمْ يَظْهَرْ حَدِيْثُهُ فِى السَّلَفِ وَلَمْ يُقَابَلْ بِرَدٍّ وَلاَ قَبُوْلٍ لَمْ يَجِبِ الْعَمَلُ بِهِ لٰكِنَّ الْعَمَلَ بِهِ جَائِزٌ لِاَنَّ الْعَدَالَةَ اَصْلٌ فِى ذَالِكَ الزَّمَانِ حَتّٰى اَنَّ رِوَايَةَ مِثْلِ هٰذَ الْمَجْهُوْلِ فِى زَمَانِنَا لاَ يَحِلُّ الْعَمَلُ بِهِ لِظُهُوْرِ الْفِسْقِ

ترجمه او که راوی مجهول وی نه پیژندل کیږی مګر په یو حدیث سره چه دد روایت کړي دي یا په دوو حدیثو نو سره لکه وابصه بن معبد او سلمه بن محبق پس که سلفو ددوی نه روایت کړي وی او ددوی د صحت شهادت ئي ورکړوی یا د طعن کولو نه ئي سکوت کړي وی نو ددوی حدیث د معروف حدیث په شان دي او که ددوی نه د ثقاتو دنقل کولو باوجود په دي کښ اختلاف وشو نو زمونږ په نیزد همدغه شان دد او که د سلفو نه صرف رد ظاهر شي نو

دهغوی حدیث نه مقبولیږی او هغه مستنکر کیږی او که ددوی حدیث په سلفو کښ ظاهر نه وی اونه څوک د رد لپاره مخې ته راغلي وی په نه قبلولو سره نو په هغې باندي عمل کول نه واجبیږی لیکن په هغې باندې عمل جائز دي ځکه په دغه زمانه کښ عدالت أصل دي حتی چه زمونږ په زمانه کښ ددې مجهول د روایت په مثل روایت باندې عمل کول حلال نه دی ځکه فسق ظاهر دي

تشریح...مصنف وئیلی دی چه که یو راوی صحابی په روایت د حدیث او عدالت کښ مجهول وی په دې طور چه هغه صرف په یو حدیث یا دوه حدیثونو سره پیژندل کیږی کوم چه ده روایت کړي دی لکه وابصهٔ بن معبد او سلمه بن محبق نو دهغې پنځه قسمونه دی او لنې قسم دادې چه دې مجهول راوی نه سلف یعنی هغې اصحابو حضراتو روایت کړې وی کوم چه په عدالت اوفقهې سره معروف دی او ددې حدیث د حجت شهادت ئې ورکړې وی او دویم قسم دادې چه کله ددې مجهول راوی روایت سلفو ته رسیدلې وی نو دوی په دې مجهول راوی کښ د طعن کولو نه سکوت کړې وی په دې دواړو اقسامو کښ ددې مجهول راوی حدیث په هغه درجه شمارلې کیږی په کومه درجه کښ چه دهغې راوی حدیث وی چه عدالت ضبط او فقهې سره معروف وی یعنی لکه څنګه چه د معروف راوی حدیث قبلیږی او هغه په قیاس باندې مقدم کیږی دغه شان دهغه مجهول راوی حدیث هم قبلیږی او هغه په قیاس باندې مقدم کیږی دریم قسم دادې چه د مجهول راوی په حدیث کښ سلفو (صحابه) اختلاف کړې وی په دې طور باندې چه بعضو هغه قبول کړې وی او بعضو هغه رد کړې وی په دې شرط چه ددې مجهول راوی نه روایت کونکی ثقه خلق وی نو د احناف په نزد د مجهول راوی دا حدیث هم د معروف راوی د حدیث په شان قبلیږی او هغه قیاس باندې مقدم کیږی لکه معقل بن سنان اشجعی یو مجهول راوی صحابی دې هغوی فرمائیلی دی چه د بردع بنت عاشق خاوند هلال بن مره مړشو حالانکه هغوی د نکاح په قت نه خو د خپلې ښځې د بردع مهر ذکر کړې دې او نه دهغې سره ددخول نوبت راغلو پس د بردع په باره کښ رسول الله ﷺ د مهر مثل فیصله اوکړی او وې وئیل چه ددې لپاره میراث هم شته او په دې باندې عدت هم واجبیږی د معقل بن سنان داحدیث عبد الله بن مسعود قبول کړو او حضرت علی قبول نه کړو ددې د اصورت پیش راغې چه د ابن مسعود رضي الله عنه نه سوال اوشو چه یوسړی دیوې زنانه سره منکاح اوکړه لیکن دهغې لپاره ئې مهر مقرر نه کړو او نه ئې دهغې سره دخول اوکړه تردې پورې چه هغه مړشو نو ددې زنانه لپاره څومره مهر دې اودا په میراث کښې حصه وی یانه اوپه هغې باندی عدت شته یانه ددی په جواب کښی ابن مسعود اووئیل چه ددې لپاره مهر مثل دی نه په هغې کښ کمې کیږی او نه زیاتې او په دې ښځه باندې عدت واجبیږی او ددې لپاره میراث هم شته پس معقل بن سنان الشجعی پا ځیدو اووې وئیل چه رسول الله ﷺ د بردعې بنت واشق په باره کښ بالکل همدغه فیصله کړې وه کومه چه تاو کړله په دې باندې ابن مسعود بر خوشاله شو ګویا ابن مسعود رضي الله عنه داحدیث قبول کړلو لیکن علی رضي الله عنه په دې حدیث باندې عمل اونه کړلو بلکه په قیاس باندې ئې عمل

اوکړو اووي بیل د زن نه لپاره میراث هم شته او په دې باندې عب هم واجبیږي لیکن دهغې لپاره مهرنه شته ځکه کله چه دخول نه کولو د وجې نه معقود علیه زن نه ظرف ته صحیح سالم واپس راغلونو هغه زنانه ددې په مقابله کښې د مهر مستحق نه شو د لکه چه مهر ني نه وی ذکر کړې نو د طلاق قبل الدخول په صورت کښې زنانه د مهر مستحقه نه وی

دامام شافعي د اصحابو تر مینځه د مختلف فیه کیدو د وجې نه د احدیث رد کوی او قیاس ته ترجیح ورکوی لیکن علماو احناف په دې حدیث باندې عمل کوی ځکه د معقل ن سنان نه دا حدیث ثقاتو روایت کړی دې لکه د قرن اول د روایانو نه ابن مسعود رضی الله عنه دې او د قرن ثانی د راویانو نه علقمه مسروق نافع بن جبیر او حسن دي او داټول ثقه راویان دی پس ددې ثقه راویانو د معقل بن سنان نه دا حدیث روایت کول او په دې باندې عمل کول د معقل عادل کیدو دلیل دې علاوه ددینه چه دا حدیث د قیاس موکید دې په دې طور چه مرګ لکه ځنګه چه مهر مسمی موکید کوی دغه شان مهر مثل هم موکد کوی لهذا د متوفی عنها زوجها لپاره مهر مثل واجبیږی اګر چه نه دهغې لپاره مهر بیان شوې دې او نه دهغې سره دخول موندل شوې دې څلورم قسم دادې چه که د مجهول راوی صحابی حدیث سلفو صحابو صرف رد کړې وی او هغې ني نه وی قبول کړې نو ددې مجهول راوی دا حدیث مردود او غیر مقبول دې او دې حدیث ته مستنکر وئیلې شی داسې حدیث که د قیاس مخالف وو نو په هغې باندې عمل کول جائز نه دی ځکه کوم حدیث چه د رسول الله ﷺ نه ثابت وی صحابه هغه نه رد کوی او نه په هغې باندې عمل ترک کوی پس د اصحابو رد کول او په هغې باندې عمل ترک کول ددې خبرې علامه ده چه دې حضراتو ددې حدیث راوی متهم ګرځولې دې په دې څلورم قسم کښې د موضوع حدیث په نسبت سره د کذب احتمال کم وی ددې مثال دادې چه فاطمه بنت قیس چه یوه راویه مجهوله ده دوی خبرو کړې دې چه په عهد رسالت کښې زما خاوند ما ته درې طلاقه راکړل لیکن رسول الله ﷺ نه ما لپاره نفقه مقرر کړه او نه سکنی پس ددې حدیث نه معلومیږی چه د مطلقه ثلثه لپاره نفقه او سکنی نه شته مګر کله چه عمر رضی الله عنه ته د فاطمې ددې حدیث خبر اورسیدو نو هغه او فرمائیلې چه مونږ دیو داسې زنانه په وینا سره چه دهغې په باره کښې دا معلومه نه ده چه رشتینې ده که دروغژنه ده دې ته به یا یادوی یا به تر هیر شوې وی دخپل دالله کتاب او دخپل نبی سنت نه پریږدو

د کتاب نه مراد د الله قول **ولا تخرجو هن من بیوتهن** دې او د سنت نه مراد دادې چه عمر اوویل چه ما د نبی علیه السلام نه اوریدلې دی چه د مطلقه ثلثه دپاره نفقه هم شته او سکنی هم شته ګه دې غرض داچه عمر رضی الله عنه د فاطمې دا حدیث د اصحابو په موجودګۍ کښې رد کړو او هیڅ صحابی به عمر رضی الله عنه باندې انکار او نه کړو لهذا ادا خبره ثابته شوه چه د فاطمه بنت قیس حدیث د اصحابو په نزد مستنکر او منکر وو او کله چه د فاطمې حدیث سلفو اصحابو ... کړو او په هغې باندې عمل کول روا نه کړل نو دروستو خلقو ته د چا د پاره په دې باندې عمل کول څنګه جائز کیږی هاں ددې څلورم قسم حدیث که دی قیاس موافق وی نو په هغې باندې عمل کول جائز وی مګر د جواز د عمل د قیاس د وجې دې نه د حدیث د وجې نه

حدیث خو صرف د دې قیاس لپاره موکد دې پېنځم قسم دادې چه که د راوی مجهول حدیث په سلفو اصحابو کښې ظاهر شوې نه وی او نه هغه چا قبول کړې وی او نه ئې رد کړې وی نو په دې باندې عمل لا نه واجبیږی البته په دې حدیث باندې عمل کول جائز وی په دې شرط چه هغه حدیث دی قیاس مخالف نه وی بلکه د قیاس موافق وی ځکه په دغه زمانه کښې یعنی په عهد د اصحابو کښې عدال اصل دې ځکه نبی علیه السلام فرمائیلی دی **خیر القرون قرنی ثم الذینیلونهم**......**الخ**. پس که د دغه زمانې دیو راوی حال معلوم نه وی نو هغه به عادل ګڼل کیږی او د هغه په حدیث باندې به عمل کول جائز وی او که زمونږ په زمانه کښې د هغه شان مجهول راوی وه نو د هغه په حدیث باندې عمل کول قطعا نه جائز کیږی ځکه زمونږ په زمانه کښې فسق غالب او ظاهر دې لهذا د ا سړی فسق شمار کیږی او د فاسق کیدو د وجې نه د د په حدیث باندې عمل کول نه جائز کیږی دلته یو اعتراض کیدې شی چه په دې پنځم قسم کښې کله چه حکم د قیاس نه ثابت دې نو د احکم حدیث طرف ته ولې منسوب کیږی د دې جواب دادې چه دا صرف په دې وجه شوې دې دې لپاره چه د مذهب حدیث د وجې د حکم انکار اونه کړې شی لکه چه صرف په دې وجه شیودې دې د قیاس نه ثابتیدو په صورت کښې د حکم انکار کوی

فَصَارَ الْمُتَوَاتِرُ يُوْجِبُ عِلْمَ الْيَقِيْنِ وَالْمَشْهُوْرُ عِلْمَ الطَّمَانِيَةِ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ غَالِبَ الرَّاْئِ وَ الْمُسْتَنْكَرُ مِنْهُ يُفِيْدُ الظَّنَّ وَاِنَّ الظَّنَّ لَايُغْنِيْ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا وَالْمُسْتَتَرُ مِنْهُ فِي حَيِّزِ الْجَوَازِ لِلْعَمَلِ بِهٖ دُوْنَ الْوُجُوْبِ

ترجمه: پس خبر متواتر علم یقین واجبوی او خبر مشهور علم طمانیه او خبر واحد غالب رائې. او په خبر واحد کښې مستنکر مفید د وهم دې او ظن وهم د حق نه د هیڅ شی فائدې نه ورکوی او د خبر واحد نه مستتر په هغې باندې د عمل لپاره د جواز په حیز کښې دې نه د وجوب په حیز کښې

تشریح.... په دې عبارت کښې مصنف د مسند جمله اقسام د خلاصې په طور باندې ذکر کړی دی لکه چه وئیلی ئې دی چه خبر متواتر د علم الیقین فائده ورکوی علم الیقین هغه ته وائی چه په هغې کښې د جانب مخالف احتمال بالکل نه وی د دې په مقابله کښې حدیث موضوع راځی ځکه د حدیث موضوع نه د حجت کیدو احتمال بالکیه منقطع وی یعنی حدیث موضع په هیڅ صورت کښې هم حجت نه وی او حدیث متواتر بهر صورت حجت وی او خبر مشهور د علم طمانیه فائده ورکوی علم طمانیه هغه علم دې چه په زړه کښې حاصل شی مګر په هغې کښې څه کمزوري احتمال د جانب مخالف هم وی د دې په مقابله کښې حدیث مستنکر راځی او خبر واحد غالب رائې یعنی د ظن فائده ورکوی ظن هغه ته وائی چه به هغه کښې د ثبوت جانب راجح او د عدم حجت جانب مرجوح وی د علم طمانیه او ظن ترمینځه فرق دادې چه په علم طمانیه کښې د عدم ثبوت جهت مرجوح وی او په ظن کښې د عدم جهت مرجوح خو وی

لیکن په دغه درجه کښ نه وي په دې وجه علم طمانینه د ظن په مقابله کښ اقوی دي د خبر واحد په مقابله کښ دهغي مجهول راوی حدیث کیږی چه دهغه حدیث سلفو رد کړي وی او نه ئې وی قبول کړي او دخبر واحد نه حدیث مستنکر مفید دوهم کیږی او وهم د هیڅ څیز فائده نه ورکوی لهذا په دي باندي عمل کول هم نه جائز کیږی وهم دي ته وائی چه په هغي کښي عدم ثبوت راجح وی او دخبر واحد نه حدیث مستتر هغه دی چه سلفو نه قبول کړي وی او نه ئې رد کړي وی په هغې باندې عمل کول خو جائز وی لیکن واجب نوی ځکه خبر مستتر داسي علم فائده ورکوی چه په هغي کښي ثبوت او عدم ثبوت دواړه جحتونه برابر وی په دې دواړو جهتونو اعتبار کولو سره په هغي باندې عمل کول او نه کول دواړه برابر دی او هم جواز دي

وَيَسْقُطُ الْعَمَلُ بِالْحَدِيْثِ اِذَا ظَهَرَ مُخَالَفَتُهُ قَوْلاً اَوْ عَمَلاً مِنَ الرَّاوِیْ بَعْدَ الرِّوَايَةِ اَوْ مِنْ غَيْرِهِ مِنْ اَئِمَّةِ الصَّحَابَةِ وَالْحَدِيْثُ ظَاهِرٌ لاَ يَحْتَمِلُ الْخَفَاءَ عَلَيْهِمْ وَيَحْتَمِلُ عَلَى الْاِنْتِسَاخِ

ترجمه: او په حدیث باندي عمل ساقطیږی په دي شرط چه دروایت کولو نه په دې د راوی له خوا یا ائمو د حدیث نه دکوم بل چاله خوا د هغي مخالفت قولا یا عملا ظاهر شي او حدیث داسي ظاهر وی چه په هغه کښ د خفاء احتمال نه وی پاتي او دغه حدیث په منسوخ کیدو باندي محمولیږي

تشریح:... مصنف فرمائیلي دی چه که یو راوی صحابی دیو حدیث روایت وکړو او بیاقولا دهغه حدیث مخالفت اوکړی په دي طور چه دخپل روایت شوي حدیث خلاف فتوی ورکړی یا عملا مخالفت اوکړی په دي طور چه دخپل روایت شوي حدیث خلاف عمل اوکړی او د راوی د طرف نه د مخالفت د یقین په درجه کښ وی نو په دې حدیث باندي بالا تفاق عمل کول ساقطیږی ځکه د راوی مخالفت دیو څو وجوهو نه کیدي شی یا خو په دې وجه سره چه هغه حدیث موضوع وی یا په دې وجه چه هغه حدیث منسوخ وی یا په دې وجه چه راوی حدیث حقیر اوګڼړی او دهغه څه ډیره پر واه نه کوی یا په دې وجه سره چه په راوی د حدیث باندي د غفلت او نسیان غلبه وی او په دې څلور صورتو نو کښ حدیث د درجې د اعتبار نه ساقطیږی په اولنی دوه صورتونو کښ خو ظاهره ده ځکه په حدیث موضوع او منسوخ دواړو باندې عمل کول جائز نه دی او دورستونو دوه صورتونو نه پس یو کښ عدالت ساقطیږی او په یو کښ ضبط او حفظ ساقطیږی حالانکه په راوی کښ ددې شرطونو موندل ضروری دی خو کله چه په راوی کښ د روایت حدیث شرطونه اونه موندل شو نو دهغه په حدیث باندې عمل کول هم ضروری کیږی نه مونږ د یقین په درجه کښ مخالفت په دې وجه ضروری اوګرځولو چه که د راوی د طرفه د حدیث مخالفت یقینی نه وی نو په دې حدیث باندي عمل کول نه ساقطیږی مثلا یو حدیث د څو معانیو احتمال لری او راوی د هغې نه یوه معنی اختیار کړی نو ددې مخالفت د وجې نه به دا حدیث ساقط الاعتبار نه وی مصنف وئیلی دی چه د راوی د طرفه د خپل روایت شوي حدیث مخالفت د روایت کولو نه پس وی ځکه که د روایت کولو نه مخکښ مخالفت اوکړو یا دمخالفت تاریخ معلوم نه شی چه هغه د روایت

کولو نه مخکښ دي که روسته نو د مخالفت مضر نه دی او هغه حدیث ساقط الاعتبار نه وی ځکه که د روایت کولو نه مخکښ راوی مخالفت کړي وی نو دا وئیلي شی چه دروایت کولو نه مخکښ د راوی مذهب د حدیث خلاف وو لیکن بیا د حدیث په وجه ئي خپل مذهب ترک کړي دي او کله چه تاریخ معلوم نه شی نو مونږ وایو چه حدیث په اصل کښ په یقین سره حجت دي لیکن ددي حدیث ساقط کیدو کښي شک شو او قاعده داده الیقین لا یزول الشک لهذا په اصل یعني په حدیث عمل کول واجب دی او مخالفت د حدیث د روایت نه په مخکښ حالت باندي محمولیږی

مصنف وئیلی دی چه د حدیث واجب العمل کیدو لپاره چرته چه دا ضروری ده چه راوی د حدیث ددي حدیث قولا یا عملا مخالفت نه وی کړي هلته داهم ضروری وه چه د اصحابو دانمونه چاددي حدیث مخالفت نه وی کړي لکه که دائمه الصحابه نه چاددي حدیث مخالفت اوکړو او حدیث بالکل ظاهر وي چه اصحابو باندي ددي د مخفی کیدو احتمال نه وی نو په دي حدیث باندي عمل ساقطیږی او که داسي نه وی نو په هغه باندي عمل نه ساقطیږی مثلا په مونځ کښ د قهقهي کولو سره د اودس واجبیدل د حدیث نه ثابت دی بعض اصحابو ددي مخالفت کړي دي لکه ددي قائل نه دی نو ددوی دا مخالفت مضر نه دي او د دوی د مخالفت باوجود په دي حدیث باندي عمل کیږی ځکه په مونځ کښ قهقه یو نادر څیز دي ډیره ممکنه ده چه ددي مخالفت کونکو اصحابو باندي د امر حدیث مخفی پاتي شوي وی بهرحال که د حدیث د راوی د طرف نه د حدیث مخالفت قولا یا عملا ظاهر شو یا ده ائمةالاصحابو نه د چاله خوا مخالفت ظاهر شو او حدیث بالکل ظاهر وی په هغه کښي د مخفی کیدو احتمال نه وی نو په دي حدیث باندي عمل ساقطیږی او دا حدیث په منسوخ کیدو باندي محمولیږی ددي مثال دادي چه په مسلم کښ د عباده بن صامت حدیث دي رسول الله ﷺ وفرمائیل البکر بالبکر جلد مائة و تغریب عام یعنی د غیر محصن زانی او زانیه سزا یو سل کوړي او یو کال لپاره جلا وطن کول دی امام شافعی ددي حدیث نه استدلال کول وسره جلا وطن کول دحد جزء ګڼړلي دي لیکن احنافو وئیلی دی چه دیو کال لپاره جلا طن کول ائمه اصحابو مخالفت کړي دي حالانکه حدیث په ټول اصحابو باندي عیان وو پس معلومه شوه چه دا حدیث منسوخ دي په دي باندي عمل نه کیږی ګنی دکبارو اصحابو په باره کښ داځنګه تصور کیدي شی چه هغوی د رسول الله ﷺ مخالفت کړي دي لکه مروی دی چه مروی ده چه دحضرت عمر رضی الله عنه یو سړی جال طن کړو پس مرتد شو او د آل روم سره ملاو شو نو حضرت عمر قسم اوخوړ چه اوس به هیڅ کله څوک نه جلا وطن کوم

وَاخْتُلِفَ فِيْمَا اِذَا اَنْكَرَهُ الْمَرْوِيُّ عَنْهُ قَالَ بَعْضُهُمْ يَسْقُطُ الْعَمَلُ وَهُوَ الْاَشْبَهُ وَقَدْ قِيْلَ اِنَّ هٰذَا قَوْلُ اَبِيْ يُوْسَفَ خِلاَفًا لِمُحَمَّدٍ وَهُوَ فَرْعُ اِخْتِلاَفِهِمَا فِى الشَّاهِدَيْنِ شَهِدَا عَلَى الْقَاضِي بِقَضِيَّةٍ وَهُوَ لاَ يَذْكُرُهَا قَالَ اَبُوْ يُوْسَفَ لاَ تُقْبَلُ وَ قَالَ مُحَمَّدٌ تُقْبَلُ

ترجمه: او به دې کښې اختلاف شوی دی چه کله مروی عنه شیخ د حدیث انکار اوکړی بعض وئیلی دی چه په دې باندې عمل ساقطیږی او دا دحق ډیر مشابه دې او وئیل شوی دی حدیث ابو یوسف قول دې امام محمد ددې مخالف دې او داختلاف فرع ده د دوی دواړو داختلاف داسې شاهدانو په باره کښې کوم چه د قاضی په مخکښې په یوه قضیه کښې گواهی ورکړی او قاضی هغه قضیه یاده نه وی ساتلې نو ابو یوسف وئیلی دی چه ددې دواړو شهادت نه قبلیږی او امام محمد وئیلی دی چه قبلیږي

تشریح: د حسامی مصنف وئیلی دی چه که یو سړی کوم حدیث روایت اوکړی او مروی عنه یعنی دهغه شیخ انکار اوکړی نو ددې دوه صورته دی یو خو دا چه د انکار جاحد کړې وی مثلا دائې وئیلی دی چه تا په ما باندې دروغ وئیلی دی او دائې وئیلی وی چه ما ستا په مخکښې داحدیث هیڅ کله نه دی روایت کړې پس په دې صورت کښې په دې حدیث باندې بالاتفاق عمل ساقطیږی ځکه ددې حدیث په باره کښې لا علی التعین استاذ او شاګرد دواړونه یو ضرورت کاذب دې او کذب په دې حدیث کښې عیب پیدا کوی لهذا په دې حدیث باندې عمل ساقطیږی لیکن ددې حدیث نه علاوه په نورو احادیثو کښې دا عیب موثر کیږی نه لکه دې حدیث نه علاوه ددې دواړو له خوا دنورو ټول احادیثو روایت قبلیږی او د انکار دویم صورت انکار متقف دې په دې طور چه شیخ او وائی چه ماته خو یادنه دی چه ما داحدیث ستا په مخکښې روایت کړې دې یاداسې او وائی چه زه خو داحدیث نه پیژنم پس ددې انکار په صورت کښې د علماؤ اختلاف دې لکه بعضی علماؤ مثلا ابو لاحسن کرخی د احناف علماؤ یو جماعت او امام احمد دخپل یو روایت په اعتبار سره فرمائیلی دی چې په دې حدیث باندې عمل ساقطیږی او په قول د حسامی دمصنف دا قول د حق ډیر مشابه دې ځکه خبر په هغه وخت حجت وی کله چه رسول الله ﷺ پورې ددې اتصال ثابت شی او د راوی په انکار کولو سره ددې اتصال منقطع کیږی لهذا د شیخ مروی عنه انکار کولو سره ددې اتصال منقطع شو او د منقطع کیدود وجې نه هغه نا قابل استدلال اساقط العمل شو بعض خلقو وئیلی دی چه په مذکوره حدیث باندې دعمل ساقطیدل د امام ابو یوسف مذهب دی او امام محمد فرمائی چه په دی حدیث باندې عمل نه ساقطیږی ځکه د امام محمد په نزد د شیخ مروی عنه په دې حدیث کښې توقف کوم چه ده روایت کړې دې جرح نه ده او په دې حدیث باندې عمل نه ساقطیږی د امام شافعی او امام مالک رحمهم الله دا مذهب دې د حسامی مصنف وئیلی دی چه د امام ابو یوسف او امام محمد په دې مسئله کښې اختلاف دبلې مسئلې دا ختلاف فرع ده بله مسئله داده چه یو سړې مثلا واصف په قاضی باندې دعوی اوکړی چه تا زما د پاره زما په خصم مد مقابل باندې دومره مال فیصله کړیده قاضی اووئیل چه ماته نه دی یاد چه ما ستا د پاره داشان فیصله کړې ده پس واصف په قاضی باندې ددې خبرې بینه قائمه کړی چه تا دده لپاره ددومره مال فیصله کړی ده حتی چه دوه ګواهانو ګواهی ورکړی چه قاضی دافیصله کړې ده نو په دې مسئله کښې د امام ابو یوسف او امام محمد ترمینځ اختلاف دې لکه د امام ابو یوسف په نزد د قاضی د انکار کولو د وجې نه

شاهدانو شهادت نه قبلیږی پس دا شان په باب د حدیث کښې د شیخ مروی عنه د انکار کلو د وجې نه د راوی دا حدیث نه قبلیږی او امام محمد فرمائلی دی چه د قاضی د طرفه د چونکه د نسیان احتمال دې په دې وجه د شهاد ینو شهادت قبلیږی. دغه شان په باب د حدیث کښې د شیخ مروی عنه نه خوا د نسیان د احتمال کیدو د وجې نه د راوی دا حدیث مقبول دې ددې مثال هغه حدیث دې چه هغه داسې روایت شوې دې ربیعه عن سهل ابی صالح عن ابی هریره ﷺ ان النبی ﷺ قضی بشاهد ویمین یعنی د الله رسول الله ﷺ په یو ګواه او په قسم باندې فیصله اوکړه سهل چه د ربیعه شیخ دې هغه ته اوونیل شو ستا نه ربیعه داحدیث روایت کړې دې لیکن سهل اوویل چه ما ته خو یاد نه دی ددې واقعه نه پس سهل داسې ونیلې وو حدثنی ربعه عنی یعنی زما په مخکښې ربیعه داحدیث زمانه روایت کولو سره بیان کړو یعنی ربیعه داحدیث زمانه بیان کړې دې ګویا په دې حدیث کښې زه د ربیعه تلمیذ شوم او ددې حدیث شیخ او مروی عنه هم زه یاد شوې یم پس د شیخ د مروی عنه د انکار باوجود امام شافعی په دې حدیث باندې عمل کړیدې لین امام ابو حنیفه او امام ابو یوسف وغیره په دې حدیث باندې عمل نه دې کړې دغه شان یو بل حدیث داسې مروې دې **سلیمان بن موسی عن الزهری عن عروه عن عائشه رضی الله عنهما ان النبی ﷺ قال ایما مرئة نکحت بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل باطل باطل** ددې حدیث په باره کښې ابن جریج ﷫ د زهری نه سوال اوکړو نو زهری دا حدیث اونه پیژندلو او دائې اوونیل چه زه ئې نه پیژنم پس امام ابو حنیفه او امام ابو یوسف د شیخ دانکار له وجه نه په دی حدیث عمل ندی کړی لیکن امام محمد او امام شافعی په دې حدیث باندې عمل کړې دې.

وَالطَّعْنُ الْمُبهَمُ لاَ يُوْجِبُ جَرْحًا فِى الرَّاوِىْ كَمَا يُوْجِبُهُ فِى الشَّاهِدِ وَلاَ يَمْنَعُ الْعَمَلُ بِهِ اِلاَّ اِذَا وَقَعَ مُفَسَّرًا بِمَا هُوَ جَرْحٌ مُتَفَقٌ عَلَيْهِ مِمَّنْ اِشْتَهَرَ بِالنَّصِيْحَةِ وَالْاِتْقَانِ دُوْنَ التَّعَصُّبِ وَالْعَدَاوَةِ مِنْ اَئِمَةِ الْحَدِيْثِ

ترجمه: او مبهم طعن په راوی کښې جرح نه ثابتوی لکه چه په شاهد کښې جرح نه ثابتوی او په دې حدیث باندې عمل نه منع کوی مګر کله چه طعن په هغه څیز سره مفسر شی چه هغه متفق علیه جرح ده او هغه طعن کونکې دهغه خلقو نه وی چه په نصیحت او اتقان سره مشهور وی نه په تعصب سره یعنی هغه د ائمه وو د حدیث نه وي

تشریح: طعن مبهم دادې چه د ائمه دحدیثونه یو سړی دکوم حدیث په باره کښې اووائی داحدیث مجروح دې یا منکر دې یا مطعون دې یا اووائی لیس بشی داهیڅ شی نه دې یا داسې اووائی لا یسمع روایته دده روایت نه شی اوریدلې یا غیر ثابت اووایئ بهرحال په دې تولو الفاظو سره طعن مبهم ثابتیږی پس که دائمه حدیث نه چا په یو حدیث کښې طعن مبهم اوکړو نو ددې طعن مبهم د وجې نه په راوی کښې جرح نه ثابتیږی د طعن مبهم د وجې نه په ګواه کښې جرح نه ثابتیږی ددې دلیل دادې چه د ظاهر اسلام په اعتبار سره د هر مؤمن لپاره

عدالت ثابت دي لهذا د طعن مبهم د وجې نه عالت ظاهره نه ترک کیږی او ګوری چه په شهادت کښ د رعآیت حدیث په نسبت زیاته تنګی ده په دې طور چه په شهادت کښ ذکوریت حریت او عدد شرط دي او په روایت د حدیث کښ ددې نه هیڅ هم شرط نه دی لکه لکه څنګه چه مذکر ازد او دوه سړی په حدیث روایت کولی شی دغه شان مونث غلام او یو سړي هم روایت کولې شی لیکن ددې باوجود طعن مبهم په شهادت کښ جرح نه ثابتوی پس روایت د حدیث په کوم کښ چه دومره تنګی هم نشته په هغې کښ طعن مبهم په درجه اولې جرح نه ثابتوی حاصل دا چه طعن مبهم په راوی کښ جرح نه ثابتوی او کله چه طعن مبهم په راوی کښ جرح نه ثابتوی نو طعن مبهم په دې حدیث باندې عمل کولو نه مانع کیږی خوکه د طعن مبهم داسې څیز سره تفسیر اوشو چه هغه بالا تفاق جرح ده او طعن کونکې داسې سړی دې چه په نصیحت او اتقان سره مشهور دې یعنی دخلقو په خیر خواهی او د کارونو په صحیح کولو کښ ئې شهرت موندلې دې په تعصب او عداوت سره مشهور نه وې مراد دادې چه طعن کونکې دا حدیثو دآئمه وو نه وی او د دې طعن تفسیر په داسې څیز سره شوې وی چه بالا تفاق جرح وی نو ددې طعن په وجه په راوی کښ جرح ثابتیږی او هغه راوی مجروح کیږی مثلا طاعن اووئیل چه دې راوی زنا کړیه یا ئې شراب څکلی دی یا دامجنون دې یا ضابط نه دې یا مسلمان نه دې ی عادل نه دې پس د طعن مفسر باجرح په وجه داحدیث مجروح او ناقابل عمل کیږی او که په داسې څیز سره تفسیر اوشو چه هغه بالاتفاق جرح نوی بلکه د بعضو په نزد جرح وی لکه طاعن اووئیل چه دې راوی اس ته پونه ده لګوله یا دروایت کولو عادی نه وو یائې مسائل د فقهې په کثرت سره بیانول نو دا امور د بعض متعصبینو په نزد خو جرح کیږی لیکن د محققینو په نزد دا جرح نه ده او ددې جرح د وجې نه حدیث ناقابل عمل نه جوړیږی.

د معارضه بیان

فَصْلٌ فِي الْمُعَارِضَةِ

ترجمه: دا فصل په بیان د معارضه کښ دې

وَهٰذِهِ الْحُجَجُ الَّتِي سَبَقَ وُجُوْهُهَا مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ لَا تَتَعَارَضُ فِي اَنْفُسِهَا وَضْعًا وَلَا تَتَنَاقَضُ لِاَنَّ ذَالِكَ مِنْ اَمَارَاتِ الْعُجْزِ تَعَالَى اللهُ عَنْ ذٰلِكَ وَاِنَّمَا يَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَهَا لِجَهْلِنَا بِالنَّاسِخِ وَالْمَنْسُوْخِ

ترجمه: او دا جهتونه چه دهغې بیان مخکښ تیر شوی دې یعنی بعض کتاب او بعض سنت دهغوی په ذات کښ حقیقة هیڅ تعارض نه وی او نه څه تناقص وی څکه دا د عاجز کیدلو علامات دی او الله تعالی دې نه اوچت دې بلکه ددې په مینځ کښ تعارض واقع کیږی زمونږ

ناسخ او منسوخ علم نه لرلو په وج سره
شریح... معارضه په لغت کښ هغه ممانعت او تکرار ته وائی چه هغه د مقابلې په طور وی یا په قول د نامی دمصنف شارح حسامی، معارضه هغه مقابلې ته وائی چه هغه دممانعت په طور وی وئیلې شی عرض لی کذا ای استقبلنی فمنعنی مما قصد ته یعنی هغه زما مقبل شو او زه ئې د مقصود نه منع کړم ددې نه مشتق کولو سره موانعو عارض ته وئیلې شی ځکه وریځ د نمر شعاع او دهغه حرارت زمکې سره د متصل کیدو نه بندوی الله فرمائیلی دی **فلما راوه عارضا مستقبل او دیتهم قالو هذا عارض ممطرنا** د اصولینو په اصطلاح کښ معارضه وئیلې شی دوه برابر درجو واله حجتونه په دې طور باندې مقابل کیدل چه دهغه دواړو جمع کیدل ممکن نه وی د معارضې په تعریف کښ متساوین یعنی ددوه حجتونو د برابر یدو قید لرولو سره دهغې نه ئې احتراز کړې دې چرته چه دواړه حجتونه برابر نه وی ځکه د قوی او ضعیف په مینځ کښ تدافع او مقابله نه وی بلکه قوی ته په ضعیف باندې ترجیح ورکولې شی پس خبر متواتر د خبر مشهور او خبر مشهور د خبر واحد معارض او مقابل کیږی نه او عدم امکان د جمع قید لرولو سره ئې د امکان جمع نه احتراز کړې دې یعنی که دد واړو حجتونو په کومه درجه کښ جمع کیدل ممکن شو نو دهغوی ترمینځه به معارضه نه وی ځکه تدافع یعنی یو بل منعه کول د معارضې رکن دې پس د امکان جمع نه چونکه د رکن یعنی تدافع فوت کیږی په دې وجه امکان جمع په صورت کښ معارضه نه وی د معارضې لپاره د محل او د وخت متحد کیدل شرط دی یعنی که په محل او وخت کښ اتحاد وی او حکم مثلا تحلیل او تحریم یا اثبات او نفی متضاد وی معارضه متحق کیږی ځکه په محل واحد کښ د ضدینو ثبوت محال کیږی مثلا دیو سړی دیو ئې زنانه سره نکاح حلاله هم وی او حرام هم وی دا نا ممکن ده ځان په دوه محلونو کښ د ضدینو ثبوت کیدی شی مثلا یو محل یعنی په اجنبی کښ حلت ثابت شی او په بل محل مثلا محرم کښ حرمت ثابت شی دغه شان اتحاد د وخت شرط دې ځکه په محل واحد کښ په دوه وقتونو کښ ضدین جمع کیدې شی مثلا حیات او مرګ په سړی واحد کښ په دوه وقتونو کښ جمع کیږی دغه شان شراب په یو وخت کښ حلال وو په بل وخت کښ حرام او دغه شان محکوم به دچاچه حکم لرول شوې وی او محکوم علیه په چا باندې چه حکم لرول شوې وی اتحاد هم ضروری دې
بلکه په دې اآته څیزونو کښ اتحاد ضروری دې کوم چه د مرقاة مصنف په دوه شعر ونون کښ بیان کړې دیې

در تناقض هشت وحدت شرط دان　　وحدت موضوع و محمول و مکان
وحدت شرط و اضافت جز و کل　　قوت و فعل است در اخر زمان

مصنف وئیلی دی چه هغه حجتونه چه دهغې ذکر اوشو یعنی د کتاب الله هغه حصه کومه چه د احکامو بنیاد دې یعنی پنځه سوه آیات او سنت رسول هغه حصه کومه چه د احکامو بنیاد دې یعنی درې زره احادیث ددې په ذات کښ حقیقه هیڅ تعارض او تناقوض نشته ځکه د کتاب او سنت په ذات کښ تعارض او تناقص موندل د عجز علامه ده په دې طور چه کوم

سړی نه کوه ځیز باندي متناقض دلیل پیش کړو یائي حکم دداسي دلیل نه ثابت کړو د دهغي معارض بل دلیل دي نو دادي خبر علامه ده چه داسړی د غیر متناقض دلیل دراوړلو نه عاجز دي او معارضي کښې د سالم دلیل دراوړلو نه قاصر دي او ددي ځیز نه عجز په دې خبره مبنی دي چه دا سړی د اشیاء د حقائقو نه جاهل دي حالانکه الله تعالی د جهل او دعجز نه مبرا او منزه دي په دی باندي دا اعتراض کیږی چه ستا د تقدیر نه خو دا معلومیږی چه د کتاب او سنت کښې د تعارض او تناقض نه متحقق کیدل ضروری دی حالانکه مونږه کوږو چه په ډیرو ایاتونو او احادیثو کښې تعارض دي ددي جواب ورکولو سره مصنف فرمائیلي دی چه په کتاب او سنت کښې بذاته خود هیڅ تعارض نشته تعارض صرف په دي وجه دي چه مونږ د ناسخ او منسوخ نه لا علم یو که مونږ ته د ناسخ او منسوخ علم اوشی نو په ایات او احادیثو کښې هیڅ تعارض به محسوس نشی ځکه داسي کیږی چه الله تعالی په خپل کتاب کښې په یوه موقعه باندي یو حکم ورکړلو په بله موقعه باندي په دي کښې رخصت ورکړلو نو اولني حکم منسوخ وی او بل حکم ناسخ وی لیکن مونږ ته د تاریخ نه معلومیدو په وجه سره د ناسخ او منسوخ علم نشته په دي وجه فهمو چه په دي کښې تعارض دي حالانکه اصلا په دې کښې هیڅ تعارض نشته

د معارضه حکم ، د دوه آیتونو په مینځ کښې د تعارض په صورت کښې به سنت طرفته او د دوه سنتو په مینځ کښې د تعارض په صورت کښې به قیاس طرف ته رجوع کولې شي

وَحُكْمُ الْمُعَارَضَةِ بَيْنَ الْاٰيَتَيْنِ اَلْمَصِيْرُ اِلَى السُّنَّةِ وَبَيْنَ السُّنَّتَيْنِ اَلْمَصِيْرُ اِلَى الْقِيَاسِ وَ اَقْوَالِ الصَّحَابَةِ عَلَى التَّرْتِيْبِ فِي الْحُجَجِ اِنْ اَمْكَنَ لِاَنَّ التَّعَارُضَ لَمَّاثَبَتَ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ تَسَاقَطَا لِانْدِفَاعِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا بِالْاُخْرٰى فَيَجِبُ الْمَصِيْرُ اِلٰى مَا بَعْدَ هُمَا مِنَ الْحُجَةِ وَعِنْدَ تَعَذُّرِ الْمَصِيْرِ اِلَيْهِ يَجِبُ تَقْرِيْرُ الْاُصُوْلِ كَمَا فِي سُوْرِ الْحِمَارِ لَمَّاتَعَارَضَتِ الدَّلَائِلُ وَلَمْ يَصْلَحِ الْقِيَاسُ شَاهِدًا لِاَنَّهُ لَا يَصْلَحُ لِنَصْبِ الْحُكْمِ اِبْتِدَاءً قِيْلَ اِنَّ الْمَاءَ عُرِفَ طَاهِراً فِي الْاَصْلِ فَلَا يَتَنَجِسُ بِالتَّعَارُضِ وَلَمْ يَزَلْ بِهِ الْحَدَثُ فَوَجَبَ ضَمُّ التَّيَمُمِ اِلَيْهِ وَسُمِّيَ مَشْكُوْ كًا

ترجمه: او ددووه ایاتونو ترمینځه د معارضي حکم سنت طرف ته رجوع کول دی او ددوو سنتونو ترمینځه د معارضي حکم قیاس او اقوال اصحابو طرف ته رجوع کول دی په هغه ترتیب باند په حجتونو کښې ثابت دي که ممکن وی ځکه تعارض کله چه ددوو حجتونو ترمینځه ثابت شو نو دواړه حجتونه ساقطیږی ځه ددي دواړونه هر یو د بل حجت په وجه رفع

کیږی پس ددې دواړونه ما بعد بل حجت طرف ته رجوع کول واجبیږی او هغې طرف ته د رجوع د تعذر په وخت اصل ثابتول واجبیږی لکه په سور حمار کښې کله دلائل متعارض شو او قیاس د شهادة جوریدو صلاحیت نه لری ځکه قیاس ابتداء د تقرر د حکم صلاحیت نه لری نو اوویل شو چه هغه اوبه چه د سور حمار دې په اصل کښې پاکې دی لهذا د تعارض د وجې نه ناپاکې کیږی نه او د هغې د وجې نه حدث نه زائل کیږی لهذا دې سره د تیمم جمع کول واجبیږی او سور حمار نوم مشکوک پاتې کیږی

تشریح...مصنف د معارضې حکم مخکښې بیان کړې دې او رکن او شرطې روسته ذکر کړی دی حالانکه مناسب دا وو چه مخکښې نې رکن بیان کړې پائې شرط او بیانې دهغې حکم بیان کړې وې لکه چه د منار مصنف وغیره کړې دی لیکن د مصنف دحسامی نذر چونکه په دې خبره دې چه د رکن او شرط بیان سره حکم بیانول مقصود دی په دې وجه موصوف مخکښې حکم بیان کړلو اووې وئیل چه که د دوو ایاتونو ترمینځه تعارض واقع شی او ددې دواړو ایتونو د نزول تاریخ معلوم وی نو ورستنی به واجب العمل وی او مقدم به د منسوخ کیدو په وجه متروک وی او که ددې د نزول تاریخ معلوم نه وی نو سنت طرف ته به رجوع کیږی که په دې سلسله کښې معلوم شی نو فبها ګینې اقوال د اصحابو او دقیاس طرف ته به رجوع کیږی داخیال ساته چه د مصنف دحسامی په نزد ددوو ایتونو ترمینځه د تعارض په صورت کښې دریم آیت طرف ته رجو نه کیږی ځکه دریم آیت طرف ته رجوع کول د ترجیح سبب کیږی په دې طور چه دا دریم اآیت دکوم آیت چه موافق وی هغه د کثرت ادله په وجه راجح کیږی حالانکه په قرن پاک کښې یو آیت ته په بل آیت باندې ترجیح ورکول جائز نه دی لیکن دی بعضې حضراتو نه ددوو ایتونو ترمینځه د تعارض په صورت کښې دریم آیت طرف ته رجوع کول هم ثابت دی او داحضرات په قران پاک کښې هم د ترجیح قائل دی

حاصل دا چه د مصنف دحسامی په نزد که دوو ایتونو ترمینځه تعارض واقع وی او د دواړو ایتونو د نزول تابخ معلوم نه وی نو سنت رسول طرف ته رجوع کیږی مثلا یو ځائې کښې دالله تعالی فرمان دې **فاقرو ما تیسر من القران** او بل ځائې فرمائیلی دی **واذا قری القرآن فاستمعو وانصتو** د اولنی آیت عموم په مقتدی باندې قرات واجبوی او دویم ددې نفی کوی ځکه په دویم آیت کښې د قرت قران په وخت د چپ کیدو او اوریدلو حکم ورکړې شوې دې او دا دواړه ایتونو د مونځ سره متعلق دی بهرحال کله چه اولنې آیت **فاقرءو ما تیسر** په مقتدی باندې قرائت واجبوی او دویم آیت دهغې نفی کوی او تاریخ د نزول مونږ ته نه دې معلوم نو دا دواړه ایتونه نفی کوی او تاریخ د نزول مونږ نه دې معلوم نو دا دواړه ایتونه ساقیږی یعنی ددینه یو آیت هم د چالپاره حجت نه کیږی او حدیث طرف ته رجوع کیږی مثلا د ابو موسی اشعری حدیث چه امام مسلم روایت کړې دې دادې چه **اذا قری فانصتو** کله چه قران لوستل کیږی نو تاس اوری په ابن ماجه کښې د ابو هریره رضی الله عنه نه روایت شوې دې **قال رسول الله ﷺ انما جعل الامام لیوتم به فاذا کبر فکبر واذا قرء فانصتو**. رسول الله ﷺ فرمایلی دی چه امام په دې وجه جوړ شوی دې چه دهغه اقتداء اوکړیشی پس کله چه هغه

تکبیر او وائي تاسو هم تکبیر وائی او کله چه هغه قرائت کوی نو تاسو چپ کیږی او په ابن ماجه کښې د جابر رضی الله عنه نه مروی دی قال رسول الله ﷺ من کان له امام فقرائة الامام قرائة له د چا لپاره چه امام وی نو د امام قرائت دهغه قرات کیږی او په موطا امام محمد کښ د جابر رضی الله عنه روایت دي من صلی خلف الامام فان قرائة الامام قرائة له چا چه د امام نه روسته مونځ اوکړو نو د امام قرائة ده لپاره قرائت دی دا تول احادیث په دي خبره دلالت کوی چه په مقتدی باندې قرائت نشته لهذا اوس په مقتدی باندی د فاتحي قرات واجبول په هیڅ شان صحیح نه دی مصنف د حسامي وائي چه کله ددوو سنتونو ترمینځه تعارض واقع شي نو قیاس او اقوالو د اصحابو طرف ته به رجوع کیږی یعنی ددووه سنتو ترمینځه د تعارض په صورت کښ اولا قیاس طرف ته رجوع کیږی او ثانیا اقوالو د اصحابو طرف ته رجوع کیږی اه بعضی خلقو ددې په عکس وئیلی دی یعنی اولا اقوالو د اصحابو طرف ته رجوع کیږی او ثانیا قیاس طرف ته رجوع کیږی او بعضي حضرات وائی چه کوم څیز ونه چه غیر مدرک بالقیاس دی په هغي کښ خو اقوال د اصحابو مقدم دی او کوم څیزونه چه مدرک بالقیاس دی په هغي کښ قیاس مقدم کیږی د مصنف قول علی الترتیب فی الحجج نه مراد دادي چه د حجتونو ترمینځه چه کوم ترتیب ثابت دی دهغه ترتیب مطابق به تقدیم او تاخیر کیږی ددوی آیاتونو دتعارض په وخت کښې به سنت ته رجوع کیږی او ددوو سنتو دتعارض په وخت کښې به اقوال د اصحابو طرف ته رجوع کیږي بیا قیاس طرف ته دا دهغه چا په نزد چه اقوال د اصحابو په قیاس باندي مقدم کوی او کوم کسان چه ددې د عکس قائل دی دهغوی په نزد اول قیاس طرف ته بیا اقوال د اصحابو طرف ته رجوع کیږی مصنف د حسامی ددې قائل دې او ددې مثال دادې چه ابو داود په شمائل ترمذی او په نسائی کښې د عبد الله بن عمرو بن العاص نه مروی دی چه نبی علیه السلام صلوة کسوف اوکړو او په یو رکعت کښې یوه رکوع او دوه سجدې اوکړې او په ابو دائود کښ د عائشه رضی الله عنها نه روایت دې چه پیغمبر ﷺ په دوه رکعتونو کښ څلور رکوع او څلور سجدې اوکړې یعنی په هر رکعت کښ دوه رکوع او دوه سجدې اکړې پس کله چه په دې دواړو حدیثونو کښ تعارض واقع شو نوقیاس طرف ته رجوع کیږی او دا وئیلې شی چه په نورو مونځونو باندې قیاس کولو سره په صلوة کسوف کښ هم په یو رکعت کښ یوه رکوع او دوه سجدې کیږی مصنف د حسامی وائی چه دما بعد حجت طرف ته رجوع په هغه وخت کیږی کله چه رجوع کول ممکن وی رونه که رجوع ممکن نه وی نو رجوع کول قطعا صحیح نه دی

لان التعارض نه مصنف د حکم عارضي دلیل فرمائیلي دي چه دهغي حاصل دادي چه کله په دوه حجتونو کښ تعارض واقع شو نو هغه دواړه حجتونه ساقطیږی ځکه د تعارض د وجي نه دواړه حجتونه دیو بل دفع کوی لهذا دي دواړونه هر یو دبل حجت سره دفع کیږی او کله چه دواړه حجتونه ساقط شو نو ددې نه علاوه یو داسې دریم حجت طرف ته رجوع کول واجب دی کوم چه ددې دواړو متعارضو حجتونو همجنس نه وی مثلا که په دوه ایتونو کښ تعارض واقع شی نو د سنت طرف ته جوع کیږی او سنت دهغې همجنس هم نه دی او وجه

ددي داده چه که دريم حجت ددي دواړو هم جنس شو نو دکثرت ادله په وجه يو آيت دبل آيت نه راجح کيږي حالانکه مخکښې تير شوي دی چه د مصنف د حسامي په نزد په کتاب الله کښې ترجيح جائز نه ده مصنف د حسامي وائی چه که ددوو ايتونو په منځ کښې د تعارض واقع کيدو په صورت کښې دريم حجت طرف ته رجوع کيدل متعزر شي په دې طور باندې چه دوه سنتونه هم متعارض وی او اقوال صحابه او قياس هم متعارض وی او دهغې نه علاوه هيڅ دليل موجود نه وی نو په داسې صورت کښې هر شي دهغه په اصل باندې ثابتيږی يعنی ددليلونو دورود نه مخکښې چه کوم حکم وو هغه برقرار پاتې کيږی مثلا په سور حمار کښې دلائل متعارض دی په دې طور چه د جابر رضی الله عنه مروی ده چه د نبی علیه السلام نه د خرونه پاتې شوې اوبو په باره کښې تپوس او شو چه ايا په دې سره اودس کيدې شی پيغمبر صلی الله علیه وسلم جواب ورکړو هو ددې نه معلومه شوه چه سور د حمار پاک دې او انس رضی الله عنه روايت کړې دې چه رسول الله صلی الله علیه وسلم د خرو دغوښو نه منع کړې ده او ويلی دی چه هغه نجس دی ددې نه معلوميږی چه سور د حمار ناپاک دې ځکه دچا غوښه چه ناپاکه وی دی هغه سور هم ناپاک وی په سور د حمار کښې داصحابو اقوال هم متعارض دی په دې و چه ابن عمر رضی الله عنه ويلی دی چه سور د حمار نجس دې او ابن عباس رضی الله عنه به وئيل چه کوم خر بوس او گياه خوری دهغه سور پاک دې په دې سره په اودس کولو کښې هيڅ مضائقه نشته اوپه سور د حمار کښې چونکه قياس هم متعارض دې په دې وجه قياس هم ددې دلائلونه دچا لپاره مؤيد او شاهد نه شی کيدې قياس په دې طور متعارض دې چه سور حمار که دهغه په خوله باندې قياس کړې شی نو سور د حمار پاک کيدل پکار دی ځکه د ظاهر الرواية په اعتبار سره دخره خوله پاکه ده او که دهغې په پيو (شودو)، باندې قياس کړې شی نو سور د حمار ناپاک کيدل پکار دی ځکه د خرې پې داصح روايت مطابق ناپاکی دی او سور د حمار په نجس کيدو کښې په سور د کلب باندې قياس کول هم ممکن نه دی ځکه په حمار کښې ضرورت متحقق دې او په سپی کښې هيڅ ضرورت نشته دغه شان په پاک گرځولو کښې سور د حمار قياس کول په سور دهرې باندې قياس کول هم ممکن نه دی ځکه په هره کښې د حمار په نسبت ضرورت زيات دې پس کله چه په حمار کښې د سپی په نسبت سره ضرورت زيات دې اوپه هره باندې قياس کولو سره د سور حمار طهارت ثابت کړې شو ها په سور د کلب باندې قياس کولو سره سور د حمار نجاست ثابت کړې شو نو د قياس دااثبات بغير د علت مشترکه نه کيږی حالانکه دا باطل دې ځکه قياس بغير د علت نه ابتداء دکوم حکم ثابتولو صلاحيت نه لری غرض داچه کله چه دسور حمار په سلسله کښې دلائل متعارض دی نو د سور حمار اصل او دلائلو داوريدونه د مخکښې حالت اعتبار کيږی او سور د حمار دخپل اصل په اعتبار سره او دلائلو د اوريدونه مخکښې پاکه ده لهذا ددلائلو متعارض کيدوپه وجې سره سور د حمار ناپاک نه وی ځکه د خره لعاب لاړې يو ځائې کيدود وجې نه د اوبو نجاست مشکوک شو او داصل اعتبار کولو سره د اوبو طهارت يقينی دې او يقين د شک په وجه نه زائل کيږی لهذا دنورو اوبو نه موجوديدو په صورت کښې په سور د حمار سره او دس کول او طهارت

د صلوٰن واجب دی لیکن په هغه اوبو سره د اودس کولو په صورت کښ د محدث حدث هم زائل کيږي بلکه د حدث د زائل کولو پاره اودس سره د تيمم يو ځائي کول ضروري وی وجه ددې داده چه د انسان محدث کيدل خو يقيني دی او داوبو طهارت مشکوک دي او د شک د وجې نه يقيني ځيز نه زائل کيږي لهذا په دې اوبو سره حدث زائل کولو لپاره د تيمم يو ځائي کول ضروري وی پس په سور د حمار کښ چونکه دلائل متعارض دی او د هغې حکم مشتبه دی په دې وجه ددې نوم مشکوک او په بعض نسخو کښ مشکل ايښودل شوي دي

دوه قياسونه د تعارض په وجه نه ساقطيږي

وَ اَمَّا اِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْقِيَاسَيْنِ لَا يَسْقُطَا بِالتَّعَارُضِ لِيَجِبَ الْعَمَلُ بِالْحَالِ بَلْ يَعْمَلُ الْمُجْتَهِدُ بِاَيِّهِمَا شَاءَ بِشَهَادَةِ قَلْبِهِ لِاَنَّ الْقِيَاسَ حُجَّةٌ يَعْمَلُ بِهِ اَصَابَ الْمُجْتَهِدُ الْحَقَّ بِهِ اَوْ اَخْطَأَفَكَانَ الْعَمَلُ بِاَحَدِهِمَاوَهُوَ حُجَّةٌ اِطْمَأَنَّ قَلْبُهُ اِلَيْهِ بِنُوْرِ الْفِرَاسَةِ اَوْلٰى مِنَ الْعَمَلِ بِالْحَالِ

ترجمه بهرحال کله چه ددوو قياسو ترمينځه تعارض واقع شو نو د تعارض په وجه هغه دواړه قياسونه نه ساقطيږی ددې د پاره چه په استصحاب حال باندې عمل کول واجب شی بلکه مجتهد دخپل شهادت قلب سره د دواړو نه چه په کوم باندې غواړی عمل دی او کړی ځکه قياس داسې حجت دی چه په هغې باندې عمل کيږی که مجتهد ددې قياس په وجه حق ته اورسيږی يا غلطی اوکړی پس ددې دواړو قياسونو نه په يو باندې عمل کول اولی دی په نسبت د حال باندې د عمل کولو نه په هغه حال کښ چه قياس داسې حجت دي چه هغه طرف ته په نور فراست سره د مجتهد زړه مطمئن شوي دي

تشريح مصنف وئيلي دی چه کله په کومه مسئله کښ دوه قياسونه خپل مينځ کښ متعارض شي نو د تعارض د وجې نه هغه نه ساقطيږی لکه د نصينو ترمينځه د تعارض په وجه هغه ساقطيږی وجه ددې داده چه که د تعارض د وجې نه دواړه قياسونه ساقط شو نو ددې مسئلې د حکم د بيانولو لپاره د قياس نه پس يو دليل شرعی طرف ته رجوع کول ضرور پريوځي حالانکه د قياس نه پس کوم داسې شرعی دليل نشته چه هغه طرفته رجوع اوکړې شي نو په استصحاب حال باندې به عمل اوکړې شي استصحاب حال وئيلې شي دا په سابقه حالت باندې باقي ساتل او استصحاب حال زمونږ په نزد حجت نه دي او کله چه داسې ده نو ددواړو قياسونو د نه ساقط کيدو قائل کيدل ضروری کيږی او د عمل په حق کښ ددې دواړو نه هر يو حجت کيږی او مجتهد ته اختيار دي چه دهغه دواړو قياسونو نه په کوم چه غواړی عمل د اوکړی ليکن زمونږ په نزد شهادت قلب شرط دي يعنې د تحری او غور او فکر نه پس په کوم باندې چه قلب مطمئن شي په هغې باندې دی عمل وکړی امام شافعی د شهادت قلب شرط نه لګوی بلکه بغير د تحری او فکر اوغور نه مجتهد ته اختيار ورکوی

داوجه دد چه په یره مسله کښ په یوه زمانه کښ د امام شافعي دیر دیر قولونه وی او زمونږ د امامانو نه که په کومه مسله کښ دوه قوله منقول وی نو ددوو زمانو په اعتبار سره به وی اوپه دوی کښي به یو صحیح وی اوبل به فاسد وی د حسامي مصنف ددوو قیاسونو ترمینځه د تعارض په وخت عدم اسقاط او د استصحاب حال طرف ته رجوع نه کولو باندې دلیل بیانولو سره فرمائیلی دی چه قیاس بهرحال حجت دې مجتهد به خپل اجتهاد کښ په حق باندې وی یا په خطا باندې په دواړو صورتو کښ قیاس حجت وی حاصل داچه د تعارض د وجې نه د قیاس حجت کیدل نه ساقطیږی او استصحاب حال زمونږ په نزد حجت نه دې او د غیر حجت په مقابله کښ به حجت باندې عمل کول بغیر د تحری نه هم اولی دی لهذا استصحاب طرف ته رجوع کولو سره په استصحاب باندې د عمل کولو په نسبت په قیاس باندې عمل کول اولی دی نو کوم وخت چه دنور فراست په ذریعه دده قلب مطمئن شی او تحری اوکړی نو په قیاس باندې عمل کو مزید اولی کیږی په دې وجه ونیل شوی دی چه دقیاسینو ترمینځ د تعارض په صورت کښ به په یو قیاس باندې عمل کیږی په استصحاب باندې عمل نه کیږی پاتې شو دا سوال چه په سور حمار کښ تعارض د قیاسینو په وخت استصحاب طرف ته رجوع شوې ده نو ددې جواب دادې چه هلته ضرورت دا سې شوې دی اوپاتې شو دا سوال چه په نصینو کښ د تعارض په وخت په یو نص باندې د عمل اختیارولې ورنه کړې شو هلته مود تساقط حکم ولې ورکړې دې نو ددې جواب دادې چه د نصیت نه پس دلیل شرعی یعنی قیاس موجود دې هغه طرف ته رجوع کیدې شی ولی دقیاس نه پس څه داسې دلیل شرعی نشته چه د هغه طرف ته رجوع اوکړې شی په دې وجه اوونیلی شو چه دواړه قیاسونه نه ساقطیږی بلکه ددې دواړو نه پس قیاس باندې عمل کول لازمیږی

د معارضه تعریف

ثُمَّ التَّعَارُضُ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ بِاِيْجَابِ كُلٍّ وَاحِدٍ فِيْ مَحَلٍّ وَاحِدٍ مَعَ تَسَاوِ يْهِمَافِي الْقُوَّةِ

ترجمه: بیا تعارض ددوو حجتونو ترمینځه متحقق کیږی ددې دواړونه د هر یو دهغه ضد ثابتولو سره کوم چه بل حجت ثابتوی په وخت واحد او محل واحد کښ ددی باوجود چه دواړه په قوت کښ برابر وی

تشریح: په دې عبارت کښ مصنف د معارضې رکن او شرط یو ځائې ذکر کړې دی لکه د معارضې رکن طرف ته اشاره کولو سره ئې وئیلی دی چه تعارض دداسې حجتونو ترمینځه واقع کیږی کوم چه په قوت کښ برابر وی د هغې نه یو په بل حجت باندې په ذات یا په وصف کښ څه فضیلت حاصل نه وی حکه ضعیف د قوی نه معارض کیږی پس خبر متواتر او مشهور چونکه په قوت کښ برابر نه دی په دې وجه ددوې ترمینځه معارضه نه متحقق کیږی او دغه شان د خبر مشهور او خبر واحد ترمینځه معارضه نه متحقق کیږی دغه شان د عام

مخصوص منه البعض او خاص ترمينځه معارضه نه متحق کيږي دغه شان د مفسر او محکم ترمينځه او د عبارت النص او اشارة النص ترمينځه چونک په وصف کښې مساوات نشته په دې وجه ددوی تر مينځه هم معارضه نه متحقق کيږي د معارضې شرط طرف ته اشاره کولو سره مصنف نيلي دی چه ددې دواړو حجتونو نه يو حجت چه کوم حکم ثابت کړيوی بل حجت دهغه ضد ثابتوی اوددې دواړو حجتونو د ثابتولو وخت هم يو وی او محل هم يو وی حاصل داچه قت او محل متحد وی او حکم متضاد وی نو معارضه متحقق کيږي ګينی نه لکه شراب په ابتداء اسلام کښې د حجت په وجه حلال وو بيا هغه د بل حجت د وجې نه حرام شو نو ددې دواړو حجتونو په مينځ کښې د اتحاد وخت نه کيدو په وجه معارضه نه متحقق کيږي او دنکاح حل بغير محرماتو کښې ديو دليل او حجت نه ثابت دی او په محرماتو کښې دبل دليل نه حرمت ثابت دې نو د محل نه متحد کيدو د وجې نه په دې دواړو حجتونو کښې معارض نه متحقق کيږي

وَاخْتَلَفَ مَشَائِخُنَا فِي اَنَّ خَبَرَ النَّفْيِ هَلْ يُعَارِضُ خَبَرَ الْاِثْبَاتِ اَمْ لَا وَاخْتَلَفَ عَمَلُ اَصْحَابِنَا الْمُتَقَدِّمِيْنَ فِي ذَالِكَ فَقَدْ رُوِيَ اَنَّهَا اُعْتِقَتْ وَزَوْجُهَا حُرٌّ مَعَ اِتِّفَاقِهِمْ عَلٰى اَنَّهُ كَانَ عَبْدًا فَاَصْحَابُنَا اَخَذُوْا بِالْمُثْبَتِ وَرُوِيَ اَنَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَزَوَّجَ مَيْمُوْنَةَ وَهُوَ حَلَالٌ وَرُوِيَ اَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَزَوَّجَ وَهُوَ مُحْرِمٌ وَاتَّفَقَتِ الرِّوَايَاتُ اَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي حِلٍّ لَاَصْلِيٍّ فَجَعَلَ اَصْحَابُنَا الْعَمَلَ بِالنَّافِيْ اَوْلٰى وَقَالُوْا فِي الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيْلِ اَنَّ الْجَرْحَ اَوْلٰى وَهُوَ الْمُثْبَتُ

ترجمه: او زمونږ مشائخو په دې باره کښې اختلاف کړيدې چه ايا خبر نفي د خبر اثبات معارض وی که نه وی او زمونږ متقد مينو اصحابو عمل په دې باره کښې مختلف دې لکه روايت شوې دې چه بريره رضي الله عنها ازاده شوه او دهغې خاوند غلام وو او بل روايت شوی دی چه بريره رضی الله عنها ازاده وه او دهغې خاوند هم ازاد وو حالانکه په دې باندې ټول متفق دی چه د بريرې خاوند غلام وو په دې زمونږ اصحابو مثبت اختيار کړې دې او روايت شوې دې چه رسول الله ﷺ د ميمونې سره نکاح اوکړه په هغه حال کښې چه هغه محرم وو او روايات په دې خبره باندې متفق دی چه هغه په حل اصلی کښې نه وو پس زمونږ اصحابو په نافی باندې عمل اولی ګرځولې دې او په جر او تعديل کښې زمونږ علماؤ وئيلی دی چه اولی ده او هغه مثبت ده

تشريح: مصنف د حسامي وائی چه زمونږ د علماؤ په دې باره کښې اختلاف دې چه ايا خبر د نفي د اثبات معارض کيږی که نه خبر اثبات يعنی د مثبت نه مراد داد چه دې هغه امر زائد ثابت کړی چه په ماضی کښې ثابت نه وو او نافی يعنی خبر نفی نه مراد دادې چه دې دهغې امر زائد نفی وکړی او هغه په اصل باندې باقی پريږدی د عيسی ابن ابان او د معتزلو نه قاضی عبد الجبار مذهب دادې چه ددې دواړو ترمينځه تعارض واقع کيږی ځکه عقل ضبط

عدالت او اسلام وغيره د کومو څيزونو په ذريعه چه په مثبت کښ په صدق د راوی باندې استدلال کيږي داتول څيزونه په نافي کښ هم موجود دی او کله چه داسې ده نو د دواړو په خبر کښ تعارض واقع کيږي او ددې تعارض دلرې کولو لپاره په کومې بلې وجه سره ترجيح طلب کيږي او زمونږ د علماؤ نه شيخ ابو الحسن الکرخي او اصحاب الشافعي وې ئيلی دی چه اثبات په نفی باندې مقدم وی او په اثبات باندې عمل وی او نفی ترکيږی لهذا ددې دواړو ترمينځه حقيقة هيڅ تعارض نه کيږی او ددوی دليل دادې چه مثبت د حقيقت خبر ورکوی او نافی په ظاهر باندې اعتماد کوی او د حقيقت خبر ورکونکی قول مقدم وی لهذا د مثبت خبر مقدم کيږی لکه په جرح او تعديل کښ که تعارض شو نو د جارح قول په معدل د تعديل کونکی په قول باندې راجح کيږی ځکه جارح د حقيقت خبر ورکوی او مخبر معدل په ظاهر باندې اعتماد کوی د حسامی مصنف ويلی دی چه زمونږ د علماؤ متقدمينو ابو حنفيه ابو يوسف اومحمد عمل د نفی او اثبات د تعارض په صورت کښ مختلف دې لکه دې حضراتو په بعض صورتونو کښ په مثبت باندې عمل کړې دې او په بعض صورتونو کښ په نافی باندې عمل کړې دې مثلا د خيار عتق په مسئله کښ يعنی په دې مسئله کښ چه که منکوحه وينځه ازاده شوه او دهغې خاوند ازاد نو ددې وينځې لپاره خيار عتق يعنی فسخ نکاح اختيار ثابتيږی لکه چه د خاوند غلام کيدو په صورت کښ دا اختيار ثابت وی امام شافعی په دې مسئله کښ مخالف دې لکه دهغه په نزد د خاوند ازاد کيدو په صورت کښ منکوحه وينځې ته خيار نه حاصليږی احناف علماؤ په دې مسله کښ په مثبت باندې عمل کړی دې او نافی ئې ترک کړې دې په دې طور باندچه عروه ابن الزبير د عائشې رضی الله عنهما نه روايت کړې دې چه کله بريره رضی الله عنها ازاده شوه نو دهغې خاوند غلام وو او د الله رسول ﷺ بريرې ته خيار عتق ورکړې وو داحديث نافی دې ځکه په دې حديث کښ د حريت زوج نفی شوې ده او هغه په خپل سابقه حالت يعنی عبديت باندې باقی ساتلې شوې دې او ابراهيم دا سود نه او هغه دعائشه رضی الله عنها نه روايت کړې دې چه د بريرې خاوند په هغه وخت کښی ازاد وو کله چه بريره ازاده شوه پس داحديث چونکه يو امر زائد يعنی حريت د زوج ثابتوی په دې وجه داحديث مثبت شو او په دې خبره د ټولو اتفاق دې چه د بريرې خاوند په حقيقت کښ يعنی د تعق نه مخکښ غلام وو او ورسته ازاد شوې دې البته په دې باره کښ اختلاف دې چه کله رسول الله ﷺ بريرې ته اختيار ورکړې وو نو په هغه وخت هغه غلام وو که ازاد شوې وو امام شافعی وئيلی دی چه د بريرې خاوند په هغه وخت غلام وو نه وو ازاد شوې لهذا امام شافعی په حديث نافی باندې عمل کولو سره وئيلی دچه منکوحه وينځې ته خيار عتق صرف په هغه صورت کښ حاصل دې کله چه د منکوحه وينځې د ازادی په وخت کښی دهغې خاوند غلام وی او علماؤ احناف وئيلی دی چه کله بريره ازاده شوه او د الله رسول ﷺ هغې ته اختيار عتق ورکړو نو په هغه وخت دهغې خاوند ازاد وو لهذا علماؤ احنافو په حديث مثب باندې عمل کولو سره وئيلی دی چه منکوحه وينځې ته په هغه وخت هم خيار عتق حاصليږی کله چه منکوحه وينځې د ازادی په وخت دهغې خاوند

ازد وی او کله چه د خاوند د ازاد کیدو په صورت کښ منکوحه وینځې ته خیار عتق
حاصلیږی نو د خاوند د غلام کیدو په صورت کښ په درجه اولی خیار حاصلیږی په دې وجه
احناف علماؤ وئیلی دی چه که منکوحه وینځه ازاده شوه خیار عتق حاصلیږی برابره ده چې
دهغې خاوند په دغه وخت غلام وی که ازاد وی بهرحال په دې مسئله کښ علماؤ احناف په
مثبت باندې عمل کړې دې او هغه مسئله چرته چه احناف علماؤ په نافی باندې عمل کړې
دې هغه داده چه یو محرم د احرام په حالت کښې یوې زنانه سره نکاح اوکړه نو د احنافو په
نزد دا نکاح جائز ده اګرچه وطی جائز نه ده او د امام شافعی په نزد نکاح نه ده جائز ځکه
دې سلسله کښ دوه حدیثونه دی یو حدیث د یزید بن عاصم دې کوم چه مسلم روایت کړې
دې دهغې حاصل دادې چه رسول الله ﷺ د میمونې سره نکاح وکړه په هغه حال چه هغه
حلال وو یعنی هغه احرام پرانستلې وو دویم حدیث د ابن عباس دې کوم چه اصحاب السنه
روایت کړې دې دهغې حاصل دادې چه رسول الله ﷺ د میمونې سره نکاح اوکړه په هغه
حال چه هغه محرم وو په دې باندې خو تقریباً د ټولو اتفاق دې چه نبی علیه السلام د میمون سره
دنکاح کولو په وخت په حل اصلی یعنی د احرام ټولو نه په مخکښ حالت کښې نه وو بلکه
هغه احرام تړلې وو او یائې د میمونې سره نکاح وکړه په هغه وخت کښې هغه احرام موجود
وو یائې احرام پرانستلې وو نو یزید بن عاصم روایت اوکړو چه هغه احرام په هغه وخت
کښې پرانستلې وو پس د یزید دا روایت مثبت دې یعنی امر زائد حل طاری ثابتونکې دې
امام شافعی په دې باندې عمل کولو سره فرمایلې دی چه داحرام په حالت کښ نکاح داسې
ناجائزه ده لکه وطی چه ناجائز ده او ابن عباس روایت اوکړو چه دنکاح په وخت هغه محرم
وو په دې د ابن عباس دا روایت نافی دې یعنی دحل طاری نفی کونکې دی علماؤ احناف په
دې نافی حدیث باندې عمل اولې ګرځولې دې او وئیلی دی چه په حالت داحرام کښ نکاح
جائز ده غرض داچه د حدیث مثبت او نافی ترمینځه د تعارض په صورت کښ زمونږ علماؤ
په بعض مواقعو باندې په مثبت باندې عمل کړې دې لکه په خیار عتق کښ او په بعض
مواقعو کښ ئې په حدیث نافی باندې عمل کړیدې لکه په نکاح د محرم کښ دغه شان
علماؤ احنافو وئیلی دی چه که په جرح او تعدیل کښ تعارض واقع شو او د شهادین تزکی
کونکو مزکیون نه یو اوئیل چه داګواه مجروح دې او بل مزکی خبر ورکړو چه عادل دې نو
جرح به اولی وی ځکه جرح مثبت ده او تعدیل نافی دې په دې طور چه جرح په ګواه کښ یو
امر زائد دې یعنی فسق ثابتوی او معدل تعدیل کونکې دهغې نفی کوی امر اصلی یعنی په
عدالت باندې هغه باقه پریږدی پس په جرح او تعدیل کښ زمونږ علماؤ په مثبت باندې عمل
کړې دې او نافی ئې ترک کړې دې

وَالْاَصْلُ فِي ذٰلِكَ اَنَّ النَّفْيَ مَتٰى كَانَ مِنْ جِنْسِ مَايُعْرَفُ بِدَلِيْلِهٖ اَوْ كَانَ مِمَّا يَشْتَبِهُ حَالُهُ لٰكِنْ عُرِفَ اَنَّ الرَّاوِيَ اِعْتَمَدَ عَلٰى دَلِيْلِهِ الْمَعْرِفَةِ كَانَ مِثْلَ الْاِثْبَاتِ وَاِلَّا فَلَا فَالنَّفْيُ فِي حَدِيْثِ بَرِيْرَةَ مِمَّا لَا يُعْرَفُ اِلَّا بِظَاهِرِ الْحَالِ فَلَمْ يُعَارِضِ الْاِثْبَاتَ وَفِي حَدِيْثِ مَيْمُوْنَةَ

مِمَّا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهِ وَهُوَ هِيأَةُ الْمُحْرِمِ فَوَقَعَتِ الْمُعَارِضَةُ وَجُعِلَ رِوَايَةُ اِبْنِ عَبَّاسٍ اَنَّهُ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ اَوْلٰى مِنْ رِوَايَةِ يَزِيْدَبْنِ الْاَصَمِّ لِاَنَّهُ لاَ يُعَدُّ لَهُ فِي الضَّبْطِ وَالْاِتْقَانِ وَطَهَارَةُ الْمَاءِ وَحِلُّ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ مِنْ جِنْسِ مَايُعْرَفُ بِدَلِيْلِهِ مِثْلُ النَّجَاسَةِ وَالْحُرْمَةِ فَيَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْخَبَرَيْنِ فِيْهِمَا وَعِنْدَ ذٰلِكَ يَجِبُ الْعَمَلُ بِاَصْلِ

ترجمه: او په دې باره کښې ضابطه داده چه نفي کله د هغې څيز د جنس نه وي کومه چه دهغې دليل نه پيژندل کيږي يا دهغې څيز نه وي د کوم حال چه مشتبه وي ليکن معلومه شوه چه راوي په دليل د معرفت باندې اعتماد کړې دې نو نفي د اثبات مثل شوه ګڼلې نه . پس نفي په حديث د بريره کښې دهغه څيزونو نه ده کوم چه صرف د ظاهر حال نه پيژندل کيږي لهذا دانفي د اثبات معارض کيږي نه او په حديث د ميمونه کښې نفي دهغې څيزونو نه ده کوم چه دهغې د دليل نه پيژندل کيږي او هغه دليل د محرم حالت دې پس معارضه واقع شوه او د ابن عباس ﷺ روايت انه **تجزوجها وهو محرم** د يزيد بن اصم د روايت نه اولى وګرځولې شو ځکه يزيد بن عاصم په ضبط او اتقان کښې د ابن عباس برابر نه دې او د اوبو طهارت او د طعام او مشروب حلت دهغه څيز د جنس نه دې کوم چه دخپل دليل نه پيژندل کيږي لکه نجاست او حرمت پس په دارو خبرنو کښې تعارض واقع کيږي او په هغه وخت په اصل بان عمل کول واجب کيږي

تشريح: په سابق کښې بيان شوديدې چه که په خبر د نفي او خبر د اثبات کښې تعارض واقع شي نو مشائخ احناف په دې باره کښې مختلف دي لکه ابو الحسن ددې تر مينځه د حقيقي تعارض قائل نه دې بلکه هغه وئيلي دي چه په دې صورت کښې اثبات په نفي باندې مقدم کيږي او عيسى ابن ابان دَ تعارض قائل دې بيا د احناف مقدمينو ابو حنيفه ابو يوسف امام محمد په دې باره کښې هم مختلف دي لکه دوى کله خو په مثبت باندې عمل کړې دې او کله ئې په نافي باندې عمل کړې دې او کله چه داسې ده نو په دې باره کښې چه داسې قاعده کلي کيدل پکار دي چه دهغې نه معلومه شي چه په فلانى موقعه باندې په مثبت باندې عمل کيږي او په فلانى موقعه باندې به په نافي باندې عمل کيږي په دې عبارت کښې مصنف د حسامي دغه قاعده بيان کړې ده لکه چه فرمائيلي دي چه د نفي درې صورته دي نفي دد اسې څيز د جنس نه وي چه دهغې د دليل نه پيژندل شوې وي يعنى د نفي بنياد په کوم دليل باندې وي په هغې استصحاب باندې نه وي کوم چه زمونږ په نزد حجت نه دې نفي دهغې نه وي چه په هغې کښې دنفي حال مشتبه وي يعنى داهم احتمال وي چه ددې نفي بنياد په دليل باندې دې او داهم احتمال دې چه دانفي داستصحاب نه مستفاده نفي دداسې څيز د جنس نه وي چه هغه ددې دليل نوى پيژندل شوې يعنى دنفي بيان په کوم دليل باندې نه وي بلکه په استصحاب باندې وي کوم چه زمونږ په نزد حجت نه دې پس که نفي د هغې څيز د جنس نه وي کوم چه د دليل نه پيژندل شوې دې يعنى د نفي بنياد په دليل باندې وي نو په دې صورت

کښې به نفي د اثبات مثل وي يعنې په قوت کښې به دواړه برابر وي ځکه معتبر دليل وي د
نفي او اثبات صورت نه وي معتبر حاصل داچه کله چه د نفي بنياد هم په دليل باندې ددې او
د اثبات بنياد هم په دليل باندې دې نو نفي او اثبات په قوت کښې دواړه برابر دي او ددې
دواړو تر مينځه تعارض واقع يږي او د تعارض دلرې کولو لپاره وجه د ترجيح طلب کيږي او
که د نفي بنياد په کوم دليل باندې نه وي نو هغه نفي د اثبات معارض نه کيږي ځکه په دې
صورت کښې اثبات په دليل باندې مبني دې او نفي په کوم دليل باندې مبني نه ده او کمو څيز
چه په دليل باندې مبني نه وي هغه دهغه څيز مقابل او معارض نه کيږي کوم چه په دليل
باندې مبني دی بهرحال په دې صورت کښې د نفي او اثبات تر مينځه تعارض نه واقع کيږي
بلکه اثبات ته په نفي باندې تقدم حاصليږي او که نفي مشتبه الحال وي يعنې معلوم نه وي
چه ددې بنياد په دليل باندې دې که په استصحاب باندې دې نو په دې صورت کښې د مخبر
په حال کښې غورر کول ضروري کيږي لکه که داخبره ثابته شوه چه مخبره په ظاهر حال
استصحاب باندې بنياد ايښې دې نو دده خبر نه مقبوليګې ځکه ده په داسې څيز اعتماد
کړې دې چه حجت نه دې او که داخبر ثابته شوه چه ده د لکيل معرفت خبر ورکړې دې يعنې
په داسې دليل بان ئې اعتماد کړې دې چه د معرفت د نفي سبب دې نو دده دا نفي د اثبات په
شان وي او په داړو کښې تارض واقع کيږي او د تعارض لرې کولو لپاره د ترجيح ضرورت وي
دا مصنف د حسامي په خپل انداز کښې داسې بيان کړې دې چه که نفي داسې وي چه هغه
دليل نه پيژندل شوې يعنې اولنې صورت وي يا نفي مشتبه الحال وي يعنې دويم صورت وي
مګر دراوي او د مخبر د حال نه داخبر واضح شوه چه ده په دليل د معرفت باندې اعتماد
کړې دې نو په دې دواړو صورتونو کښې به نفي د اثبات په شان وي او په دواړو کښې به
تعارض وي او د فع د تعارض لپاره به وجه د ترجيح ضرورت وي او که دا دواړه صورته نه
وي بلکه دريم صورت وي يعنې نفي نه ددليل معلوميږي او نه د نفي د مشتبه الحال کيدو په
صورت کښې راوي په دليل د معرفت باندې اعتماد کړې وي يعنې په دې صورت کښې نفي د
اثبات او ددې دواړو ترمينځه تعارض نه واقع کيږي بلکه په اثبات باندې به عمل وي او په
نفي باندې عمل متروک کولې شي ددې ضابطې نه پس د احنافو متقدمينو مخکينو اقوالو
وضاحت کولو سره مصنف وئيلې دی چه په حديث د بريره رضی الله عنها کښې يعنې عن
عروة عن عائشه رضی الله عنها کښې چه بريره ازاده شوه او هغې ته د الله رسول الله ﷺ
اختيار ورکړو حالانکه دهغې خاوند غلام وو نفي داسې څيز دې چه هغه صرف د ظاهر حال
استحاب نه پيژندل کيږي يعنې د حريت طاريه د نفي لپاره راوي سره کوم دليل موجود نه دې
سوا ددې نه چه ده په ظاهر حال باندې بناء کړې ده اودا خبره چه دبريرې خاوند دمخکې نه
غلام لهذا اوس به هم غلام وي پس دانفي دهغه اثابت معارض نه کيږي کوم چه ابراهيم عن
اسود عن عائشه رضی الله عنها کښې دې چه بريره ازاده وه او رسول الله ﷺ هغې ته اختيار
ورکړو په هغه حال کښې چه دهغې خاوند غلام وو ځکه د راوي د حريت
خبر ورکول ديو دليل نه پس وي بهرحال په دې مسئله کښې د نفي بنياد چوکنه په هيڅ دليل

باندې نه دي بلکه په ظاهر حال باندې دي په دې وجه دانفي د اثبات معارض کيږي نه بلکه په اثبات باندې عمل کيږي او نفي متروکيږي اووئيلې شي چه منکوحې معتقې ته خيار عتق حاصل دې برابر ده چه دهغې خاوند زاد وي که غلام وي او نفي په حديث د ميمونه کښ دابن عباس په دې روايت کښ چه د الله رسول د ميمونې رضی الله عنها سره نکاح اوکړه په دې حال کښ چه هغه محرم وو دهغه اثبات معارض کيږي کوم اثبات چه ديزيد بن عاصم په روايت کښ دې يعنی رسول الله ﷺ ميمونې رضی الله عنها سره نکاح اوکړه په دې حال چه هغه غير محرم وو ځکه د ابن عباس په روايت کښ چه ذکوم حل طاري نفي شوې ده هغه د دليل نه پيرندل شوې دي په دې طور چه د نبی عليه السلام حالت د محرمينو په شان وو يعنی نه هغه په ګنډلې شوو کپړو کښ ملبوس وو او نه هغه دو ينتو حلق يا قصر کړې وو داټولې خبرې په دې خبره دليل دې چه د ميمونې رضی الله عنها سره د نکاح په وخت هغه محرم وو او حل طاري يعنی د احرام نه وتل منتفي وو غرض داچه د حل طاري نفي د دليل نه ثابت ده او اثبات يعنی دهغه حلال کيدل او د احرام نه بهر کيدل د د يزيد بن عاصم روايت دې داهم په ځه نا ځه دليل باندې مبني دي او کله چه په حديث د ميمونه کښ نفي او اثبات دارو بنياد په دليل باندې دي نو د دوارو ترمينځه تعارض واقع شو او د تعارض لرې کولو لپاره د ترجيح ضرورت وو پس احنافو متقدمينو د ابن عباس روايت **تزوجها وهو محرم** د يزيد بن عاصم په روايت **تزوجها وهو حلال** باندې ترجيح ورکړې ده او په دې باندې ئې عمل اولی ګرځولې دې ځکه يزيد بن اسم په ضبط او اتقان کښ د ابن عباس مساوی نه دې بلکه په ضبط او اتقان کښ ابن عباس ته ترجيح حاصل ده امام زهری وئيلی دی چه يزيد بن اصم په خپل پندو باندې موتيازې کونکې دې يعنی هغه ته د موتيازو کولو سليقه هم نه ورځی ايا هغه مونږ د ابن عباس په شان اوګرځو هرګز نه يعنی د يزيد په مقابله کښ د ابن عباس په حديث باندې عمل اولی دې پس د ترجيح په وجه د ابن عباس په حديث نافي باندې عمل اوکړې شو او د يزيد په حديث مثبت باندې عمل ترک کړې شو.

و طهارة الماء وحل الطعام سره دهغې نظير دې چه کله نفي مشتبه الحال وي مګر دامعلومه شي چه راوی په دليل د معرفت باندې اعتماد کړې دې نو په هغه صورت کښ هم په نفي او اثبات کښ تعارض راځی او د تعارض لرې کولو لپاره وجه د ترجيح تلاش کيږي تفصيل ددې دادې چه په يو لوښی کښ اوبه دی يا دخوراک شئ دې پس يو سړی خبر ورکړو چه دااوبه پاکې دې او داخوراک حلال دې او بل کس خبر ورکړو چه دااوبه نجسې دی او خوراک حرام دې پس ددې دواړونه دمخبر اول خبرخونافي دې يعنی دده خبر د نجاست او د حرمت نفي کوی او د بل مخر خبر د نجاست او حرمت لپاره مثبت دې او دبل مخبر خبر يعنی مثبت په دليل باندې مبنی دې اوهغه دليل دادې چه مخبر د حرمت او نجاست ځه سبب ليدلې دې په هغه بنياد باندې ده د نجاست او حرمت خبر ورکړې دې او هر چه د مخبر اول خبر يعنی د نفي خبر دې نو دهغه حال مشتبه دې معلومه نه ده چه راوی او مخبر د اصل اعتبار کړې و او دائې ګڼړلې وی چه په هرځيز کښ پاکی او حلت اصل دې د ا وبو د پاکی او

د خوراک د حلال کیدو خبرې ورکړې دی او داهم ممکنه ده چه دده دکوم دلیل په بنیاد بنی
داخبر ورکړې وی لهذا اوس دده په حال کښې غور او فکر کول ضروری دی پس د غور کولو
نه پس که دامعلومه شوه چه دده خبر صرف په دې بنیاد باندې دې چه په اوبو کښې طهارت
اصل دې او په خوراک کښې حلت اصل دې لهذا اوبه پاکې او خوراک حلال دې نو ددې
خبره نه مقبولیږی ځکه د نفی داخبر بغیر د لیل نه دې لهذا داخبرنفی د خبر اثبات معارض
کیږی نه بلکه په خبر اثبات یعنی په خبرنجاست او خبر حرمت باندې عمل کیږی او که د نفی
خبر په کوم دلیل باندې مبنی شو مثلا یو سړی دنهر نه په لوښی کښې په خپله اوبه
راواخستې او د هغی نه بالکل جدا نشو تردې چه په هغې کښې د نجاست د پریوتو وهم اونشو
پس په دې وخت دده داخبره یعنی د نجاست او حرمت د نفی خبر د اثبات نجاست او د حرمت
د خبر مثل شو یعنی دواړه خبرونه په قوت کښې د برابر یدو د وجې نه یو دبل معارض شول په
هغه وخت په اصل باندې عمل کول واجب وی یعنی مونږ داوایو چه په اوبو کښې طهارت
اصل دې او په خوارک کښې حلت اصل دې لهذا داصل اعتبار کولو سره اوبه پاکې اوخوارک
حلال ګرځول کیږی او اصل یعنی استحاب حال اګرچه دلیل نه شی جوړیدې لیکن مرجع
جوړیدې شی لهذا اصل استصحاب حال د مرجع جوړولو سره په خبر نفی نجاست او حرمت
باندې عمل کیږی

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ رَجَّحَ بِفَضْلِ عَدَدِ الرُّوَاتِ لِاَنَّ الْقَلْبَ اِلَيْهِ اَمْيَلُ وَبِالذُّكُوْرَةِ وَالْحُرِّيَّةِ فِي الْعَدَدِ دُوْنَ الْاَفْرَادِ لِاَنَّ بِهِ تَتِمُّ الْمُحَاجَةُ فِي الْعَدَدِ وَاسْتَدَلَّ بِمَسَائِلِ الْمَاءِ اِلاَّ اَنَّ هٰذَا مَتْرُوْكٌ بِاِجْمَاعِ السَّلَفِ

ترجمه: او د خلقو نه بعض هغه دی چه هغوی دروات ود عدد په کثرت سره ترجیح ورکړې ده
ځکه زړه هغې طرف ته زیات مائله کیږی او ددې سره په عدد کښې حجت تام کیږی او د اوبو
په مسائلو نه ئې استدلال کړې دې مګر داپه اجماع د سلفو سره متروک دې

تشریح:..مصنف ونیلی دی چه زمونږ د علماؤ نه عبد الله جرجانی او د یو روایت مطابق ابو
لاحسن کرخی او اکثر اصحاب شافعی په دوه متعارض خبرونو کښې یو په بل باندې ترجیح
ورکولو لپاره د راویانو د کثرت اعتبار کړې دې یعنی دکوم خبر چه راویان زیات وی هغه
خبرراجح وی او دکوم خبر چه راویان کم وی هغه خبر موجوح وی او وجه ددې داده چه: اکثر
خبر اوقول د کثیر د قول نه اقوی وی او د کثیر قول د قلیل نه اقوی وی او د انسان زړه هغی
طرف ته زیات مائل وی لهذا دکوم خبر روایت چه زیات وی هغه خبر ته ترجیح ورکولې شی
مثلا که دیو خبر راویان درې وی او دهغه معارض د بل خبر راویان څلور وی نو د څلورو
روایت او خبر به په هغه بل خبر باندې راجح کیږی دغه شان دې حضراتو د ذکوریت او حریت
د وجې نه هم خبرې ته ترجیح ورکړې ده په دې چه زکورت او حریت په عدد کښې ثابت وی نه
په افرادو کښې یعنی وصف ذکورت او حریت که په عدد کښې ثابت وی نه په افرادو کښې یعنی

وصف ذکورت او حریت که په عدد کښې ثابت وی نو د ترجیح په سلسله کښې دهغه اعتبار کیږی او که په افرادو کښې ثابت وی نو په ترجیح کښې دهغه اعتبار نه کیږی لکه په دوو معارضو خبرونو کښې دیو راوی دوه سړی وی او دبل راوی دوه زنانه وی نو د دوه سړو خبر ته به ددوو زنانو په خبر باندې ترجیح حاصلیږی دغه شان که د یو خبر راویان دوه ازاد وی او دبل راویان دوه غلامان وی نو د حرینو خبر به د عبد یونو د خبرنه راجح وی لیکن د حر واحد خبر به عبد واحد د خبرنه راجح نه وی او دغه شان دیو سړی خبر دیوې زنانه د خبر نه راجح کیږی نه ددې دلیل دادې چه د وصف ذکورت او حریت سره په عدد کښې خو حجت تام وی لیکن په افرادو کښې حجت نه تامیږی یعنی خبر نصاب دوه دی پس که دیو خبر په راویانو کښې ذکورت او حریت او موندې شو نو هغه خبر به په دې خبر باندې راجح وی دکوم په راویانو کښې چه د اوصاف نه وی لیکن کله چه ددواړو خبرنو راویان یو یو وی نو په دیکښې نصاب د خبر یعنی عدد مفقود دې او کله چه نصاب د خبر مفقود دې نو ددې دواړونه یو هم حجت کیږی نه او کله چه ددې نه یو هم حجت نه شو نو دحر واحد خبرله خبر دعبد واحدنه او دیو سړی خبر دیوی ښځی له خبر نه راجح کیږی نه

مصنف وئیلی دی چه کومو حضراتو د کثرت رواتو او ذکورت او حریت د وجې نه ترجیح ورکړې ده دوی د اوبو د مسائلونه استدلال کړې دې یعنی امام محمد د بسوط په کتاب الاستحسان کښې ذکر کړیدی چه که یو سړی د اوبو د طهارت او د خوراک د حلت خبر ورکړو او دوو د اوبو د نجست او د طعام د حرمت خبر ورکړلو نو ددوو خبر به دیو خبرنه راجح دی دغه شان که دوه ازاد سړو د اوبو د طهارت او د طعام د حلت خبر ورکړو او دوه غلامانو د نجاست او حرمت خبر ورکړلو د حرینو خبر د عبدیون د خبر نه راجح دې اوکه دوه سړو دطهارت اوحلت خبر ورکړلو او دوو زنانود نجاست او حرمت خبرورکړلو نو د سړو خبر راجح دې پس کله چه د اوبو او د طعام په مسائلو کښې د رواتو کثرت او وصف ذکوریت او حریت مرجح ګرځولې شوې ده نو په اخبار او احادیثو کښې هم دا څیز مرجح کیږی مصنف وئیلی دی چه مذکوره څیزونه وجه د ترجیح ګرځول په اجماع د سلفو سره متروک دی یعنی د سلفو نه د ضبط او د اتقان زیادت او د ثقه کیدوپه زیادت سره ترجیح ورکول خوثابت دی لیکن د کثرت روات او د ذکورت او حریت په وجه ترجیح ورکول ثابت نه دی.

د بیان تقریر او د بیان تفسیر بیان

فَصْلٌ وَهٰذِهِ الْحُجَجُ تَحْتَمِلُ الْبَيَانَ وَهٰذَا

بَابُ الْبَيَانِ : وَهُوَ عَلٰى خَمْسَةِ اَوْجُهٍ بَيَانُ تَقْرِيْرٍ بَيَانُ تَفْسِيرٍ بَيَانُ تَغْيِيْرٍ وَ بَيَانُ تَبْدِيْلٍ و بَيَانُ ضَرُوْرَةٍ اَمَّابَيَانُ التَّقْرِيْرِ فَهُوَ تَوْكِيْدُ الْكَلاَمِ بِمَا يَقْطَعُ اِحْتِمَالَ الْمَجَازِ اَوِالْخُصُوْصِ فَيَصِحُّ مَوْصُوْلاً وَمَفْصُوْلاً بِالْاِتِّفَاقِ وَكَذٰلِكَ بَيَانُ التَّفْسِيْرِ وَهُوَ بَيَانُ الْمُجْمَلِ وَالْمُشْتَرَكِ

ترجمه: فصل او دا حجتونه دخپل جمله اقسامو سره د بيان احتمال لري او دا د بيان باب دي او بيان په پنځه قسمه دي بيان تقريري بيان تفسير بيان تغير بيان تبديل بيان ضرورت هر چه بيان تقريري دي نو هغه كلام په دداسي څيز سره موكد كول دی چه د مجاز يا د خصوص احتمال قطع كړي پس بيان تقرير بالا تفاق موصلا او مفصولاصحيح كيږي او دغه شان بيان تفسير دي او هغه د مجمل او مشترك بيان دي.

تشريح: مصنف وئيلي دی چه دا حجتونه يعنی كتاب او سنت چه دهغي بيان تير شوي دي خاص عام وغيره دخپل ټولو اقسامو سره د بيان احتمال لري يعنی كتاب الله د محكم نه علاوه خاص عام وغيره دخپل ټولو اقسامو سره او سنت متواتر او مشهور او احاد وغيره د خپل ټولو اقسامو سره د بيان احتمال لري يعنی ددي خبري احتمال لري چه دي سره بيان لاحق شي او متكلم هغه بيان كړی ددي ذكر كولو سره مصنف د حسامي وائی چه دا دبيان باب دي دبيان لغوی معنی داظهار ده الله فرمائيلي دی **علمه البيان** ده ته ئي د اظهار تعليم وركړي دي.

هذا بيان للناس دادخلقو لپاره اظهار دي ثم ان علينا بيانه بيان په مونږ باندي دي اظهار واجب دي پيغمبر پاک ﷺ فرمائيلي دی **ان من البيان لسحر**، بعض اظهار جادو وی په دي نصوصو كښ بيان د اظهار په معنی دي او كله لفظ د بيان د ظهور په معنی كښ هم استعماليږی لكه چه وئيلي شی بان لی معنی هذا الكلام بيانا ماتا ددي كلام معنی ماته ظاهره شوه غرض داچه لفظ د بيان متعدي او غير متعدي دواړه قسمه مستعمليږی او د اصول فقه په اصطلاح كښ بيان وئيلي شي د مخاطب په مخكښ مراد ظاهرول او د اصول فقه په اصطلاح كښ بيان وئيلي شی د مخاطب په مخكښ مراد د ظاهرول يا د مخابط په مخكښ مراد ظاهريدل او صاحب التعليم الحامی وئيلي دی چه بيان دهغه امر نوم دي چه د تعريف او اعلام سره متعلق وی ياد دوی چه بيان دهغه امر نو دي چه د تعريف او علم سر متعلق وی ياد هغه څيز نوم دي چه دهغي نه علم حاصليږی پس دلته دري څيزونه شو اعلام او تبيين هغه دليل چه دهغي نه اعلام حاصليږی هغه علم چه ددليل نه حاصليږی پس دكومو حضراتو نظرچه په اول باندي شوي دي هغوی وئيلي دی بيان د اعلام او تبيين يعنی د مقصود واضح كولونوم دي او هغوی وئيلي دی بيان د اعلام او تبيين يعنی د مقصود واضح كولو نوم دي دچا نذر چه په ثانی باندي پريوتي دي هغوی وئيل دی چه بيان دهغه دليل نو دي چه دهغه ن اعلام حاصليږی او دچا نذر چه په ثالث پريوتي دي هغوی وئيلي دی چه بيان دهغه علم نو دي كوم علم چه د دليل نه حاصليږی داهم واضحه اوګڼره چه بيان څنګه چه په قول سره وی په فعل سره هم وی بعض متكلمينو وئيلي دی چه بيان صرف په قول سره وی فعل سره نه وی څكه فعل طويل وی پس د فعل د طويل كيدو د وجي نه بيان موخر كيږی حالانكه ددی حضراتو په نزد وصل شرط دي ليكن زمونږ دليل دادي چه نبی عليه السلام مونځ او حج په فعل سره بيان كړيدی او وئيلي دی صلو كما رايتمونی لكه څنګه چه زه مو په مونځ ليدلي يم هغه شان مونځ كوی خذ غنی مناسككم زمانه مناسك د حج واخلی

دویم دلیل دادي چه بیان نوم دي د مراد ظاهرولو او مراد ظاهرول کله د قول په مقابله کښ په فعل سره زیات وی بهرحال د قول په شان فعل هم بیان واقع کیږی
مصنف د حسامی وائی چه د بیان پنځه اقسام دی بیان تقریری بیان تفسیر بیان تغیر بیان تبدیل بیان ضرورت په اولنی څلور اقسامو کښ د بیان اضافت داسې دي لک جنس چه خپلې نوع طرف ته مضاف کیږی لکه علم په نحوه کښې علم جنس دی او نحو دهغې یوه نوع ده دغه شان بیان جنس دي او تقریر او تفسیر او تبدیل ددې انواع دی او پنځم قسم اضافة الشی الی سببه د قبیل نه دي یعنی هغه بیان چه د ضرورت په وجه حاصلیږی بعض حضراتو په دې پنځو اقسامو کښ وجه د حصر بیان کړې ده او فرمائیلې ئې ید چه بیان به یا منطوق وی یا به غیر منطوق وی که ثانی وی نو دیته بیان صورت وئیلې شی او که اول وی نو ددې دوه صورتون دی معنی د کلام به بیان وی یا به معنی د کلام لازم د بیان وی که ثانی وی نو دیته بیان تبدیل وائی او که اول وی نو دهغه هم دوه صورته دي بیان به یا په تغییر سره وي یا به بغیر د تغییر نه وی که اول وی نو دیته بیان تغییر وائی او که ثانی وی نو د کلام معنی به معلومه وی یا به مجهوله وی که اول وی نو بیان تقریري دي او که ثانی وی نو بیان تفسیر دي مصنف د ټولو نه مخکښ د بیان تقریر تعریف کړي دي د بیان تقریری نوم بیان تقریر په دې وجه اېښول شوي دي چه ظاهر د کلام چه دڅه تقاضه کوی دا بیان دهغه لپاره مقرر او موکد کیږی او بیان تقریري کلام په داسې څیز سره د موکد کولو نوم دي چه د مجاز یا د خصوص احتمال منقطع کړي د اول مثال د الله تعالی دا قول دي طائر یطیربجناحیه ځکه لفظ د طائر کښې د مجاز احتمال دې په دې طور چه تیز رفتار سړی مراد کړې شی لکه قاصد او ډاکی (خط وړونکی) ته مجاز طائر وئیلې شی پس کله چه د طائره نه پس یطیر بجناحیه اووئیل شو نو د احتمال منقطع شو او حقیقت یعنی د مارغه معنی موکده شوه او د ثانی مثال د الله تعالی داقول دي فسجد الملائکة کلهم اجمعون ځکه لفظ د ملئکه اګرچه جمع ده لیکن په دې کښ د خصوص احتمال دې چه سجده بعض ملائکو کړې وی لیکن کله چه کلهم اجمعون ئې اووئیل نو ددینه داحتمال منقطع شو او عموم موکد شو مصنف د حسامی وائی چه په دې خبره باندې د ټولو اتفاق دې چه بیان تقریری موصولا او مفصلا دواړه شان صحیح دي ځک بیان تقریر حکم سابق پخوی او مضبوطوی لهذا څرنګه چه مصولا واقع کیدل جائز دی دغه شان دده مفصولا واقع کیدل هم جائز دی مصنف دواړه شان واقع کیدل جائز ګرځولی دی اګرچه اکثر معترزله حابله او بعض شوافع مخالف دی او دهغوی په نزد د بیان تفسیر مفصولا واقع کیدل جائز نه دی بیان مشکل او حنفی یعنی د مجمل وغیره خفاء چه په کوم بیان سره لرې شی هغه بیان ته بیان تفسیر وایئ مثلا اقیمو الصلوة واتو الزکوة مجمل دي لیکن د نبی علی السلام د طرفه دې سره بیان لاحق شو لکه هغه ارکان د صلوة او مقدار د زکوة په تفصیل سره واضح فرمائیلي دی او په ثلثة قروء کښ لفظ د قروء د حیض او طهر ترمینځه مشترک دې لیکن رسول الله ﷺ طلق الامة ثنتان وعدتها حیضتان وئیلی دی چه د قروئ نه مراد حیض دې طهرنه دې ځکه کله چه د وینځې

په عدت کښې حیض معتبر دې نو د ازادې په عدت کښې هم حیض معتبر یږي ځکه د عدت سلسله کښې ازاده او وینځه دواړه برابر دي

د بیان تغییر بیان

فَاَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيْرِ نَحْوُ تَعْلِيْقِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ فَاِنَّمَا يَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ وَاخْتُلِفَ فِيْ خُصُوْصِ الْعُمُوْمِ فَعِنْدَ نَا لاَ يَقَعُ مُتَرَاخِيًا وَعِنْدَ الشَّافِعِيْ يَجُوْزُ فِيْهِ التَّرَاخِيْ وَهٰذَا بِنَاءٌ عَلٰى اَنَّ الْعُمُوْمَ مِثْلُ الْخُصُوْصِ عِنْدَنَا فِيْ اِيْجَابِ الْحُكْمِ قَطْعًا وَبَعْدَ الْخُصُوْصِ لاَ يَبْقَى الْقَطْعُ فَكَانَ تَغَيُّرًا فَكَانَ مِنَ الْقَطْعِ اِلَى الْاِحْتِمَالِ فَتَقَيَّدَ بِشَرْطِ الْوَصْلِ

ترجمه: اوهر چه بیان تغییر دې لکه تعلیق بالشرط او استثناء نو هغه د وصل د شرط سره صحیح وی او د عام په خاص کولو کښې اختلاف شوی دې لکه زمونږه په نزد داتخصیص متراخیا نه واقع کیږی او د امام شافعي په نزد په دې کښې تراخي جائز ده او دا اختلاف په دې باندې مبنی دې چه حکم په قطعي طور باندې وا جبولو کښې زمونږ په نزد عموم د خصوص په شان دې او د خصوص نه پس قطعیت باقي نه پاتې کیږی پس عام خاص کول د قطع نه احتمال طرف ته تغیر کیږی لهذا داتخصیص په شرط د وصل سره مقید کیږی

تشریح: مصنف د بیان تغیر دوه مثالونه ذکر کړې دی یو تعلیق بالشرط، دویم استثناء تعلیق بالشرط بیان تغییر په دې وجه دې چه مثلا په انت طالق ان دخلت الدار کښې ان دخلت الدار دما قبل کلام لپاره مقید دې په دې طور چه که خاوند دانت طالق نه پس ان دخلت الدار نه وې وئیلې نو په زنانه باندې طلاق منجز یعنی فوری طلاق واقع کیدلو لیکن کله چه ان دخلت الدرا او وه یل شو نو داطلاق د تنجیز نه تعلقي طرف ته متغیر شو او استثناء بیان تغییر په دې وجه دې چه مثلا که چا اووئیل له علی الف درهم الامانة نو الامانة ما قبل کلام متغیر کوی په دې طور چه استثناء یعنی الامانة که نه وئیلې نو په مقر باندې به یو زر درهم واجبی دلې لیکن کله چه الامانة او ویل شو نو دې دما مقبل حکم بدل کړلو او دائې واضح کړلو چه په مقرر باندې یو زر درهم واجب نه دی بلکه نه سوه درهم واجب دی بهرحال تعلیق بالشرط او استثناء دواړه بیان تغیر دی او بیان تغیر که تعلیق وی او که استثناء نو د وصل په شرط سره صحیح کیږی یعنی په عرف کښې دا منفصل نه شی شمیرلې لکه که متکلم د استثناء یا د ذکر د شرط نه مخکښې ساه واخسته یا ده ته توخې ورغلو نو دا وصل شمیرلې کیږی دا انفصال نه شمارلې کیږی او ددې دواړو لپاره د وصل شرط پسې وجه لرونکې شوی دې چه شرط او استثناء کلام غیر مستقل دې او کلام غیر مستقل بغیر دم ملاویدو نه د ما قبل سره مفید د معنی نه وی په دې وجه ددې دواړو دماقبل سره وصل ضروری دې د جمهور علماؤ دا مذهب دې د ابن عباس رضی الله عنه مذهب دادې چه د استثناء او تعلیق د ما قبل سره

وصل شرط نه دي بلکه که دما قبل نه دي فصل.او کړي شو نو بیاهم صحیح دي د ابن عباس رضي الله عنه دلیل دادي چه رسول الله صلی اله علیه وسلم اوفرمائیل **لاغزون قریشا** زه به د قریشو سره غذا کوم بیائي یو کال پس اوئیل ان شاء الله یو کال پس ان شاء الله ئیل ددي خبري دلیل دي چه استثناء مفصولا هم صحیح ده د جمهور علماؤ دلیل هغه حدیث دي کوم چه امام ترمذه د ابو هریره رضي الله عنه روایت کړي دي **قال رسول الله** صلی الله علیه وسلم **من حلف علی یمین فری غیر هاخیر منهما فلیکفر ن یمینه ولیفعل** که یو سړی څه قسم او خوړو یا ددي نه علاوه نې غوره اولدو نو هغه د دخپل قسم کفاره ورکړي او دغغ مغوره کار اوکړی په دې حدیث کښ نبی علیه السلام دحالف لپاره دکفاري تعیین کړي ده که استثناء منفصلا صحیح کیدلې نو هغه به د اوئیلې وې **فلیستثن ولیات بالذی هو خیر منها** یعنی که چا قسم اوخو او دهغې نه نې بل څیز بهتر اوموندلو نو استثناء د اوکړی یعنی ان شاء الله د اووائی او دغه بهتر کارد اوکړی څکه په استثناء سره قسم نه منعقد کیږی او کله چه قسم نه منعقد کیږی نو په ده باند کفاره هم نه واجبیږی لیکن هغه داسي نه دی فرمائیلی ددي نه معلومیږی چه استثناء منفصلا صحیح نه دی دویم دلیل دادي چه که استثناء منفصلا صحیح اوګرځولې شی نو بیع شراء طلاق او عتاق وغیره عقد به باطل شي په دي طور چه ایجاب اوقبول وروسته که عاقد انعقاد بیع نه غوښتو او انشاء الله ئی اووئیلو اووان شاء الله وئیلو د وجي نه د عقد موقوف کړی پس عقود د باطلیدو نه د بچ کولو لپاره هم منفصلا استثناء صحیح نه ده ګرځل شوي مصنف د حسامی وائی هغه عام چه په هغه کښ تراوسه پوري څه تخصیص نه دي شوي بلکه اول کرتي تخصیص کول دی نو په دې ابتدائی تخصیص کښ اختلاف دي لکه زمونږ په نزد داتخصیص موصولا خو جائز دي متراخیا او مفصولا نه دي جائز البته د اکثر اصحاب شافعی او اشعری او د عامو مفسرینو په نزد په دي کښ تراخی جائز ده دا اختلاف په دې باندي مبنی دي چه عام د تخصیص نه مخکښ قطعی وی که ظنی نو په دې باره کښ د علماؤ احنافو مذهب داد چه د تخصیص نه مخکښ عام هم هغه شان د قطعیت حکم فائده ورکوی لکه څنګه چه خاص د قطیعت حکم فائده ورکوی او د تخصیص نه پس عام قطعی نه پاتې کړی بلکه ظنی کړی او اکثر اصحاب شافعی اشعریه او د عام مفسرینو په نزد عام د تخصیص نه مخکښ هم ظنی وی او د تخصیص نه پس هم ظنی وی پس کله چه زمونږ په نزد عام د تخصیص نه مخکښ ظنی نه وی او د تصیص نه پس ظنی وی نو داتخصیص زمونږ په نزبیان تغییر شو یعنی د قطیعت نه ظنیت طرفه متغیر کونکې شو او په بیان تغییر کښ اول شرط دي لکه مخکښ تیر شودی لهذا دا تخصیص هم د وصل په شرط سره مقید کیږی یعنی تخصیص که موصولا وی صحیح دې اوکه مفصولا وی نه صحیح کیږی داکثر اصحاب شافعی په نزد عام چونکه د تخصیص نه مخکښ هم ظنی وی او د تخصیص نه پس هم ظنی وی په دې وجه ددوی په نزد دا تخصیص یا تقریر دي او د بیان تقریر په باره کښ مخکښ تیر شوې دی چه هغه موصولا او مفصولا دواړو طور سره صحیح وی لذا دا تخصیص هم موصولا او فصولا دواړه شان صحیح کیږی مونږ مخکښ وئیلی دی چه دا

اختلاف په هغه عام کښې دې په کوم کښې چه ابتداء تخصیص اوشي ګینې هغه عام چه په هغې کښې اولا تخصیص کړې شوې وی نو په هغه کښې که ثانیا تخصیص اوشي نو هغه زمونږ په نزد هم متراخیا او مفصولا جائز دې ځکه یو کرتې د تخصیص نه پس عام ظنی شو لهذا بل کرتې د تخصیص نه مخکښې هم عام ظنی دې او د تخصیص نه پس هم ظنی دې او په دې صورت کښې تخصیص بیان تغییر نه کیږی بلکه بیان تقریر کیږی او بیان تقریر مفصولا جائز کیږی لهذا تخصیص ثانی هم مفصولا جائز کیږی.

وَعَلٰى هٰذَا قَالَ عُلَمَاءُ نَا فِمَنْ اَوْصٰى بِخَاتِمِهٖ لِاِنْسَانٍ وَبِالْفَصِّ مِنْهُ لِاٰخَرَ مَوْصُوْلاً اِنَّ الثَّانِيْ يَكُوْنُ خُصُوْصًا لِلْاَوَّلِ وَيَكُوْنُ الْفَصُّ لِلثَّانِيْ وَاِنْ فَصَلَ لَمْ يَكُنْ خُصُوْصًا لِلْاَوَّلِ بَلْ صَارَ مُعَارِضًا فَيَكُوْنُ الْفَصُّ بَيْنَهُمَا

ترجمه: او په دې بناء باندې زمونږ علماؤ دهغه سړی په باره کښې وئیلی دی کوم چه دخپل ګوتې وصیت دیو انسان لپاره اوکړی او ددغه ګوتې د غمې وصیت دبل لپاره موصولا اوکړی نو کلام ثانی د اول لپاره تخصیص وی او غمې د موصی لپاره کیږی او که کلام ثانی ئې داول نه جدا کړلو نو کلام ثانی داول لپاره تخصیص نه وی بلکه معارض وی او غمې ددواړو ترمینځه مشترک کیږی،

تشریح:... په سابق کښې بیان شوې اصول چه که په عام کښې ابتداء تخصیص شوې دې نو زمونږ په نزد دهغه سړی کلام داول سره موصول کیدل شرط دی په دې کښې تراخی جائز نه ده په دې باندې تفرع کولو سره فرمائیلی دی چه که چا دیو سړی لپاره دخپلې ګوتې دګوتمې وصیت اوکړلو او بیا ئې متصلا دهغې د غمی وصیت د بل لپاره اوکړو نو دا دویم وصیت (یعنی د غمی وصیت) اولنی وصیت (یعنی د ګوتې وصیت) لپاره تخصیص کیږی حاصل داچه ګوته چونکه حلقه او غمی ته شامل ده په دې وجه ګوته د عام په رتبه کښې ده او کله چه دیو سړی د پاره ئې د ګوتمې وصیت اوکړو نو متصلا ئې دا اوئیل چه غمې د فلانی لپاره دې نو د اتصال په وجه دویم وصیت د اولنی وصیت لپاره مخصص شو او حلقه د موصی له اول شو او غمې د موصی له ثانی لپاره شو لیکن کله چه دویم وصیت د اول وصیت سره موصولا ذکر نه کړې شو بلکه مفصولا ذکرکړې شو نو دویم وصیت د اولنی وصیت لپاره مخصص نه وی بلکه د اولین د وجې نه غمې د موصی له ثانی لپاره کیږی او دغمی په سلسله کښې دویم وصیت د اولنی وصیت معارض کیږی او ددې تعارض د وجې نه غمې د دواړو تر مینځه مشترک شو او د حلقې په سلسله کښې چونکه هیڅ تعارض نشته په دې وجه حلقه صرف د موصی له اول لپاره کیږی.

وَاخْتَلَفُوْا فِیْ کَیْفِیَّةِ عَمَلِ الْاِسْتِثْنَاءِ اَیْضًا قَالَ اَصْحَابُنَا اَلْاِسْتِثْنَاءُ یَمْنَعُ التَّکَلُّمُ بِحُکْمِهٖ بِقَدْرِ الْمُسْتَثْنٰی فَیَکُوْنَ تَکَلُّمًا بِالْبَاقِیْ بَعْدَهٗ وَقَالَ الشَّافِعِیُّ اَلْاِسْتِثْنَاءُ یَمْنَعُ الْحُکْمَ بِطَرِیْقِ الْمُعَارَضَةِ بِمَنْزِلَةِ دَلِیْلِ الْخُصُوْصِ کَمَا اِخْتَلَفُوْا فِی التَّعْلِیْقِ بِالشَّرْطِ عَلٰی مَاسَبَقَ فَصَارَ عِنْدَنَا تَقْرِیْرُ قَوْلِهٖ لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفُ دِرْهَمٍ اِلَّا مِائَةً لَهٗ عَلَیَّ تِسْعَمِائَةٍ وَعِنْدَهٗ اِلَّا مِائَةً فَاِنَّهَا لَیْسَتْ عَلَیَّ

ترجمه: او د استثنا د عمل په کیفیت کښې هم علماؤ اختلاف کړې دې نه مونږ علماؤ وئیلی دی چه استثناء د مستثنی مقدار دهغې په حکم سره تکلم منع کوی پس د استثناء نه پس د باقي تکلم کیږی او امام شافعی وئیلی دی چه استثناء د دلیل خصوص په مرتبه کښې په طریقه د معارضې حکم منعه کوی لکه د مخکښې بیان مطابق ئې په تعلیق بالشرط کښې اختلاف کړې دې پس زمونږ په نزد د قائل دقول لفلان علی الف درهم الامائة تقریر دادې دده لپاره په ماباندې نهه سوه درهم دی و د امام شافعی په نزد دسوا د سلو نه څکه هغه په ما باندې نه دی

تشریح:...مصنف د حسامی وائی چه لکه څنګه د عام په تخصیص کښې زمونږ او د اشوافعو ترمینځه اختلاف دې دغه شان د استثناء د عمل په کیفیت کښې هم اختلاف دې لکه د احناف علماؤ په نزد استثناء د مستثنی مقدار دهغې په حکم سره تکلم منع کوی یعنې د استثناء نه پس داسې وی ګویا که متکلم په مستثنی تکلم نه دې کړې او کله چه د مستثنی تکلم اونه شو نو په مستثنی کښې حکم معدوم کړی حاصل داچه د احنافو په نزد استثناء د تکلم بالباقی نوم دې یعنې د استثناء کولو نه پس څه چه باقی پاتې شو په هغې سره د تکلم نوم استثناء ده امام شافعی فرمائیلی دی چه استثناء تکلم نه منع کوی لکه په طریقه د معارضې حکم منع کوی یعنې د امام شافعی په نزد د معارض د وجې نه په مستثنی کښې حکم نه ثابتیږی څکه صدر کلام یعنې د استثناء نه مخکښې کلام په دې خبره باندې دلالت کوی چه دامجموعه مراد ده او اخر د کلام په دې خبره دلالت کو چه د مستثنی مقدار مراد نه دې پس د مستثنی په مقدار کښې اول د کلام او اخر د کلام معارض کیږی او ددې تعارض دلرې کولو لپاره د مستثنی مقدار د مراد کیدو نه خارجوی لکه چه دلیل د خصوص یعنې مخصوص په مقدار مخصوص کښې په طریقه د معارضې حکم منع کوی دکتاب مصنف وئیلی دی چه اصل اختلاف په تعلیق بالشرط کښې دې یعنې لکه څنګه چه تعلیق زمونږ په نزد کلام د واقع کولونه خارجوی او داسې کوی ګویا چه تکلم ئې نه دې کړې دغه شان استثناء تکلم منع کوی او داسې کوی ګویا چه مستثنی د مقدار تکلم ئې نه دې کړې او د امام شافعی په نزد تعلیق بالشرط کلام واقع کولو نه نه خارج کوی بلکه دهغې وقوع منع کوی دغه شان ددوی

په نزد استثناء د تکلم لپاره مانع کیږي نه بلک د حکم پاره مانع کیږي ځکه که چا او وئیل چه د فلانی په ما باندي یو زر درهم دی مګر یو سل نه نو زمونږ په نزد ددي مطلب دادی چه ئې ابتدا د نه سو اقرار کړي دي او هغه یو سل چه دهغي استثناء ئې کړي ده ګویا دهغي تکلم ئې نه دي کړي او د امام شافعي په نزد مطلب دادي چه اقرار خو دیو زرو شوي دي لیکن د تعارض په وجه دیو سل درهم وجوب نه شته یعنی اول د کلام له علی الف خو ددي خبر فائده ورکوی چه دده د نه سوو سره د سلو هم اقرار کړي دي لیکن اخر د کلام یعنی الامئة ددي خبرې فائده ورکوی چه په دده باندي یو سل درهم لازم نه دی پس یو سل درهم په کوم کښ چه تعارض دا دواجبیدونه خارج کړي شو او صرف نهه سوه واجب شوي.

وَعَلٰى هٰذَا اِعْتَبَرَ صَدْرَ الْكَلَامِ فِي قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيْعُوْا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ عَامًّا فِي الْقَلِيْلِ وَالْكَثِيْرِ اِلَّا اَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ عَارَضَهٗ فِي الْكَيْلِ خَاصَّةً فَبَقِيَ عَامًّا فِيْمَا وَرَاءَهٗ وَقُلْنَا هٰذَا اِسْتِثْنَاءُ حَالٍ فَيَكُوْنُ الصَّدْرُ عَامًّا فِي الْاَحْوَالِ وَذٰلِكَ لَا يَصْلُحُ اِلَّا فِي الْمِقْدَارِ وَاحْتَجَّ اَصْحَابُنَا رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَلَبِثَ فِيْهِمْ اَلْفَ سَنَةٍ اِلَّا خَمْسِيْنَ عَامًّا فَالْخَمْسِيْنَ تَعَرَّضَ لِلْعَدَدِ الْمُثْبَتِ بِالْاَلْفِ لَا بِحُكْمِهٖ مَعَ بَقَاءِ الْعَدَدِ لِاَنَّ الْاَلْفَ مَتٰى بَقِيَتْ اَلْفًا لَمْ تَصْلُحْ اِسْمًا لِمَا دُوْنَهَا بِخِلَافِ الْعَامِ كَاِسْمِ الْمُشْرِكِيْنَ اِذَا خَصَّ مِنْهُ نَوْعٌ كَانَ الْاِسْمُ وَاقِعًا عَلَى الْبَاقِيْ بِلَا خَلَلٍ

ترجمه: او په دي اصل باندي امام شافعي د نبی علیه السلام قول **لا تبیعو الطعام بالطعام الا سواء بسواء** کښ صدر د کلام په قلیل او کثیر کښ عام او ګرځولو مګر استثناء په خاص طور باندي په مکیلی خیزونو کښ د صدر کلام معارض شوه پس د مکیلی نه په ماوراء کښ صدر د کلام عام پاتي کیږي او مونږ وئیلی دی چه د استثناء حال ده لهذا صدر کلام په ټولو احوالو کښ عام کیږي او صدر کلام صرف په مقدار کښ صلاحیت لری زمونږ علماؤ د بری تعالی قول **فلبث فیهم الف سنة الا خمسین عاما** نه استدلال کړي دي پس لفظ د خمسین دهغي عدد سره تعرض او کړو کوم چه په الف سره ثابت دي نه دهغي د حکم سره د بقاء عدد د ځکه چه کله الف باقي پاتي شو نو هغه د مادون الف دا سم جرید و صلاحیت نه لری په خلاف عام نه لکه د مشرکین لفظ کله چه ددینه یو نوع خاص شوه نو اسم بلاخلل په باقی باندي واقع کیږي

تشریح:... د استثناء د عمل د کیفیت په سلسله کښ د امام شافعي اصول داوو چه استثناء په طریقه د معارضه مانع د حکم وی مانع د تکلم نه وی ددي اصولو اعتبار کولو سره امام شافعي فرمائیلی دی چه د نبی علیه السلام په قول لا تبیعو الطعام باطعام الاسواء سواء غله دغلي

په بدله کښې مه خرڅوئی مګر برابر برابر صدر کلام یعنی لا تبیعو الطعام بالطعام قلیل او کثیر ټولو ته عام دې قلیل نه مراد هغه دې چه د هغې کیل نه کیږی مثلاً یو موټي او دوه موټی او د کثیر نه مراد هغه دې چه د کیل د لاند داخلیږی پس د دې صدر د کلام د عموم تقاضه داده چه د امام شافعی په نزد یو موټي د دوو موټو په عوض خرڅول نا جائز دی مګر ستثناء یعنی الاسواء بسواء په مکیل کښې د صدر د کلام معارض شو ځکه تسویه او برابری غیر د کیل نه نه شی کیدلې پس د صدر کلام د عموم تقاضه خو داده چه د طعام بیع د طعام په عوض جائز نه شی نه پی مکیل کښې او نه بغیر مکیل کښې او د الاسواء بسواء استثناء دې خبرې تقاضه کوی چه که د دلیل په ذریعه برابری موجوده شی نو جائز ده پس د دې معارضې په وجه برابر خرڅول خو جائز دی لیکن د دینه په علاوه کښې صدر د کلام یعنی دولا بیع الطعام بالطعام حکم عام دې پس په دې عموم کښې چونک یو موټي هم راځی په دې وجه دونی په نزد یو موټي د د وه موټو په عوض خرڅول جائز نه دی زمونږ د طرفه د دې جواب ادې چه طعام د طعام په عوض د بدلولو درې حالتونه دی مساوات مفاضله په کمی زیاتی مره مجازفه انداز سره پس صدر د کلام عنی لا تبیعو دې درې احوالو ته عام دې یعنی غله غلې په عوض کښې د دې درې احوالو نه په یو حال کښې مه خرڅوی با د الا په ذریعه یو حالت عنی د مساوات استثناء اوشوه یعنی د مساوات په حالت کښې بیع جائز کیږی ګینی نه او صدر د کلام یعنی لا تبیعو په درې حالتونو کښې د عام کیدو صلاحیت په هغه وخت کښې ری کله چه غله دومره قدرې وی چه د هغې اندازه د کیل په ذریعه لګدلې شی چه هغه متفاضلا ده یا متبا ویاده یا مجازفه ده پس د کوم څیز د کیل په ذریعه چه اندازه نه شی لګیدلې هغې ته صدر د کلام یعنی لا تبیعو نه شاملیږی او یو موټي و دوه موټی داسې وی به د کیل په ذریعه د هغې اندازه نه شی لګیدلې نو دا له مقدار د نهی لاند هم نه داخلیږی او کله چه د مقدار د نهی لاند نه داخلیږی نو یو موټي د دوو موټو په عوض بدلول هم جائز کیږی مصنف د حسامی د خپلو اصحابو په دې مذهب باندې چه استثناء د مقدار مستثنی لپاره هغه په حکم سره مانع د تکلم کیږی د الله تعالی قول فلبث فیهم الف سنه الا خمسین عاما نه ستدلال کیږي یعنی د طوفان نه مخکښې نوح علیه السلام چه خپل قوم کښې نه نیم سود کاله پاتي و پس دلته الا د مقدار مستثنی یعنی د خمسین د تکلم او د هغې د حکم نه مانع دې ګویا ی الله فرمائیلی دی چه د نوح قیام نهه نیم سوه کاله وو لیکن که د امام شافعی د مذهب مطابق استثناء صرف مانع د حکم او ګرځول شی او مانع د تکلم اونه ګرځول شی نو د دې مطلب داکیږی چه د الف (زر) عدد خو باقی دې مګر د دې حکم باقی نه دې او کله چه داسې ده نو د الف اطلاق په مادون الف یعنی په نه نیم سوه باندې کیږی او داسراسر غلط دې یعنی چه الف الف پاتې کیدو سره په ما دون الف باندې یادشی داسې نه شی کیدې د دې په خلاف عام مثلاً لفظ د مشرک دې چه ټولو مشرکینو ته عام دې مګر کله چه دې کوم یو نوع خاص کړې وه نو لفظ مشرکین په باقی باندې اطلاق بلا خلل صحیح کیږی

ثُمَّ الْاِسْتِثْنَاءُ نَوْعَانِ مُتَّصِلٌ وَهُوَ الْاَصْلُ وَتَفْسِيْرُهُ مَا ذَكَرْنَا وَمُنْفَصِلٌ وَهُوَ مَا لَا يَصْلَحُ اِسْتِخْرَاجُهُ مِنَ الْاَوَّلِ لِاَنَّ الصَّدْرَ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَجَعَلَ مُبْتَدَاءً مَجَازًا قَالَ اللهُ تَعَالٰى: فَاِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيْ اِلَّا رَبَّ الْعٰلَمِيْنَ اى لٰكِنَّ رَبَّ الْعٰلَمِيْنَ

ترجمه: بیا د استثناء دوه اقسام دی متصل او دا اصل دې او ددې تفسیر هغه دې چه مونږ ذکر کړې دې او منفصل هغه دې چه د اول نه ددې دویستلو صلاحیت نه لری ځکه صدر د کلام دې ته شامل نه وی پس مستثنی منفصل مجازا کلام متصل ګرځول کیږی د الله تعالی فرمان دې: **فانهم عدولی الا رب العالمین یعنی لکن رب العالمین**

تشریح:...مصنف وئیلی دی چه د استثناء دوه اقسام دی یو متصل دویم منقطع او منفصل په استثناء کښې استثناء متصل اصل او حقیقت دې ددې تفسیر مخکښې تیر شوې دې چه د استثناء نه پس چه څه باقی پاتی شی دهغې د تکلم نوم استثناء دې او منفصل او منقطع دې ته وائی چه هغه مستثنی منه نه نوی وتلې او وجه ددې داده چه صدر د کلام یعنی مستثنی منه مستثنی منقطع ته نه شاملیږی او کله چه صدر د کلام د یته شامل نه دې نو دا صدر دکلام نه ځنګه ویستلې شی ځکه اخراج ددخول فرع ده مثلا په جاء نی القوم الا حمارا کښې حمار په قوم کښې نه ده داخل لهذا دغې د ویستلو څه سوال پیدا کیږی پس مستثنی منقطع مجازا کلام مستقل دې یعنی الا مجازا د لکن په معنی کښې دې مثلاً د الله تعالی فرمان دې **فانهم عدوّلی الا رب العالمین** ابرهیم علیه السلام اووئیل د ابتان زما شمنان دی لکن رب العلمین زما د شمن نه دې یعنی رب العلمین کله چه په دې بتانو کښې داخل نه دی نو رب العلمین کلام مستقل شو.

د بیان ضرورت بیان

وَاَمَّا بَيَانُ الضَّرُوْرَةِ فَهُوَ نَوْعُ بَيَانٍ يَقَعُ بِمَا لَمْ يُوْضَعْ لَهُ وَهٰذَا عَلٰى اَرْبَعَةِ اَنْوَاعٍ مِنْهُ مَا هُوَ فِي مَعْنٰى مَنْطُوْقٍ بِهِ نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالٰى: وَّوَرِثَهٗ اَبَوٰهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ صَدْرُ الْكَلَامِ اَوْجَبَ الشَّرْكَةَ ثُمَّ تَخْصِيْصُ الْاُمِّ بِالثُّلُثِ دَلَّ عَلٰى اَنَّ الْاَبَ يَسْتَحِقُّ الْبَاقِيَ فَصَارَ بَيَانًا بِصَدْرِ الْكَلَامِ لَا بِمَحْضِ السُّكُوْتِ

ترجمه: او هر چه بیان ضرورت دې نو هغه یوه نوع بیان ده هغې څیز سره واقع کیږی چه دهغې لپاره دا نه وی وضع شوې او دهغې څلور اقسام دی دینه یو هغه چه د منطوق په معنی کښې دی لکه د الله تعالی فرمان وورثه ابواه فلامه الثلث صدر د کلام شرکت واجب کړې دې بیا د ام په ثلث سره تخصیص په دې خبرې باندې دلالت اوکړو چه پلار د باقی مستحق دې پس دا

په صدر د کلام سره بيان شو نه په محض سکوت سره.

تشريح:... مصنف ونيلي دي چه بيان ضرورت هم د بيان يوه نوع ده او دابيان ضرورت په هغې ځيز سره واقع کيږی چه هغه د بيان د پاره نه دي وضع شوي حاصل داه بيان ضرورت واقع کيږی د سکوت سره حالانکه سکوت د بيان لپاره موضوع نه دي بلکه د بيان لپاره نطق موضوع دي او د بيان ضرورت څلور اقسام دی اولني قسم هغه دي چه د منطوق به په حکم کنبی دي يعنی بيان خو بغير د نطق نه حاصل شودي ليکن دي د هغه پ حکم کنبی کوم چه د نطق نه حاصليږی مثلا د الله قول دي وورثه ابواه فلامه الثلث په دي طور چه ارث ئي دواړو طرف ته منسوب کړي د ليکن ديوه حصه ئي هم نه ده بيان کړي مگر کله چه د فلامه الثلث په ذريعه مور په ثلث سره خاص کړله نو دمور حصه يې بيان کړله او دپلار د حصي نه ئي سکوت اوکړلو مگر دمور حصه بيان په دي خبره دلالت کوی چه باقي دپلار حصه ده ځکه ددي نه علاوه کوم بل مصرف نشته پس مور په ثلث سر خاص کول ددي خبري بيان د چه پلار د باقي مستحق دي او دابيان په د صدر د کلام ته وی نه د مسکوت نه حاصل داچه نفس استحقاق اوس د صدر د کلام ورثه ابواه نه حاصل شو او دپلار د حصي دمقدار د سکوت نه خاص شو او د ابيان خو منطوق نه دي ليکن د منطوق په حکم کنبی دي

وَمِنْهُ مَايَثْبُتُ بِدَلَالَتِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ مِثْلُ سُكُوْتِ صَاحِبِ الشَّرْعِ عِنْدَ اَمْرٍ يُعَايِنُهُ عَنِ التَّغْيِيْرِ يَدُلُّ عَلَى الحَقِّيَةِ وَفِيْ مَوْضِعِ الْحَاجَةِ اِلٰى بَيَانٍ يَدُلُّ عَلَى الْبَيَانِ مِثْلَ سُكُوْتِ الصَّحَابَةِ عَنْ تَقْوِيْمِ مَنْفَعَةِ الْبَدَنِ فِيْ وَلَدِ الْمَغْرُوْرِ

ترجمه: او د بيان ضرورت يوه نوعه هغه ده چه د متکلم د حال د دلالت نه حاصليږی لکه ديو کار د مشاهدي په وخت د صاحب شرع د تغيير نه سکوت کول ددي امر په حق کيدو باندي دلالت کوی او د **حاجت الى البيان** په موقعه باندي سکوت په بيان باندي دلالت کوی لکه په ولد مغرور کنبی د ابن د منفعت قيمت لږولو سره د اصحابو سکوت کول.

تشريح:...د بيان ضورت دويم قسم داديِ چه د متکلم حال دلالت کوی يعنی که متکلم ديو ځيز معاهده اوکړه او په هغه باندي سکوت اوکړو نو داهغه دراضی کيدو دليل دي مثلا صاحب الشرع عليه‌السلام ديو قول يا فعل مشاهده اوکړه او دهغې د بدلولو نه ئي سکوت اوکړو يعنی هغه قول يا فعل ئي متغير نه کړلو بلکه خاموشي ئي اختيار کړله نو دادي خبري علامه ده چه داقول يا فعل حق دي مثلانبی عليه‌السلام د خلقو بيوع وغيره ډير معاملات کتل او خلقو به هميشه دغه معاملات کول ليکن هغه به سکوت اوکړو او په هغې ئي نکير اونه کړلو حالانکه هغه ته علم هم وو او په نکير باندي ئي قادر هم وو پس دهغه داسکوت ددي خبر دليل دي چه دامور په معروف يعنی جوازکښ داخل دی او د منکر نه خارج دی ګينی نبی عليه‌السلام يو امر منکر ګوزي او سکوت کوی دادهغه سره مناسبه نه ده دغه شان که د بيان ضرورت وی مگر بيا هم سکوت شوي وی نو دا سکوت هم په بيان باندي دلالت کوی مثلا د

بنو زره یو سړي دیوې وینځې سره نکاح اوکړه په دې حال کښې چه وینځې ده ته دادهوکه ورکړې وه چه زه ازاده یم پس ده زاهد ګڼړلو د وجې نکاح اوکړه او دهغې نه بچې پیدا شو بیا ددې وینځې مولی راغلو او د عمر بن الخطاب په عدالت کښې ئې مقدمه پیش کړله عمر رضی اللہ عنہ د وینځې ددې د مولی د پاره فیصله اوکړله او ددې بچې په پلار یعنی د بنو عذره په دې سړي باندې ئې د وینځې د مولی لپاره ددې د بچې د قیمت ضمان واجب کړلو لیکن د وینځې او د بچې د منافعو نه ئې سکوت اوکړلو یعنی عمر رضی اللہ عنہ دوینځې و د بچې نه د حاصل شوې منافعو ضمان واجب نه کړلو بلکه په دې سلسله کښې ئې سکوت او کړلو او هلته موجود اصحابو له خوانه هم سکوت اوشو پس دا سکوت ددې خبرې بیان دې چه منافع داتلاف د وجې نه مضمون کیږي نه مغرور هغه سړې دې چه هغه ته کومې ښځې اووئیل چه زه ستا وینځه یم یا ازاده یم ته ما سره نکاح اوکړه پس دې غریب خپله وینځه ګڼړلو سره یا منکوه ګڼړلو سره وطی اوکړه او بچې پیدا شو.

وَمِنْهُ مَايَثْبُتُ ضَرُوْرَةَ دَفْعِ الْغُرُوْرِ مِثْلُ سُكُوْتِ الشَّفِيْعِ وَسُكُوْتِ الْمَوْلٰى حِيْنَ يَرٰى عَبْدَهٗ يَبِيْعُ وَيَشْتَرِىْ

ترجمه: او د بیان ضرورت یو قسم هغه دې چه د خلقو نه ددهوکې لرې کولو په جه سره ثابتیږي لکه د شارع سکوت او د مولی سکوت په هغه وخت چه هغه خپل غلام او وینې چه خرڅول او اخستل کوي

تشریح:...د بیان ضرورت دریم قسم هغه دې چه د خلقو نه غرور او دوکې لرې کولو لپاره ثابت وی ځکه دهوکه ورکول حرام دی لهذا ددې لرې کولو لپاره بیان ضرورة ثابتیږي مثلا شفیع ته دبیع علم اوشو مګر دهغې باوجود هغه سکوت اختیارکړلونو د شفیع د سکوت ددې خبرې بیان دې چه ده خپل حق شفعه ترک کړې دې او د شفیع سکوت د ترک شفعه بیان په دې وجه ګرځولې شوې دې چه د مشتری نه دهوکه لرې شی په دې طور چه که دده سکوت د ترک شفعه بیان نه شی نومشتری ته به ضرروی ځکه مشتری دشفیع دخوف نه په دې مبیعه کښې دتصرف کولونه ځان ساتی او بائع ته ضررځکه دې چه د شفیع د خوف د وجې نه هیڅ یوسړی ددی د خرید اراده نکوی همدغه شان که مولی خپل غلام په خرید اوفروخت باندی ولیدو او سکوت ئې اختیار کړلونو دده داسکوت د خلقو نه ددهوکې لرې کولو لپاره ددی خبری بیان دې چه ده غلام ته دتجارت اجازت ورکړې دې امام شافعی وئیلی دی چه د مولی داسکوت اجازت نه شمارلې کیږی ځکه په دې کښې دا احتمال هم شته چه ده د طرف غیظ د وجې نه سکوت کړې وی او محتمل حجت نه وی لهذا د مولی سکوت ده اجازت لپاره حجت نه دې

وَمِنْهُ مَايَثْبُتُ بِضُرُوْرَةِ كَثْرَةِ الْكَلَامِ مِثْلَ قَوْلِ عُلَمَائِنَا فِيْمَنْ قَالَ لَهٗ عَلَيَّ مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ اَوْ مِائَةٌ وَقَفِيْزُ حِنْطَةٍ اِنَّ الْعَطْفَ جَعَلَ بَيَانًا لِلْمِائَةِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ اَلْقَوْلَة قَوْلُهٗ فِيْ بَيَانِ الْمِائَةِ كَمَا

اِذَا قَالَ لَهُ عَلَيَّ مِائَةٌ وَثَوْبٌ قُلْنَا اِنَّ حَذْفَ الْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ مُتَعَارِفٌ ضَرُوْرَةُ كَثْرَةِ الْعَدَدِ وَطُوْلِ الْكَلَامِ ذٰلِكَ فِيْمَا يَثْبُتُ وُجُوْبُهُ فِي الذِّمَّةِ فِي عَامَّةِ الْمُعَامِلاَتِ كَالْمَكِيْلِ وَالْمَوْزُوْنِ دُوْنَ الثِّيَابِ فَاِنَّهَا لاَ تَثْبُتُ فِي الذِّمَّةِ اِلاَّ بِطَرِيْقٍ خَاصٍ وَهُوَ السَّلَمُ

ترجمه: او دبیان ضرورت یوه نوعه هغه ده چه د کثرت کلام د ضرورت لپاره ثابتیږی لکه مونږ د علماؤ- قول د هغه سړی په باره کښ چه هغه وئیلی دی له علی مائة و درهم یاء وئیلی دی مائة وقفیز حنطة بیشکه عطف دمائة لپاره بیان ګرځولو دي او امام شافعي وئیلی دی د مائه په بیان کښ دده قول معتبر دي لکه کله چه اووایئ له علی مائة وثوب نو مونږ وایو چه د معطوف علیه حذف د کثرت عدد او طول کلام د ضرورت د وجي نه متعارف دي او داپه هغه ځیز کښ دي چه دهغه وجود په عامو معاملاتو کښ په ذمه کښ ثابت وی لکه مکیل او موزون نه جامي خکه جامي په ذمه کښ نه ثابتیږی مګر په طریقه خاصه او هغه سلم دي.

تشریح:...د بیان ضرورت څلورم قسم هغه دي چه د کلام د کثرت استعمال په وجه د طول عبارت د ضرورت د وجي نه ثابت وی یعنی د کلام کثیر الاستعمال کیدل یا دهغه عبارت طویل کیدل چه په مراد باندي دلالت کوی مثلا که چا د چا لپاره اقرار وکړلو او وي ویل له علی مائة ودرهم یائي او ویل له علی مائة و قفیز حنطة نو زمونږ د علماؤ مذهب دادي چه عطف د مائة بیان دي یعنی علی مائة و درهم کښ مائة به هم درهم وی او علی مائة و قفیز حنطة کښ مائة به هم قفیز حنطه وی ګویا ده په اولین مثال کښ علی مائة درهم و درهما وه ویل او په دویم مثال کښ علی مائة قفیز حنطة و قفیز حنطة اووئیل لیکن د کلام کثرت استعملا یا د طول کلام په جه سره د مائة تمیز ترک شوي دي پس په اولنی صورت کښ په مقر باندي یو سلو یو درهم واجبیږی او په دویم صورت کښ یوسل یو حنطة قفیز واجبیږی امام شافعي فرمائیلی دی چه عطف د مائة تفسیر نه دي او کله چه عطف د مائة تفسیر نه شو نو مائة مجمل شو او ددي په بیان کښ د مقر قول معتبر یږی لکه چه که یو سړی علی مائة وثوب اووائی نو د مائة په سلسله کښ بالا تفاق د مقرقول معتبر دي زمونږ د طرفه جواب دادي چه د کثرت عدد او طول کلام د وجي نه د مطعو ف علیه حذف متعارف دي مثلا وئیلي شی بعت هذا منک بمائة و عشرة دراهم ددي نه مراد دیو سل لس دراهم دی لیکن دکثرت استعمال د وجي نه د معطوف علیه حذف په هغه ځیز کښ وی کوم چه په عام معاملا تو کښ په ذمه کښ ثابتیږی لیکن کپړې په ذمه کښ نه ثابتیږی کپړې صرف یو مخصوص صورت یعنی په سلم کښی د مسلم الیه په ذمه کښ ثابتیږی ددي نه په علاوه کښ نه ثابتیږی لهذا د امام شافعي له علی مائة وثوب باندي قیاس کول صحیح نه دی.

د بیان تبدیل بیان

وَاَمَّابَيَانُ التَّبْدِيْلِ فَهُوَ نَسْخٌ وَالنَّسْخُ فِيْ حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ بَيَانٌ لِمُدَّةِ الْحُكْمِ الْمُطْلَقِ اَلَّذِيْ كَانَ مَعْلُوْمًاعِنْدَ اللهِ تَعَالٰى اِلاَّ اَنَّهُ تَعَالٰى اَطْلَقَهُ فَصَارَ ظَاهِرُهُ اَلْبَقَاءَ فِيْ حَقِّ الْبَشَرِ فَكَانَ تَبْدِيْلاً فِيْ حَقِّنَا بَيَانًا مَحْضًا فِيْ حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ كَالْقَتْلِ فَاِنَّهُ بَيَانٌ مَحْضٌ لِلْاَجَلِ فِيْ حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ تَغْيِيْرٌ وَتَبْدِيْلٌ فِيْ حَقِ الْقَاتِلِ وَمَحَلُّهُ حُكْمٌ يَكُوْنُ فِيْ نَفْسِهِ مُحْتَمَلاً لِلْوُجُوْدِ وَالْعَدَمِ وَلَمْ يَلْتَحِقْ بِهِ مَايُنَافِى النَّسْخَ مِنْ تَوْقِيْتٍ اَوْ تَابِيْدٍ ثَبَتَ نَصًّا كَمَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى خَالِدِيْنَ فِيْهَا اَبَدًا اَوْ دَلاَلَةً كَسَائِرِ الشَّرَائِعِ الَّتِيْ قُبِضَ عَلَيْهَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمْ

ترجمه: او هر چه بیان تبدیل دي نو هغه نسخ ده او نسخ د صاحب شرع په حق کښې د هغه مطلق مودې بیان دې کوم چه د الله په نزد معلومه ده مګر الله هغ مطلقه پرینښې ده پس ددې ظاهر د انسان په حق کښې بقاء وی او نسخ زمونږ په حق کښې تبدیل او د صاحب شرع په حق کښې بیان محض وی او هغه لکه قتل څکه هغه د صاحب شرع په حق کښې مدت د پاره بیان محض دې او د قاتل په حق کښې تغییر او تبدیل دې او د نسخ محل داسې حکم دی چه فی نفسه د وجود او عدم محتمل وی او دې ته د نسخ منافی نه لاحق کیږی یعنی توقیت یا داسې تابید کوم چه د نص نه ثابت وی لکه د الله تعالی قول خالدین فیها ابدا کښې چه دئ یا دلالة وی لکه ټول هغه شرائع چه په هغې باندې رسول الله ﷺ وفات شوې دې

تشریح: بعض نسخو کښې د بیان تبدیل د پاره مستقل باب منعقد شوی دې او وئیل شوې دی باب بیان التبدیل او ددې وجه کثر مباحث دی لکه په دې باب کښې پنځه مباحث دی او د بیان تبدیل تعریف دهغې جواز دهغې محل دهغې شرط ناسخ او منسوخ دویم بحث یعنی د نسخ د جواز بحث د ظاهر کیدود وجې ترک شوې دې او د نسخ جواز د نص **ما ننسخ من ایة او ننسها نات بخیر منها او مثلها** نه ثابت دې مصنف په بحث اول کښې کلام کولو سره فرمائیلی دی چه تبدیل د نسخ نوم دې څکه آیت واذا بدلنا ایت مکان ایات کښې نسخ د تبدیل په نوم موسوم شوې ده لهذا معلومه شوه چه د تبدیل نوم نسخ ده نسخ په لغت کښې دوه معانې دی یو د زائل کولو او معدوم کولو نوم نسخ دې وئیلې شی نسخت الشمس الظل نمر سورې زائل کړې دې بله معنی یو شې دیو ځائې نه بل ځائې طرف ته منتقل کول یا یو شې دیو حالت نه بل حالت طرف ته منتقل کول وئیلې شی نسخت الخل العسل د شهدو مچو شهد منتقل کړل په اصطلاح کښې نسخ وئیلې شی د صحب شرع په حق کښې د هغه حکم مطلق د مودې بیان ته چه الله ته معلوم دې لیکن هغه ئې مطلق کړلو د هغې ئې څه وخت متعین نه کړلو پس د انسان په حق خو ظاهر دا ده چه هغه حکم باقی پاتې وی او کله چه داسې ده نو دا نسخ زمونږ د بنګنو

په حق کښ تبدیل دي او د صاحب شرع حق کښ بیان محض دي مثلا قتل د صاحب شرع په حق کښ د مقتول د مرګ بیان دي او د قاتل په حق کښ تغیری او تبدیل دي یعنی د صاحب شرع په حق کښ د منقول مرګ په هغه وخت واقع شو کوم وخت چه د ده لپاره مقدر وو او الله تعالی ته معلوم وو لکه د الله تعالی ارشاد دي **فاذا جاء اجلهم لا یستاخرون ساعة ولا یستقدمو** او د قاتل په حق کښ تغییر او تبدیل دي په دي وجه په قاتل باندي قصاص واجبیږی دوهم بحث نسخ د محل سره متعلق دي د نسخ محل داسي حکم وی چه په هغي کښ دوه امره مرجو دوی یو خو داچه هغه حکم فی نفسه د وجود او عدم دواړو احتمال لری یعنی د مشروع کیدو هم احتمال لری او د نه مشروع کیدو هم احتمال لری ځکه که په یو حکم کښي د مشروع کیدو احتمال نه وی لکه کفر نو هغه نه منسوخ کیږی او که د غیر مشروع کیدو احتمال نه وی لکه ایمان نو هغه هم نسخ نه قبلوی دویم امر دادي چه هغه حکم چه د منسوخ کیدو احتمال لری داسي وی چه هغه سره یو ځیز منافی د نسخ لاحق شوي نه وی ددي منافی دري اقسام دی یو توقیت چه د نص نه ثابت وی لکه که دیو حکم په ذریعه د نص موقت کیدل ثابت وی نو هغه حکم نه منسوخ کیږی لکه د الله تعالی قول **فامسکوهن فی البیوت حتی یتوفهن الموت او یجعل الله لهن سبیل** او دویم تائید چه د نص نه ثابت وی یعنی که یو حکم موئید وی نو هغه نه منسوخ کیږی لکه **خالدین فیها ابدا** دریم تائید چه په دلالة ثابت وی مثلا د رسول الله ﷺ د وفات نه پس د نسخ سوال نه پیدا کیږی.

وَالشَّرْطُ اَلتَّمَكُّنُ مِنْ عَقْدِ الْقَلْبِ عِنْدَ نَا دُوْنَ التَّمَكُّنِ مِنْ الْفِعْلِ خِلاَفًالِلْمُعْتَزِلَةِ

ترجمه: او د جواز د نسخ شرط زمونږ په نزد په عقد قلب باندي قادریدل دی نه په فعل باندي قادریدل په دی کښي معتزلو اختلاف دي

تشریح:....د جواز د نسخ په شرط کښ زمونږ او د معتزلو اختلاف دي لکه زمونږ په نزد د جواب نسخ لپاره داشرط دي چه ددې شی مکلف ته رسیدل او دهغي په منسوخ کیدو کښ دومره وخت ملاویدل پکار دی چه په هغي کښ هغه دهغي اعتقاد اوکړي شی دومره وخت موندل ضروری نه دی چه هغي کښ دافعل مامور به ادا کړي شی لکه د معتزلو په نزد د فعل مامور به د ادا کولو لپاره قدرت وخت موندل ضروری دی ددې اختلاف بنیاد دادي چه د دوی په نزد نسخ نوم دي بدن سره د مدت د عمل بیان ځکه د امر و نهی نه عمل مقصود وی نه اعتقاد لهذا د نسخ نه مخکښ دومره وخت ملاویدل ضروری دی چه په هغي کښ عمل اوکړي شی او زمونږ په نزد د عمل قلب یعنی د اعتقاد د پاره بیان د مودي ضروری دي ځکه مقصود اعتقاد وی نه عمل زمونږ د مذهب تائید ددینه هم کیږی چه د معراج په شپه نبی عليه السلام ته د پنځوس مونځونو حکم ورکړي شوي وو او بیان په فعل باندي د قدرت نه مخکښ دپنځو نه زیات منسوخ کړي شو پس دانسخ د عمل نه مخکښ وه لیکن د اعتقاد نه پس وه.

وَلاَ خِلاَفَ بَيْنَ الْجُمْهُوْرِ اَنَّ الْقِيَاسَ لاَ يَصْلَحُ نَاسِخًا وَكَذٰلِكَ الْاِجْمَاعُ عِنْدَ اَكْثَرِ هِمْ لِاَنَّ الْاِجْمَاعَ عِبَارَةٌ عَنْ اِجْتِمَاعِ الْاَرَاءِ وَلاَ مَدْخَلَ لِلرَّأْيِ فِيْ مَعْرِفَةِ نِهَايَةِ وَقْتِ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ فِي الشَّيْءِ عِنْدَاللهِ تَعَالٰى

ترجمه: او د جمهورو په نزد په دې خبره کښې اختلا نشته چه قياس ناسخ نه شي کېدې دغه شان داکثر علماؤ په نزد اجماع ځکه اجماع نوم دې د اراء د جمع کېدو او د الله په نزد په کوم څيز کښې د حسن او قبح د وخت انتها ته په رسولو کښې رائې ته هيڅ دخل نشته

تشريح:...مصنف وئيلي دي چه د جمهور و په دې باندې اتفاق دې چه قياس دادلو اربع نه د هيڅ لپاره ناسخ نه شي کېدې کتاب او سنت لپاره خو په دې وجه ناسخ نه شي کېدې چه کتاب او سنت د قياس په مقابله کښې اقوى دى او اضعف د اقوى پاره ناسخ نه شي کېدې لهذا قياس د کتاب او سنت د پاره ناسخ نه کېږي دويم دليل دادې چه اصحابو د کتاب او سنت د وجې نه قياس ترک کړې دې لکه على رضي الله عنه وئيلي دي چه که ددين مدار په قياس باندې وې نو د باطن خف حق مسح به اولې وې د ظاهر خف په مقابلې کښې ليکن ما رسول الله ﷺ ليدلې دې چه په ظاهر د موزې باندې ئې مسح کوله نه په باطن غور اوکړې على رضي الله عنه د سنت رسول ﷺ په وجه قياس ترک کړې دې او د اجماع لپاره په دې وجه ناسخ کېږي نه چه اجماع د کتاب او سنت په معنى کښې ده او قياس د قياس دپاهره ناسخ په دې وجه نه کېږي چه نسخ فرع دده د تعارض او مخکښې تير شوى دى چه کله د دوه قياسونو تر مينځ تعارض واقع شي نو د تعارض په وجه ددينه يو ساقطيږي نو ددينه يو ناسخ او بل منسوخ ځنګه کېدې شي مصنف وئيلي دى چه دغه شان اجماع هم دادلو اربعونه د هيڅ يو لپاره ناسخ نه کېږي ځکه اجماع نوم دې د اراء د جمع کېدو او ناسخ د وجې نه د منسوخ د وخت حسن انتها، پيژندل کېږي اود الله په نزد په کوم شئ د حسن او قبحي دوقت د انتها معرفت رائى ته هيڅ دخل نشته دې زمونږ د علماؤ نه د عيسى ابن ابان او د بعض معتزلو مذهب دادې چه اجماع د کتاب او سنت دپارره ناسخ کېدې شي او دليل دادې چه د مولفه القلوب د مصارف زکوة نه کېدل د کتاب الله نه ثابت دى مګر د ابو بکر رضي الله عنه زمانه کښې منعقد کېدونکې اجماع سره ددوى حصه ساقط شوه علامه فخر الاسلام فرمائيلي دى چه اجماع د اجماع لپاره ناسخ کېدې شي

وَاِنَّمَا يَجُوْزُ النَّسْخُ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَيَجُوْزُ نَسْخُ اَحَدِهِمَا بِالْاٰخِرِ عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لاَ يَجُوْزُ لِاَنَّهٗ يَكُوْنُ مُدْرَجَةً اِلَى الطَّعْنِ وَاِنَّا نَقُوْلُ النَّسْخُ بَيَانُ مُدَّةِ الْحُكْمِ وَجَائِزٌ لِلرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلاَمُ بَيَانُ مُدَّةِ حُكْمِ الْكِتَابِ فَقَدْ بُعِثَ مُبَيِّنًا وَجَائِزٌ اَنْ يَتَوَلَّى اللهُ تَعَالٰى بَيَانَ مَا اَجْرٰى عَلٰى لِسَانِ رَسُوْلِهٖ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمه او د کتاب او سنت سره نسخ جائز ده او زمونږ په نزد ددینه دیو نسخ په بل سره جائز ده او امام شافعی وئیلی دی چه جائز نه ده ځکه نسخ د طعن وسیله کرځی او مونږ جواب ورکول چه نسخ د مودې دحکم بیان دې او د رسول الله ﷺ لپاره د کتاب دحکم موده بیانول جائز دی ځکه هغه مبین مبعوث شوې دې او جائز ده داچه الله تعالی د هغه څیز د بیان متولی شی کوم ئې چه دخپل رسول په ژبه باندې جاری کړې دي

تشریح مصنف وئیلی دی چه زمونږ په نزد د کتاب نسخ په کتاب سره او د سنت نسخ په سنت سره او ددې دواړونه دیو نسخ په بل سره جائز ده ددې څلور صورته دی او د کتاب نسخ کتاب سره لکه **والذین یتوفون منکم و یذرون ازواجا وصیة لازواجهم متاعا الی الحول** په **والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربع اشهر و عشر** سره منسوخ دي دویم د سنت نسخ سنت سره ددې دویم قسم څلور صورته دی اول د سنت متواتره نسخ په سنت متواتره سره د ویم د احاد نسخ په احاد سره د احادو نسخ په متواتر سره او څلورم د متواتر نسخ په احاد سره اول ددې اقسام بالاتفاق جائز دی او څلورم قسم د جمهور په نزد نا جائز دې او د ځینو کسانو په نزد جاء دې دریم دکتاب نسخ په سنت متواتره سره د سنت نسخ په کتاب سره امام شافعی فرمائیلی دی چه د کتاب نسخ په سنت سره او د سنت ذریعه منسوخ کول د طعن وسیله جوړیږی په دې طور چه که کتاب د سنت په ذریعه باندی منسوخ شی نوطعن کونکی به دا وه وائی چه کتاب الله خو له هرچانه مخکی د الله نبی دروغ ژن کړو او که سنت د کتاب په ذریعه منسوخ وی نو طعن کونکې به دا وایی الله دخپل نبی تکذیب کړې دې لهذا دده دقول تصدیق څنګه اوشی

زمونږ د طرفه ددې جواب دادې چه نسخ د مودې د حکم نوم دې د حکم لپاره جائز دی ځکه رسول الله ﷺ دکتاب شارح او مبین مبعوث شوی دې او کله چه دا سې ده نو د نبی کریم ﷺ د پاره د حکم کتاب موده بیانول جائز دی او ددې نوم په سنت سره د کتاب الله منسوخ کول دی دویم جواب دادی چه دشوافعو په نزد په سنت باندی نسخ دکتاب الله تخصیص جائز دې او ددې تخصیص نوم نسخ دې لهذا نسخ هم جائز کیږی

دغه شان داخبره جائز ده چه الله تعالی دې دهغه څیزونو د بیان مولی شی کوم څیزونه ئې چه دخپل نبی په ژبه جاری کړې یعنی الله تعالی د سنت دحکم موده بیانولې شی او ددې نوم نسخ سنت بالکتاب دي

وَيَجُوْزُ نَسْخُ التِّلَاوَةِ وَالْحُكْمِ جَمِيْعًا وَيَجُوْزُ نَسْخُ اَحَدِهِمَا دُوْنَ الْآخَرِ لِاَنَّ لِلنَّظْمِ حُكْمَيْنِ جَوَازُ الصَّلٰوةِ وَمَا هُوَ قَائِمٌ بِمَعْنٰى صِيْغَتِهٖ وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَقْصُوْدٌ بِنَفْسِهٖ فَاحْتَمَلَ بَيَانَ الْمُدَّةِ وَالْوَقْتِ

ترجمه او د تلاوت او حکم دواړو نسخ جائز ده او ددې دواړونه دیو نسخ نه دبل هم جائز ده ځکه د نظم لپاره دوه حکمه دی جواز صلوة او هغه چه دهغه دصیغې د معنی سره قائم دې

او ددې دواړو نه هر يو بنفسه مقصود دې پس دې نه به هريو د بيان مدت او د بيان وخت احتمال لري

تشريح: مصنف د ناسخ د تفصيل نه د فراغت نه پس او س د كتاب الله د منسوخ كيدو تفصيل ذكر كوى لكه چه وئيلى ئې دى چه د منسوخ څلور اقسام دى تلاوت او حكم دواړه منسوخ وى او دويم حكم منسوخ وى ليكن تلاوت منسوخ نه وى او دريم تلاوت منسوخ وى ليكن حكم منسوخ نه وى او اخرى د حكم وصف منسوخ وى او اصل منسوخ نه وى مثلاً ديو حكم عموم منسوخ وى مگر اصل حكم باقي وى قسم اول بالا تفاق جائز دي لكه د الله تعالى قول او ننسها په دې باندې دلالت كوى او دويم او دريم قسم د جمهور په نزد جائز دي ليكن بعض معتزل په دې باره كښې مخالف دى د جمهورو دليل دادې چه د نظم قران لپاره دوه حكمه دى يو هغه چه د نفس نظم سره متعلق كيږى لكه د مونځ جائز كيدل او د قران معجز كيدل دويم هغه چه د معنى نظم سره تعلق مقصود وى او كله چه ددواړونه هر يو د بيان مدت او بيان وخت احتمال هم لرى او كله چه ددې دواړونه په هر يو كښې د بيان مدت احتمال دي نو ددې دواړونه هر يو بغير د بل نه د منسوخ كيدو احتمال هم لرى د دواړو د منسوخ كيدو مثال هغه دى چه حضرت عائشى رضى الله عنها روايت كړى دى چه په قرآن پاك كښې ((عشر رضعات معلومات)) يعنى په لس واره څكلو باندى رضاعت ثابتيږى لكين بيا ددى حكم اوتلاوت دواړه منسوخ شول د منسوخ التلاوة مثال :الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما.. ددى آيت تلاوت اگرچه منسوخ دى ليكن ددې حكم باقى د او د منسوخ الحكم مثال **لكم دينكم ولى دين** او دويم د عدم قتال ايات دى چه دهغې حكم يعنى عدم قتال خو منسوخ شو ليكن دهغې تلاوت باقى دې

وَالزِّيَادَةُ عَلَى النَّصِّ نَسْخٌ عِنْدَ نَا خِلاَفًا لِلشَّافِعِي لِاَنَّ بِالزِّيَادَةِ يَصِيْرُ اَصْلُ الْمَشْرُوْعِ بَعْضَ الْحَقِّ وَمَا لِلْبَعْضِ حُكْمُ الْوُجُوْدِ فِيْمَا يَجِبُ حَقًّاللهِ تَعَالىٰ لِاَنَّهُ لاَ يَقْبَلُ الْوَصْفَ بِالتَّجَزِّى حَتّٰى اَنَّ الْمُظَاهِرَ اِذَا مَرِضَ بَعْدَ مَاصَامَ شَهْرًا فَاَطْعَمَ ثَلٰثِيْنَ مِسْكِيْنًالَمْ يَجُزْهُ فَكَانَتْ الزِّيَادَةُ نَسْخًامِنْ حَيْثُ الْمَعْنٰى وَلِهٰذَا لَمْ يَجْعَلْ عُلَمَاءُ نَا قِرَاءَةُ الْفَاتِحَةِرُكْنًافِي الصَّلوٰةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ لِاَنَّهُ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ وَ اَبَوْا زِيَادَةَ النَّفْيِ حَدًّا فِيْ زِنَا الْبِكْرِ وَزِيَادَةَ الطَّهَارَةِ شَرْطًا فِي طَوَافِ الزِّيَارَةِ وَزِيَارَةَ صِفَةِ الاِيْمَانِ فِيْ رَقَبَةِ الْكِفَارَةِ بِخَبَرِالْوَاحِدِ اَوِالْقِيَاسِ

ترجمه: او په نص باندې زيادت زمونږ په نزد نسخ ده خلاف د امام شافعى دې څكه د زيادت د وجې نه اصل مشروع بعض حق كيږى او د بعض لپاره په هغه كښې چه د الله حق جوړيدو سره واجبيږى وجود حكم نه وى څكه د الله حق په تجزيى سره وصف نه قبلوى حتى چه اظهار كونكې كله چه ديوې مياشتې دروژې دنيولو نه پس بيمارشو بيا د ديرش مسكين

نه خوراک ورکړلو نو دد ته ـ کافی کیږی نو زیادت د معنی په اعتبار سره نسخ وی په دې وجه زمونږ علماؤ قرات قسم په مونځ کښې د خبر واحد د وجې نه رکن نه دې ګرځولې ځکه دا په نص باندې زیادت دې او زمونږ علماؤ خبر واحد نه د غیر محصن په زنا کښې د جلاوطن کولو زیادت د حد جوړولو نه او په طواف زیادت کښې طهارت زیادت د شرط جوړولو نه یا په قیاس سره د کفارې په رقبه کښې د صفت د ایمان د زیادت نه انکار کړې دې

تشریح: د منسوخ څلورم قسم دادې چه په نص باندې زیادت اوکړې شی دلته د زیادت نه هغه زیادت مراد دې چه غیر مستقل وی لکه د قید د شرط په ذریعه زیادت اوکړې شی دازیادت د احنافو په نزد خو نسخ دی اګرچه صورتا بیان دې لیکن د امام شافعی په نزد دا زیادت نسخ نه دی بلکه بیان دې د احنافو دلیل دادې چه د زیادت د وجې نه اصل مشروع یعنی مزید علیه بعض حق کیږی په دې طور چه مطلق چه کله په یو قید سره مقید شونو نجموعه ددوو جزئینو نه مرکب شوی یو مطلق او دویم قید او احد الجزئین مجموعه بعض کیږی لهذا مطلق هم د مجموعه بعض شو او مجموعه د الله حق دې لهذا مطلق د الله حق بعض کیږی او د الله په حقوقو کښې د بعضو لپاره د وجود کل حکم نه وی یعنی د الله په حقوقو کښې د بعضو لپاره د وجود کل حکم نه وی یعنی د الله په حقوقو عبادت یا عقوبت کفاره کښې بعضې بغیر د باقی د انضمام نه د کل حکم نه ورکولې شی لکه که چا د سحر ... رکعت اوکړلو نو د بل رکعت دیو ځائې کیدو نه بغیر دا د سحر مونځ نه ګرځول کیږی او د ... په حقوقو کښې بعض ته د کل حکم په دې وجه نه ورکولې شی چه حق الله د تجزی او د تقسیم وصف نه قبلوی لکه ظهار کونکې په کوم چه ددوو میاشتې روژې واجبې وې که دهغه یو میاشت روژې نیولو سره بیمار شو او یاده باقی دیوې میاشت روزو په مقابله کښې دریش مساکینو ته خوراک ورکړلو نو دې سره کفاره د ظهار نه ادا کیږی نه په روژو سره ادا کیږی او نه په خوراک سره ادا کیږی ځکه کفاره چه د الله حق دې ددینه بعض حق فوت شوې دې او باقی بعض د وجود کل حکم نه شی ورکولې لهذا داسې د الله حق یعنی کفاره ادا کونکې نه کړی مصنف د حق الله قید لږولو سره حقوق العباد خارج کړیدی ځکه حقوق العباد د تجزی وصف قبلوی مثلا یو سړی په چاباندې د پنځلس سو روپیو دعوه اوکړه او دوه ګواهان ئې پیشکل مګر ګواه دیو زر ګواهی ورکړله او بل ګواه د پنځلس سوو ګواهی ورکړله نو د مدعی لپاره صرف یو زر ثابتیږی او باقی پنځه سوه نه ثابتیږی بهرحال داخبره ثابته شوه چه مطلق د قید نه پس بعض حق شو او کله چه مطلق مقید شو نو معلومه شوه چه د مطلق حکم ختم شو او دده موده پوره شوه او دده د مودې د ختمیدو بیانونکې چونکه مقید دې په دې وجه مقید ناسخ و مطلق منسوخ شو او د امام شافعی په نزد مقید د مطلق بیان وی پس زمونږ په نزد چونکه د کتاب الله نسخ خبر متواتر یا خبر مشهور سره کیږی په دې وجه په کتاب الله باندې زیادت هم په خبر متواتر یا خبر مشهور سره جائز وی او په خبر واحد او قیاس سره نه جائز کیږی او د امام شافعی په نزد مقصد بیان دې او بیان په خبر واحد سره هم جائزوی په دې وجه ددوی په نزد خبرواحد اوقیاس سره په نص باندې زیادت کول جائز دی .

ولهذا الم یجعل سره مصنف وئیلي دی چه زمونږ په نزد په نص باندې زیادت نسخ ده او دنص کتاب نسخ په خبرد واحد باندې جائز نه ده له دی وجه زمونږ علماؤ وئیلی دی چه په مونځ کښې د سورة فاتحه قرات رکن نګڼړل په نص **فافرو ما تیسر من القران** باندې زیادت دې په دې طور چه دنص عموم مقید کول او د فاتحې قرات رکن ګرځول د نص د اطلاق او د عموم نسخه ده او خبر بیان دې او بیان خبر واحد سره هم جائز دې په دې وجه ددوی په نزد د فاتحې قرات رکن دې او ددې نه بغیر مونځ نه صحیح کیږی دغه شان زمونږه علماؤ دیو کال لپاره جلا وطن کول د غیر محصن د حد جزنه دې ګرځولې ځکه دیو غیر محصن د حلپاره نص فاجلدو کل واحد منهما مائة جلدة وارد شوې دې او دانص مطلق دې د جلاوطنی په قید سره مقید نه دې پس خبر واحد یعنی البکر با البکر جلد مائة و تغریب عام سره په مذکوره نص باندې زیادت کول او دهغه اطلاق منسوخ کول جائز نه دی او کله چه دا زیادت نه دې جائز نو تغریب عام جلا وطن کول د غیر محصن د حد نه جزء نه شو مګر د امام شافعی په نزد په نص باندې زیادت چونکه نسخ نه ده بلکه بیان دې او بیان په خبر واحد سره هم جائز دې په دې وجه ددوی په نزد دیو کال لپاره جلا وطن کول هم د حد جزء دې همدغه شان زمونږ علماؤ په طواف زیارت کښې د طهارت زیادت شرط نه دې ګرځولې ځکه طواف خو په نص د کتاب **ولیطوفوا بالبیت العتیق** سره ثابت دې او دانص عام او مطلق دې دطهارت په شرط سره مقید نه دې پس خبر واحد الطواف حول البیت مثل الصلوة سره په دې نص باندې زیادت کول او د طهارت شرط ګرځول صحیح نه دی ځکه په نص باندې زیادت زمونږ په نزد نسخ ده او خبر واحد سره نسخ جائز نه ده البته په خبر واحد باندې عمل کولو سره زمونږ علماؤ طهارت واجب ګرځولې دې لکه که محدث طواف اوکړو نو طواف جائز دې مګر کوم نقصان چه راغلو دهغې د تلافی لپاره دم واجبیږی او د امام شافعی په نزد په نص باندې زیادت چونکه نسخ نه ده بلکه بیان دې او په خبر واحد سره بیان جائز دې په دې وجه دوی د طواف زیادت لپاره طارت شرط اوګرځولو او وې وئیل چه که محدث طواف اوکړو نو دده طواف نه ادا کیږی دغه شان زمونږ علماؤ چه په کفاره د یمین او کفاره د ظهار کښې د ایمان زیادت شرط نه دې ګرځولې ځکه په کفاره قتل کښې الله تعالی فرمائیلی دی **ومن قتل مومنا خطا فتحریر رقبة مومنة** او په کفاره یمین او کفاره دظهار کښې فتحریری رقبه مطلق ده د ایمان قید ورسره نشته لهذا کفاره ظهار او یمین دازادولو شرط لړول صحیح نه دی ځکه زمونږ په نزد په نص باندې زیادت نسخ ده او دیقاس په ذریعه نسخ جائز نه ده لیکن د امام شافعی په نزد په نص باندې زیادت چونکه بیان دې او د قیاس په ذیرعه بیان جائز دې په دې وجه ددوی په نزد د زیادت جائز دې او په کفاره ظهار او یمین کښې هم رقبه مؤمنه ازادول ضروری دی

د نبی علیه السلام افعال د سنن اقوالو سره د ملحق کیدو بیان

وَالَّذِيْ يَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ اَفْعَالُ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمْ وَهِيَ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ مُبَاحٌ وَمُسْتَحِبٌ وَوَاجِبٌ وَفَرْضٌ وَفِيْهَا قِسْمٌ اٰخَرُ وَهُوَ الزَّلَةُ لٰكِنَّهُ لَيْسَ مِنْ هٰذَ الْبَابِ فِيْ شَيْءٍ لِاَنَّهُ لاَ يَصْلَحُ لِلْاِقْتِدَاءِ وَلاَ يَخْلُوْا عَنِ الْاِقْتِرَانِ بِبَيَانِ اَنَّهُ زِلَّةٌ

ترجمه: او هغه چه د سنن قولیه سره متصل کیږی د رسول الله ﷺ افعال دی او هغه په څلور قسم باندې دی مباح مستحب واجب او فرض او په دې کښ یو بل قسم دې او هغه ذلت دې لیکن هغه ددې باب نه ندی څکه داسم د اقتداء صلاحیت نلری او په داسې بیان سره چه د ګه ذلت دې د اقترانه خالی نه دې

تشریح:...مصنف د سنن قولیه نه فارغیدو سره سنن فعلي بیانول غواړی او سنن فعلیه چونکه په مرتبه کښ د سنن قولیه نه کم دی په دې وجه مصنف دې طرف ته اشاره کولو سره فرمائیلی دی **والذین یتصل**....**الخ**. یعنی د هغوی افعال هم دهغوی د سنن قولیه سره ملحق دی حاصل داچه د اقوالو نه پس د افعال رسول ﷺ درجه ده مګر د افعال رسول نه هغه مراد دی چه دهغوی نه بالقصد صادر شوې وی که یو فعل دهغوی نه چه په حالت د خوب کښ یا سهو صادر شوې وی نو دهغه فعل اقتداء نه کیږی یعنی په هغه فعل کښ داصلاحیت نه وی چه په هغې کښې اقتداء اوکړې شی په دې وجه دافعل په حسن او قبح سره هم نه متصف کیږی بهرحال د رسول الله ﷺ افعال قصدی په څلور اقسام دی مباح مستحب واجب فرض مباح لکه خوراک څکاک مستحب لکه تسمیه فی الوضوء واجب لکه سجده سهوه فرض لکه فرض مونځ درمضان روژه دلته یو اعتراض شوې دې چه ټولو اصولینو د افعال رسول درې قسمون بیان کړې دی او واجب ئې په فرض کښ داخل کړې دی څکه واجب اصطلاحا هغه دی چه دداسې دلیل نه ثابت وی په هغې کښ اضطراب وی او د نبی علیه السلام په حق کښ داخبره متصور نه ده څکه د نبی علیه السلام په حق کښ ټول دلائل قطعی وو ددې جواب دادې چه د افعال رسول داتقسیم زمونږ په اعتبار سره دې نه د نبی په اعتبار سرد او زمونږ په حق کښ بعض افعال دلیل ظنی نه ثابت دی لهذا د مذکوره څلور اقسامو نه علاوه یو قسم ذلت هم دې چه د فعل مباح اراده ئې کړې وی مګر بلا اراده په حرامو کښ پریوځی لیکن په دې باندې مستقر او نه اوسیږی لکه یو سړی په لاره تلو مګر راپریوتو او بیا په جلتی سره او زیدو نو دا ذلت یادیږی څکه دده اراده دپریو تونه وه او نه داپه هغې باندې مستقر پاتې شو مصنف وئیلی دی چه داقسم د اقتدا قبلیې نه نه دې یعنی که یو فعل دهغه نه د ذلت په طور صادر وې وی نو دې سر دداسې بیان مقترن کیدل ضروری دی چه هغه ددې فعل د زلت کیدو بیان اوکړی دابیان کله خو پخپله د فاعل د طرفه وی لکه کله چه موسی علیه السلام یو قبطی په سوک باندې اووهلو او هغه مړشو حالانکه موسی علیه السلام اراده دهغه د مرګ نه وه پس ددی

ذلت کیدو بیان کولو لپاره موسی علیه السلام او وئیل **هذا من عمل الشیطان** .. ګویا موسی علیه السلام په خپل دې فعل باندې نادم شو او کله چه د ابیان د الله تعالی د طرفه وی لکه کله چه د ادم علیه السلام نه د اکل شجره ذلت صادر شو نو الله تعالی او فرمائیل **و عصی ادم ربه فغوی** دلته د اشکال کیدې شی چه مصنف د رسول الله صلی الله علیه وسلم د افعالو هغه څلور اقسام بیان کړل د کومو چه اقتداء کیږی او فعل زلت ئې هم ذکر کړلو د کوم چه اقتداء نه کیږی پس مصنف د حرامو او مکروهو ولې ذکر او نکړو څکه په هغو کښې هم اقتداء نشی کیدې ؟ددې جواب دادی چه حرام او مکروه د نبی په افعالو کښې نه موندل کیږی څکه انبیاء د کبائر ونه خود جمهور المسلمین په نزد معصوم دی او د صغائرو نه زمونږ په نزد یعنی د ماتریدیه په نزد معصوم دی او حرام په کبائرو کښې داخل دی او مکروه په صغائرو کښې داخل دی غرض داچه کله چه ددې دواړو صدرو ممکن نه دې نو ددې دبیانولو څه ضرورت دې

وَاخْتُلِفَ فِيْ سَائِرِ اَفْعَالِهِ وَالصَّحِيْحُ مَا قَالَهُ الْجَصَاصُ اَنَّ مَا عَلِمْنَا مِنْ اَفْعَالِ الرَّسُوْلِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاقِعًا عَلٰى جَهَةٍ نَقْتَدِىْ بِهِ فِىْ اِقَاعِهِ عَلٰى تِلْكَ الْجِهَةِ وَمَا لَمْ نَعْلَمْ عَلٰى اَيِّ جَهَةٍ فَعَلَهُ فَلَنَا فِعْلُهُ عَلٰى اَدْنٰى مَنَازِلِ اَفْعَالِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ الْاِبَاحَةُ لِاَنَّ لِاِتْبَاعَ اَصْلٌ فَوَجَبَ التَّمَسُّكُ بِهِ حَتّٰى يَقُوْمَ دَلِيْلُ خُصُوْصِهِ بِهِ

ترجمه: او رسول الله صلی الله علیه وسلم د ټولو افعالو په اقتداء کښې اختلاف شوې دې او صحیح هغه دې چه جصاص وئیلی دی چه رسول الله صلی الله علیه وسلم هغه افعال چه دهغې په باره کښې معلومة شوه چه هغه په کوم جهت باندې واقع دی نو مونږ به ددې په هغه جهت باندې په ایقاع کښې اقتداء کوو او کومو په باره کښې چه مونږ ته معلومه نه وی چه رسول الله صلی الله علیه وسلم داپه کوم جهت کړې دی نو زمونږ لپاره دهغه په ادنی مراتب افعال باندې دهغې کول جائز ذی او هغه اباحت دې څکه اتباع اصل دی په دې سره استدلال کول واجب دی تردې چه د رسول الله صلی الله علیه وسلم سره ددې فعل د خاص کیدو دلیل قائم شي

تشریح:... د رسول الله صلی الله علیه وسلم هغه فعل چه دهغه نه سهوا صادر شوې وی لکه په حالت د اقامت کښې د ماز یګر دوه رکعتو باندې دهغوی سلام ګرځول او هغه فعل چه هغه طبعا کړې وی لکه ددې خوراک څکاک او هغه فعل چه هغوی سره مخصوص وی لکه د تهجد او د چاشت مونځ واجب کیدل او د څلور زنانو نه ذیزیاتو حلالیدل په دې افعالو کښې په مونږ اتباع لازم نه ده لیکن ددې افعالو نه علاوه د نورو افعالو په اقتداء او اتباع کښې اختلاف وی لکه ابو بکر د قاق وئیلی دی چه توقف واجب دې تردې چه دا ظاهر شی چه نبی علیه السلام دا فعل په کوم جهت کړې دې د اباحت په طریقه یا د ندب په طریقه یا د وجوب په طریقه او امام مالک وغیره وئیلی دی چه مطلق اتباع واجب ده ترڅو چه په انکار باندې دلیل قائم نه شی څکه باری تعالی فرمائیلی دی **اطیعوا الله و اطیعوا الرسول** د حسامی مصنف وئیلی دی چه

صحیح قول د امام ابو بکر جصاص دي دوی وئیلي دي چه د رسول علیه السلام کوم افعالو په باره کښې چه مونږه یقین اوشی چه دا په کوم جهت واقع دی نو مونږ په دې جهت باندي په دغه افعالو کښې اقتداء کوو یعنې که یو فعل دهغه د پاره مباح وو نو زمونږ لپاره هم مباح دې او که دهغه لپاره مندوب وو نو زمونږ لپاره هم مندوب دې او که دهغه لپاره واجب وو نو په مونږ هم واجبیږی او که مونږ ته دا معلومه نه شوه چه هغه په کوم جهت کړې دې یعنې د اباحت په طورئي کړې دې یا د ندب په طور یا د وجوب په طور کړې دې نو مونږ به دهغه افعالو د مراتبونه په ادنی مرتبه باندې ادا کوو او ادنی مرتبه مباح دې یعنې هغه فعل زمونږ لپاره مباح کیږی ځکه حرام او مکروه خو هغه کولي نه شو لهذا لا محاله مباح کیږی او مباح کښې لو سره دهغې اقتداء کوو دلیل دادې چه دهغه اتباع اصل ده لکه دالله تعالی فرمان دې **لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنه** پس په اصل یعنې دهغه په فعل سره استدلال کول واجبیږی تر هغه وقته پورې چه دادلیل قائم نه شي چه دافعل دهغه پورې مخصوص دې

وَيَتَصِلُ بِالسُّنَنِ بَيَانُ طَرِيْقَةِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ اِظْهَارِ اَحْكَامِ الشَّرْعِ بِالْاِجْتِهَادِ وَاخْتَلَفَ فِي هٰذَا الْفَصْلِ وَالصَّحِيْحُ عِنْدَ نَا اَنَّهُ كَانَ يَعْمَلُ بِالْاِجْتِهَادِ اِذَا انْقَطَعَ طَمْعُهُ عَنِ الْوَحْيِ فِيْمَا اُبْتُلِيَ بِهِ وَكَانَ لاَ يَقِرُّ عَلَى الْخَطَاءِ فَاِذَا اُقِرَّ عَلٰى شَيْءٍ مِنْ ذٰلِكَ كَانَ دَلاَلَةً قَاطِعَةً عَلَى الْحُكْمِ بِخِلاَفِ مَايَكُوْنُ مِنْ غَيْرِهِ مِنَ الْبَيَانِ بِالرَّاْيِ وَهُوَ نَظِيْرُ الْاِلْهَامِ فَاِنَّهُ حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ فِيْ حَقِّهِ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ فِي حَقِّ غَيْرِهِ بِهٰذِهِ الصِّفَةِ

ترجمه: او د اجتهاد په ذریعه د احکام شرع په اظهار کښې د رسول الله ﷺ د طریقې بیان د سننو سره متصل کیږی او په دې فصل کښې اختلاف شوی دې او صحیح زمونږ په نزد دادی چه رسول الله علیه وسلم په اجتهاد عمل کولو کله چه به دهغه او مید د وحی نه منقطع شو په هغه واقعه کښې په کومه کښې چه به مبتلا کیدو او هغه په خطاء باندې برقرار نه پاتې کیدلو پس که چه به ددې نه په کوم څیز باندې بر قرار پاتې کیدلو نو دا په حکم باندې دلیل قطعی کیدلو ددې په خلاف دده نه د علاوه بیان بالرای او هغه د الهام نظیر دې ځکه هغه د نبی علیه السلام په حق کښې حجت قاطعه دې اګر چه نوی دبل په حق کښې په دې صفت باندې

تشریح: د وحی دوه اقسام دی ظاهر باطن با د وحی ظاهر درې اقسام دی یو هغه چه د ملائکو په ژبه ثابت وی او هغه پیغمبر اوریدلې وی او هغه ته دا یقین اوشی چه دا جبرائیل دې قران ددې قبیلې ندی الله تعالی فرمائیلی دې **قل نزله روح القدس من ربك بالحق**، دویم هغه چه د بیان نه غیر د جبرائل په اشاره سره ثابت وی چه دهغی طرف ته پیغمبر ﷺ اشاره کړې ده چه روح الامین زما په زړه کښې داخبر پوکړی دی چه **ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتة و الله واجملو فى الطلب** دریم هغه چه د رسول الله ﷺ په زړه سره په طریقه د الهام ثابت شوې وی یعنې الله رسول الله ته د خپل نورنه نبودې وی لکه ارشاد دې **لتحكم**

بين الناس بما اراك الله او وحي باطن هغه ده چه په احكام مخصوصه ؤ كښ د تامل ر اجتهاد په ذريعه حاصله وي وحي ظاهر چونكه د اختلاف نه پاكه ده په دې وجه. مصنف نه ده بيان كړې البته نوع ثاني يعنى د وحي باطن ئې و يتصل سره ذكر كړې ده او وئيلى ئې دي داحكمو د شرع په اظهار كښې د رسول الله ﷺ د طريقې بيان د اجتهاد په ذريعه د سنن سره متصل دې يعنى لكه څنګه چه په سننو سره د احكام شرع اظهار كيږي دغه شان د رسول الله ﷺ په اجتهاد سره هم د احكم شرع اظهار كيږي په دې باره كښ اختلاف دې چه په كومو احكامو كښ چه به وحي نه راتله په هغه احكامو كښ به نبي عليه السلام اجتهاد كولو كه نه كولو شيعه معتزله او متكلمينو وئيلى دي چه نبي عليه السلام به اجتهاد نه كولو او اجتهاد دهغه حصه نه وه دوى د وما ينطق عن الهوٰ ان هو الا وحي يوحي نه استدلال كړې دې يعنى نبي عليه السلام به چه څه هم فرمائيل هغه وحي ده اوكوم احكام چه د اجتهاد نه صادر وى هغه وحي نه وى لهذا معلومه شوه چه هغه به اتجهاد نه كولو ددې جواب دادې چه الله تعالى وما ينطق عن الهوٰ د قران په باره كښ فرمائيلى دى د جمله احكام شرع په باره كښ نه دى فرمائيلى او اصولينو وئيلى دى هغه به اجتهادكولو دا ابو يوسف نه منقول دى د امام مالك مام شافعي او عام اهل حديثو مذهب دې دى طرف ته اشاره كولو سره مصنف وئيلى ده چه زمونږ په نزد صحيح مذهب دادې چه كه رسول الله ﷺ ته به كومه مسئله پيش راتله او يوې مودې پورې مثلا درې ورځو پورې به ئې دوحي انتظار كولو باوجود به چه وحي نه نازليدله نو هغوى به اجتهاد كولو او دخپل اجتهاد مطابق ئې عمل كولو د مجتهد نه خطاء هم واقع كيږي ليكن نبي لره دهغه په خطاء باندې باقى نه پرېښودل كيدلو بلكه كه په اجتهاد كښ به خطاء واقع شوه نو هغه به په ذريعه د وحي فورا متنبه كيدو پس كه به پيغمبر ﷺ اجتهاد اوكړو او په ذريعه د وحي په كومه خطاء باندې متنبه نه شو نو دانه متنبه كول به د حكم په صحيح كيدو باندې دليل قطعي وى ددې په خلاف د نبي عليه السلام نه علاوه نور مجتهدين چه دهغوى د رائې او اجتهاد نه حكم بيانول د خطاء احتمال لرى او هغوى په خپلو خطا ګانو باندې نه منبه كيږي لهذا ددوى اجتهاد د حكم په صحيح كيدو باندې دليل قطعي نه وى د حسامي مصنف وئيلى دى چه په قطعي كيدو كښ د رسول الله ﷺ اجتهاد دهغه د الهام نظيردې يعنى لک څنګه چه د نبي عليه السلام الهام دهغه په حق كښ حجت قاطعه دې د چا لپاره دهغه مخالفت كول جائز نه دى دغه شان دهغه اجتهاد هم حجت قاطعه دې په دې باندې هم يقين كول لازم دى ليكن دهغه نه علاود الهام يعنى ديو ولى الهام په دې درجه كښ نه دې يعنى حجت قاطعه نه دې لهذا دهغه نه دعلاوه اجتهاد هم حجت قاطعه نه كيږي.

وَمِمَّا يَتَصِلُ بِسُنَّةِ نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَهُ وَالْقَوْلُ الصَّحِيْحُ فِيْهِ اَنَّ مَا قَصَّ اللهُ تَعَالٰى اَوْ رَسُوْلُهُ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ اِنْكَارٍ يَلْزِمُنَا عَلٰى اَنَّهُ شَرِيْعَةٌ لِرَسُوْلِنَا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمه: او ددينه هغه چه زمونږ د نبي د سنت سره متصل كيږي دهغه نه د مخكنو خلقو شريعتونه دي او په دې كښ قول صحيح دادې چه د شرائع سابقونه الله او د الله رسول چه څه

بغير د نکير نه بيان کړي دی هغه په مونږ باندي لازميږي په دې بنياد باندې چه هغه زمونږ د رسول ﷺ شريعت دې

تشریح:...مصنف وئيلي دي چه د انبياء سابقينو شريعتونه هم زمونږ نبي د سنت سره لاحق دي په دې باره کښ اختلاف دې چه زمونږ نبي د خپل قران نه مخکښې دکوم نبي په شريعت باندې عمل کولو که نه اکثر متکلمين او د شوافعو يو جماعت وئيلي دی چه هغه په شرائع سابقو باندې عمل نه کولو ځکه د هر نبي شريعت دهغه د وفات سره يا دبل نبي په راتلو سره ختم شوی دې لهذا مونږ به هم په شرائع سابقو باندې عمل نه کوو او بعضې حضرات وائي چه په شرائع سابقو باندې عمل کول زمونږ لپاره هم لازم دی ليکن په دې بنياد چه زمونږ د نبي شريعت دې برابره ده چه هغه شرائع په قران کښ منقول وي يا د اهل کتابونه منقول وی يا دهغوی نه علاوه بل چانه منقول وی مصنف وئيلي دی چه په دې باره کښ صحيح قول دادې چه که د شرائع سابقونه کوم حکم چه الله يا د الله رسول بغير د نکير نه بيان کړلو نو په مونږ هم عمل کول لازميږي ليکن داعمل کول په دې بنياد باندې نه لازميږي چه دا دکوم مخکښې نبي شريعت دې بلکه په دې بنياد باندې لازميږي چه زمونږ د نبي شريعت دې او زمونږ د دين جزئ دې زمونږ داکثر مشائخو دامذهب دې ددې مثال چه الله بغير د نکير نه بيان کړی دی وكتبنا عليهم أن النفس بالنفس والعين بالعين والنف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص دا احکام په مونږ باندې لازم دی او ددې مثال چه په نکير سره ئې ذکر کړې دی **فبظلم من الذين هادو حرمنا عليهم طيبات احلت لهم** او د الله تعالى قول **وعلى الذين هادو حرمنا كل زى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما** بيا ددې نه پس ئې او فرمائيل ذالک جزينا هم ببغيهم ددې نه معلومه شوه چه داځيزونه په مونږ باندې حرام نه دی ځکه دا ځيزونه ددوی د بغاوت او ظلم په وجه سزاء په دوی حرام کړې شوې وو.

د رسول الله صلی الله علیه وسلم د صحابو د متابعت بیان

وَمَا يَقَعُ بِهِ خَتْمُ بَابِ السُّنَّةِ

بَابُ مُتَابِعَةِ اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

قَالَ اَبُوْ سَعِيْدِ نِالْبُرْدَعِيْ ﷫ تَقْلِيْدُ الصُّحَابِيْ وَاجِبٌ يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ لِاحْتِمَالِ السَّمَاعِ وَالتَّوْقِيْفِ وَلِفَضْلِ اِصَابَتِهِمْ فِى نَفْسِ الرَّأيِ بِمُشَاهَدَةِ اَحْوَالِ التَنْزِيْلِ وَمَعْرِفَةِ اَسْبَابِهِ وَقَالَ اَبُوْ الْحَسَنِ الْكَرْخِيْ ﷫ لاَيَجُوْزُ تَقْلِيْدُ الصَّحَابِيْ اِلاَ فِيْمَا يُدْرِكُ بِالْقِيَاسِ وَقَالَ الشَّافِعِيْ ﷫ لاَ يُقَلِّدُ اَحَدٌ مِنْهُمْ وَهٰذَا الْخِلاَفُ فِىْ كُلِّ مَاثَبَتَ عَنْهُمْ مِنْ غَيْرِ اِخْتِلاَفِ بَيْنَهُمْ وَمِنْ غَيْرِ اَنْ يَثْبُتَ اَنَّهُ بَلَغَ غَيْرَ قَائِلِهِ فَسَكَتَ مُسَلِّمًا لَهُ وَاَمَّا اِنْ اِخْتَلَفُوْا فِىْ شَيْئٍ

فَالْحَقُّ لاَ يَعْدُو اَقَاوِيْلَهُمْ وَلاَ يَسْقُطُ الْبَعْضُ بِالْبَعْضِ بِالتَّعَارُضِ لِاَنَّهُ تَعَيَّنَ وَجْهُ الرَّاْيِ لَمَّا لَمْ يَجُزِ الْمُحَاجَّةُ بَيْنَهُمْ بِالْحَدِيْثِ فَحَلَّ مَحَلَّ الْقِيَاسِ وَاَمَّا التَّابِعِيُّ فَاِنْ زَاحَمَهُمْ فِى الْفَتْوٰى يَجُوْزُ تَقْلِيْدُهُ عِنْدَ بَعْضِ مَشَائِخِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ خِلاَفًا لِلْبَعْضِ

ترجمه: هغه چه په هغې باندې د سنت د باب ختم واقع کیږی د رسول الله ﷺ د اصحابو د متابعت بیان دې ابو سعید بردعی وئیلی دی چه د صحابی تقلید واجب دې دده د قول په وجه قیاس ترک کیږی ځکه د سماع احتمال دې او د رسول الله ﷺ نه د واقف کیدو احتمال دې او ځکه د احوال قران مشاهده او د اسباب قران د معرفت د وجې نه په نفس رائې کښې دده اصابت ته فضیلت حاصل دې او ابو الحسن کرخی وئیلی دی چه د صحابه تقلید جائز نه دې مگر په هغه څیزونو کښې چه د قیاس په ذریعه دهغې ادراک نه کیږی او امام شافعی وئیلی دی چه ددینه دهیڅ تقدیس نه کیږی او دا اختلاف په هر هغه څیز کښې دې چه ددوی نه بغیر د اختلاف په خپل مینځ کښې ثابت وی او بغیر ددینه ثابت وی چه حکم ددې د قائلو نه علاوه ته نه دې رسیدلې دهغې تسلیمولو سره سکوت او کړی او که دوی په کوم حکم کښې اختلاف اوکړو لو نو حق ددوی دا قوالو نه تجاوز نکوی او د اصحابو د اقوالونه یو قول د بل قول د تعارض د وجې نه نه ساقطیږی ځکه د رائې وجه متعین شوه کله چه ددوی په خپل مینځ کښې د حدیث نه استدلال نه وې کړې نو د صحابه قول دقیاس قائم مقام وی بهرحال تابعی که په فتوی کښې د صحابی مزاحم شو نو زمونږ د بعض مشائخو په نزد ددې تابعی تقلید جائز دې د بعضو اختلاف دې

تشریح: مصنف کله چه د سنت د بیان نه فارغ شو نو اوس د صحابی تقلدی بیانوی تقلدی وئیلې شی دبل اتباع کول په دې گمان سره چه دا په حق دې او پخپله په دلیل کښې غور او فکر اونه کړی اویا دې مقلد دهغه قول دخپلې غاړې قلاده جوړه کړه دده د تقلد اصحابو په باره کښې اختلا دې لکه ابو سعید بردعی فرمائیلی دی چه د مجتهد صحابی تقلید کول په تابیعنی او دهغوی نه پس په مجتهد ینو باندې واجب دې لیکن دیو اصحابو تقلید کول په بل باندې واجب نه دې بهرحال تابعین او دهغوی نه پس په مجتهدینو باندې ددې مجتهدو اصحابو تقلید کول واجب دی دده د قول با ددہ د مذهب په وجه قیاس ترک کیږی دلیل دا دې چه د صحابه په باره کښې دا احتمال دې چه د به دا خبر د رسول الله ﷺ نه اوریدلې وی او رسول الله ﷺ نه به ئې واقفیت حاصل کړې وی بلکه دده په حق کښې دغه ظاهر دی چه دده به د خبر او د حدث په بنیاد باندې فتوی ورکړې وی لهذا د صحابی دقول د تابعین او د رونو په رای باندې مقدم دی نو د صحابه رایه دده درائی نه علاوه د نورو د رائې نه اقوی دده ځکه صحابی د هادی عالم او اسباب قران معرفت دوی ته حاصل دې پس په دې اعتبار سره اصحابو ته بغیر اصحر باندې فضلت حاصل دې او دنورو د رائې په مقابله کښې ددوی

درائي لپاره دغه وجه د ترجيح ده حاصل دا چه لکه څنګه چه د غير اصحابو قياسات د تعارض په صورت کښ نه ساقطيږی بلکه ديوې وجهې د ترجيح په وجه يو په بل باندې ترجيح ورکولې شی دغه شان د اصحابو مجتهد ينو قياس دهغوی د قوت رائې د وجې نه د غير اصحابو د قياس نه راجح کيږې امام ابو الحسن کرخی وئيلی دی چه د صحابی تقلد جائز نه دې مګر په هغه ځايونو کښ کوم چه مدرک بالقياس نه وی ځکه بغير مدرک باقياس ځيزونو کښ داخبره متعينه ده چه صحابه چه کومه خبر وکړه دائې د رسول الله ﷺ نه اوريدلې ده چه کذب ددوی په حق کښ غير متصور دې او رائې ته دې کښ هيڅ دخل نشته پس د صحابه د قول د وجې نه قياس ترک کيږی لکه دخبر واحد د وجې نه چه ترک کيږی او که هغه حکم په کوم کښ چه صحابه فتوی ورکړې ده مدرک بالقياس وی نو په هغې کښ داهم احتمال دې چه دا دصحابه رايه وی او رای د خطاء احتمال لری ځکه آصحابه د خطاء نه غير معصوم دی لکه نور مجتهدين لذا په داسې صورت کښ د صحابه قول سره قياسره نه ترک کيږی.

د امام شافعی قول جديد او اکثر معتزله او شاعرو مذهب دادې چه په اصحابو کښ د هيچا تقليد نه کيږی هغه حکم چه په کوم کښ صحابی فتوی ورکړې ده برابره ده چه مدرک بالقياس وی يا مدرک بالقياس نه وی مصنف وئيلی دی چه د اصحابو د تقليد په سلسله کښ د علماؤ مذکوره اختلاف په دوه صورتونو کښ متحقق کيږی اولنې صورت خو دادې چه صحابه څه او وائی مګر په هغې کښ د اصحابو نه مخالفت ثابت نه شی حتی چه که د اصحابو نه مخالفت ثابت شو نو په دې قت کښې بالاتفاق د صحابی تقليد کول واجيږی نه بلکه مجتهد ته اختيار دې چه په کوم باندې غواړی عمل د اوکړی دويم صورت دادې چه داخبره ثابته نه وی چه يو صحابه کوم حکم بيان کړلوبيا هغه حکم ددينه علاوه بل صحابه ته اورسيدلو هغه تسليمو لو سره سکوت او کړلو لکه که داخبره ثابته شوه چه هغه نوروته اورسيدلو او هغوی تسليمو لو سره سکوت او کړلو نو په دې صورت کښ داحکم د اجماع نه ثابتيږی او داجماع تقليد بالاتفاق واجب دې لهذا په دې صورت کښ د صحابی تقليد واجبيږی مصنف د صورت اولی ضد بيانولو سره وئيلی دی چه که په کوم حکم کښ د اصحابو اختلاف شو نو روستنی خلق به دهغوی داقوالونه تجاوز نه کوی يعنی د اصحابو نه پس هيچا لپاره دا خبره نه جائز کيږی چه هغه دخپل طرفه کوم نوې قول بيان کړی او د اصحابو جمله اقوال ترک کړی ځکه په دې خبر ټول صحابه متفق شو چه اقوالو نه يو قول حق دې او کله چه داسې ده نودې اقوالو نه اوريدلو سره يو نوې قول بيانول صحيح نه دی

ولا يسقط البعض.....الخ. سره ديو وهم جواب دې وهم دادې چه کله د اصحابو اقوال خپل مينځ کښ متعارض شو نو ټول اقوال ساقطول پکار دی او کله چه ټول اقوا ساقط شو نو

مجتهد د خپل اجتهاد د مطابق عمل کوی اګر چه دد اجتهاد د اصحابو د اقوالو نه علاوه ښ یو قول بیدا کړی ددي جواب دادي چه دخپل مینځی اختلاف باوجود دکوم صحابی به خپل قول باندي حدیث مرفوع نه پیش کول ددي خبري دلیل دي چه ددوی سره په دي سلسله کښ هیڅ حدیث نشته او کله چه دد وی سره هیڅ حدیث نشته نو ددو اقوال د خپلي خپلي رايي نه دي او ددوی نه د هر یو قول د قیاس قائم مقام کیږی پس داقوال صحابه تعارض داسي سو لکه د قیاسونو تعارض او مخکښي تیر شوي دی چه د تعارض د وجي نه قیاسات نه باطلیږی بلکه یو قیاس ته به ترجیح ورکولي شي دغه شان د تعارض د وجي نه د اصحابو اقوال هم نه باطلیږی بلکه مجتهد به یو قول ته ترجیح ورکوی او عمل به په دي اوکړی و دخپل اجتهاد نه به کوم نوي قول نه راپیدا کوی

مصنف د حسامي وائی چه که یو تابعي په کومه فتوی کښ د صحابي مزاحم شو لکه شهادت ابن للاب په سلسله کښ د علی رضی الله عنه فتوی د جواز ده او د قاضی شریح فتوی د عدم جواز ده نو زمونږ د بعض مشائخو په نزد د تابع تقلید جائز دي او د بعضو په نزد ناجائز دي حاصل داچه که دکوم تابعي فتوی د صحابي په زمانه کښ ظاهره شوه لکه حسن بصری سعید بن المسیب علقمه. نخعی او امام شعبي وغیره نو د بعض مشائخو په نزد داتابعي د صحابي مثل دي حتی چه په روستنو مجتهدینو باندي دهغه تقلید واجب دي او بعضو ونیلی دی چه دده تقلید جائز نه دي ځکه تابعي نه خو د صحابي مثل دي او نه د صحابه په مرتبه کښ دي د امام ابو حنیفه نه په دي سلسله کښ دوه روایتونه دی یو خو داچه دوی ونیلی دی چه زه ددوی تقلید نه کوم هغوی هم انسانان دی اجتهاد کوی او مونږ هم انسانان یو اجتهاد کوو د امام صاحب ظاهر مذهب دادي دویم روایت داده چه زه ددوی تقلید کوم ځکه اصحابو ددوی اقوالو طرف ته رجوع کوله او دوی ئې د خپل ځان نه شمارلو پس کله چه د تابعینو مرتبه د اصحابو د مرتبي په شان شوه نو د تابعینو تقلید هم واجبیږی

والله اعلم بالصواب والحمد لله فی اوله واخره

وصلی الله علی خیر خلقه محمد واله واصحابه اجمعین

ربنا تقبل منا انك انت السمیع العلیم وتب علینا انك انت التواب الرحیم

جمیل احمد غفرله ۱۷ ربیع الاول سن ۱۴۱۲ھ یوم جمعه

[دويم جلد]

د اجماع تعريف

بسم الله الرحمن الرحيم

بَابُ الْإِجْمَاعِ

(د ادلو اربعونه دريم دليل) د اجماع بيان دې

تشريح: د سنت د مباحثونه فارغيدو سره دلته نه مصنف د اجماع مباحث ذكر كول غواړي په لغت كښې د اجماع دوه معاني دى ۱ عزم اوپخه اراده ۲ اتفاق.
كله چه يو سړي د يو كار عزم كوي نو په هغه وخت كې وئيلې شى. اجمع فلان على كذا فلاني ددې كار عزم اوكړلو د الله تعالى قول. **فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ** پ ۱۱ ع ۱۳ (تاسو ټول راجمع شى او د خپل كار عزم اوكړى. په دې معنى كښې مستعمل دې. په دې معنى كښې د نبي عليه السلام دا قول دې **لاصيام لمن يجمع الصيام من الليل كوم.** سړى چه په شپه كښې د روژې عزم او اراده او نه كړله د هغه روژه نه (صحيح) كيږى. د دويمې معنى اعتبار كولو سره وئيلې شى **اجمع القوم على كذا.** قوم په دې كار باندې اتفاق اوكړلو دا مذكوره دوو معانيو ترمينځ فرق دادې چه اجماع بمعنى عزم د يو سړى له خوا متصور كيږى ليكن اجماع. په معنى د اتفاق لپاره كم از كم د دوو سړيو موجود كيدل ضرورى دى. د شريعت په اصطلاح كښې د يو مخصوص اتفاق نوم اجماع دې يعنى **اتفق المجتهدين الصالحين من امة محمد ﷺ فى عصر على امر من الامور)** په يوه زمانه كښې د رسول الله ﷺ د امت د صالح مجتهدينو په كومه واقعه او امر باندې اتفاق كولو ته اجماع وئيلې شى. د اجماع په تعريف كښې د اتفاق نه اشتراک مراد دې. او دا قول، فعل، اعتقاد ټولو ته شامل دې. يعنى ددې امت مجتهدين په كوم قول كښې شريک وى. يا په فعل كښې شريک وى. يا په اعتقاد كښې شريک وى په ټولو صورتو كښې اجماع متحقق كيږى اول ته اجماع قولى، ثانى ته اجماع فعلى او ثالث ته اجماع اعتقادى وئيلې شى. مثلا كه يوشې د قول د قبيلې نه وى او د يوې زمانې مجتهدين په هغې باندې اتفاق اوكړى او دا ووائى. اجمعنا على هذا. نو دا قولى اجماع وى. او يوشې د فعل د قبيلې نه وى او ټول مجتهدين په هغې باندې عمل شروع كړى نو دا فعلى اجماع وى. لكه مضاربت، مزارعت او شركت د فعلى اجماع نه ثابت دى او كه يو شې د اعتقاد د قبيلې نه وى او ټول مجتهدين په هغې باندې اعتقاد اوكړى نو د اعتقادى اجماع كيږى لكه د شيخين (ابو بكر رضي الله عنه او عمر رضي الله عنه په فضيلت باندې د ټولو مجتهدينو اعتقاد دې او كه په كوم قول يا فعل يا اعتقاد باندې بعض مجتهدين اتفاق اوكړى او باقى سكوت اوكړى حتى چه موده د تامل تيره شى او هغه ددې رد اونه كړى نو د

اجماع سکوتي يا ديرى چه د هغې احناف خو قائل دى ليکن امام شافعي قائل نه دې د اجماع په تعريف کښې د مجتهدين په قيد لرولو سره غير مجتهدين يعني د عوامو د اجماع نه احتراز شوې دې لکه که په يو امر باندې عوامو اتفاق اوکړلو نو شرعا به د هغې اعتبار نه کيږى. المجتهدين په لام استغراق سره معرف کړلى شو دبعض مجتهدينو له اجماع نه نې اعتراض وکړو لکه که کوم امر باندى د بعض مجتهدينو اتفاق اوشو او د بعضو اونه شو نو دا د اجماع په تعريف کښې نه داخليږى او ديته شرعا اجماع نه وئيلې شى.
صالحين قيد لرولو سره د مجتهدين فاسقين او مجتهدين مبتدعين د اجماع نه احتراز شوې دې. ځکه د هغه خلقو اجماع حجت شرعيه نه وى. امت محمد ﷺ قيد لرولو سره د سابقه امتونو مجتهدينو د اجماع نه احتراز شوې دې ځکه د اجماع حجت کيدل ددې امت د خصوصياتو نه دى. د سابقه امتونو د مجتهدينو اجماع حجت شرعيه نه شمار کيدله ديوى زماني قيد لرولو سره دې طرف ته اشاره شوې دې چه د اجماع د تحقق لپاره ديوى زمانې د مجتهدينو اتفاق کول کافي دى. **الى يوم القيامة** د ټولو زمانو د ټولو مجتهدينو اتفاق کول ضرورى نه دى. د اجماع په تعريف کښې **على امر من الامور** قيد په دې وجه لرول شوې دې. چه تعريف. قول. فعل. مثبت. منفى. احکام عقليه اور شرعيه ټولو ته شامل شى ځکه د امر اطلاق په هر يو کيږى بعض علماؤ اجماع په حکم شرعي سره مقيده کړې ده او په تعريف کښې د **على امر من الامور** په ځائ على حکم شرعي ذکر کړې دې.

اجماع شرعي حجت دې يا نه؟

د اجماع په حجت کيدو کښې اختلاف دې. لکه نظام معتزلى. خوارج او اکثر روافض د اجماع د حجيت نه انکار کوى. او ددې وقوعئ محال ګڼړلى ده ليکن جمهور مسلمين د اجماع د حجيت قائل دى. د قول اول د قائلينو دليل دادې چه د يوى زمانې د ټولو علماؤو او د مجتهدينو اقوال ضبط کول نا ممکن دى ځکه د هغوى تعداد هم کثير وى او د هغوى ښارونو. او مکانونو کښې هم بُعد وى پس ددوى کثرت تعداد، تباعد ديارا و تباين دامکنو کيدو سره د هغوى اقوال ضبط کول څنګه. ممکن کيدې شى او کله چه دا ممکن نه ده نو په يوه واقعه کښې د پوره امت د مجتهدينو د قول معرفت هم متعذر او نا ممکن وى او کله چه د ټولو مجتهدينو د قول معرفت متعذر او محال دې. نو په يو امر او واقعه باندې د ټولو مجتهدينو اجماع هم نا ممکن او محال وى د جمهور مسلمينو دليل دا دې چه د الله تعالى ارشاد دې. **ومن يشا قق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصلهم جهنم وسائت مصيرا.** پ ٥. ع ١٤. او که څوک مخلافت اوکړى د رسول کله چه ښکاره شوه ده نه سيده لاره اوځى د ټولو مسلمانو د لارى خلاف نومونږ به ئې حواله کړو هغه طرف ته کوم چه ده اختيار کړو او کذار به کړو دې په جهنم کښې او هغه ډير بد ځاى د ورتلو دې. ددې آيت نه استدلال په دې طور شوې دې. چه الله تعالى د رسول مخالفت اوّ د غير سبيل المومنين په اتباع باندې وعيد بيان کړې دې. او په کوم څيز چه وعيد بيان شى

هغه حرام وی لهذا د رسول مخالفت او د غیر سبیل المومنین اتباع دواړه خبرې حرامې دی او کله چه دادواړه خبرې حرامې دی نو ددې اضداد یعنی د رسول موافقت او سبیل المومنین اتباع واجب ده حاصل داچه ددې آیت نه د سبیل المومنین اتباع واجیدل ثابت شو او د مومنین سبیل او اختیار شوې لارې نوم اجماع ده لهذا د اجماع اتباع واجیدل ثابت شو او کله چه د اجماع اتباع واجب ده نو د هغې حجت کیدل ثابت شو غرض داچه ددې آیت نه دا خبره ثابته شوه چه اجماع دا امت حجت شرعیه دې او د هغې منل فرض دی دویم دلیل د الله تعالی دا ارشاد دې **واعتصمو بحبل الله جمیعا ولا تفرقوا.** ددې آیت نه استدلال په دې طور کیږی چه حق تعالی د تفرق نه نهی فرمائیلې ده او خلاف د اجماع نه تفرق دې لهذا اختلاف د اجماع منهی عنه کیږی او کله چه خلاف د اجماع نه منهی عنه دې نو اجماع مامور به او واجب الاتباع شو او کله چه د اجماع واجب الاتباع شوه نو د هغې منل لازم دی. او پخپله حجت شرعیه کیږی د اجماع حجت شرعی کیدل د احادیثو نه هم ثابت دی.
لا تجمع امتی علی الضلالۃ زما امت په ضلالت باندې اتفاق نه کوی.
لم یکن الله لیجمع امتی علی الضلالۃ الله تعالی زما امت په ضلالت باندې نه راجمع کوی. **ما راه المومنون حسنا فهو عند الله حسن.** کوم څیز چه مسلمانانو حسن او ګنړو هغه د الله په نزد هم حسن دې **علیکم بالسواد الاعظیم.** سوا دا عظیم او د غالب اکثریت اتباع کوی په یو حدیث کښی دی. **اتبعوا السواد الاعظم فانه من شذ شذ فی النار.** د سواد اعظم اتباع کوی خکه. څوک چه جدا شو هغه په جهنم کښی داخل شو.
ید الله علی الجماعۃو من یشذ شذ فی النار. جماعت د الله زیر سایه دې او څلوک چه د جماعت نه جدا کیږی هغه به په جهنم کښې داخل شی.
عن معاذ بن جبل قال قال رسول الله ﷺ ان الشیطان ذ ئب الانسان کذئب الغنم یا خذ الشاذة و القاصیه والناحیه و ایاکم والشعاب وعلیکم بالجماعه. (احمد) شیطان د انسان شرمخ دې د ګډو بزو د شرمخ په شان دې خانله کیدونکې. جدا کیدونکې او یو طرف ته کیدونکې خوری تا سو د قبیلو او ډلو نه ځان او ساتی په تاسو باندې د جماعت سره کیدل لازم دی.
من خرج من الجماعۃ قید شبر فقد خلع ربقۃ الاسلام عن عنقه. کوم سړی چه د یوی لویشتی په اندازه د جماعت نه اووتلو هغه د اسلام کړی جال د خپل څټ نه اویستلو دا ټول احادیث په دې خبره دلالت کوی چه دا امت په اجماعی طور باندې د خطاء نه معصوم دې یعنی پوره امت په ضلالت باندې اتفاق اوکړی داسې نشی کیدې او کله چه داسې ده نو اجماع دا مت منل لازم او د هغې حجت شرعی کیدل ثابت شو په دلیل عقلی سره هم د اجماع حجت کیدل ثابت دی په دې طور باندې چه زمونږ نبی ﷺ خاتم الانبیاء دی. او د هغه شریعت قیامته پورې دائمی دې پس که یوه داسې حادثه راپیښه شی چه په هغې کښې نص قطعی یعنی کتاب او سنت موجود نه وی نو د هغې په حکم باندې به امت له اجماع کول راپیښیږی اوس که د اجماع موجب د قطعیت او مفید د یقین او نه ګرځی نو ددوی نه حق

اوخي او افراد دامت په خطاء کښې پریوځي او کله چه داسې کیږي نو د پیغمبرؑ شریعت منقطع کیږي او پوره شریعت دائمي کیږي نه حالانکه دا اخبار د شرع خلاف دي پس د هغه یعنی رسول الله ﷺ شریعت د دائمي جوړولو لپاره د اجماع په حجتیت قطعیه باندي قائل کیدل لازم او واجب دي د قول اول قائلین دلیل ظاهر البطلان دي ځکه که جدو جهد اوشي نو دیوې زمانې د علماؤ داقوالو معرفت نا ممکن نه دي بلکه عین ممکن دي خاص طور سره په دې زمانه کښې

د اجماع رکن په دوه قسمه دې

د اجماع رکن په دوه قسمه دې یو عزیمت دویم رخصت. عزیمت خو دادي چه ټول مجتهدین په کوم قول باندې اتفاق اوکړي او داسې او وائی **اجمعنا علی کذا** یا یو فعل بالاتفاق شروع کړي او رخصت دا دې چه بعض مجتهدین کومه خبره اوکړي یا کوم کار اوکړي او باقي هغه اوریدو سره یا لیدو سره سکوت اختیار کړي او د مودې د تامل تیریدونه پس په دې باندې څه نکیر او نه کړی دی نه اجماع سکوتي وئیلي شي او دا دااحنافو په نزد خوحجت دې لیکن د امام شافعی رحمه الله په نزد حجت نه دې د اجماع اهل هغه خلق دی چه مجتهدین وی او په هغوی کښې نه هوا النفس وی او نه فسق وی د اجماع شرط د کل متفق کیدل دی لکه د انعقاد اجماع په وخت د یو اختلاف هم مانع د اجماع وی لکه چه د اکثرو اختلاف مانع د اجماع وی بعض متزلو وئیلی دی د اکثرو د اتفاق سره هم اجماع منعقد کیږي ځکه حق د جماعت اکثریت سره وی لکه د رسول الله ﷺ ارشاد دې **ید الله علی الجماعة فمن شذ شذ فی النار** یعنی جماعت د الله زیر سایه دې کوم. سړی چه د جماعت نه اووتلو هغه په دوزخ کښې داخل شو ددې حدیث نه معلومه شوه چه که یو دوه سړیو د جماعت نه بهر شو حق بیا هم د جماعت سره وی بحر حال د حدیث نه دا خبره ثابته شوه چه یو نیم سړی اختلاف د انعقاد د اجماع لپاره مانع نه وی زمونږ د طرفه ددې حدیث جواب دا دې چه د حدیث مطلب دا نه دې چه که د انعقاد اجماع په وخت یو دوه سړیه د جماعت نه جدا شو نو هغه په دوزخ کښې داخلیږی. بلکه د حدیث مطلب دا دې چه د تحقق د اجماع نه پس که کوم سړی جدا شو نو هغه په دوزخ کښې داخلیږی یعنی د ټولو مجتهدینو سره د اتفاق کولو نه پس که ده اختلاف اوکړولو نو هغه په دوزخ کښې داخلیږی پس د حدیث ددې مطلب نه پس د اکثریت د اتفاق نه د اجماع انعقاد نه ثابتیږی بلکه د کل د اتفاق نه د اجماع انعقاد ثابتیږی د اجماع حکم دا دې چه داجماع نه مراد شرعا علی سبیل الیقین ثابتیږی د اجماع د سبب دوه اقسام دی اول **داعی الی انعقاد** اجماع یعنی هغه څیز چه د انعقاد اجماع دعوت ورکوی او هغه داعی کله خو اخبار احادیا قیاس سره وی او کله کتاب الله سره وی مثلا: امهاتو او بناتو په حرمت باندې امت مسلمه اجماع ده او ددې سبب دالله تعالی قول حرمت علیکم امهاتکم و بناتکم دې او قبضه کولو نه مخکښې د طعام د بیع په عدم جواز باندې اجماع منعقده ده او ددې سبب د مسلم ج ۲ د احدیث دې **عن ابن عباس قال قال**

رسول الله ﷺ من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يقبضه. کوم سړی چه غله خرڅه کړه هغه به دا د قبضه کولو نه مخکښې نه خرڅوی او په وریجو کښې د ربوا په جاری کیدو باندې اجماع منعقده شوه مګر ددې سبب قیاس دې یعنی د اتحاد قدر مع الجنس د وجې نه چاول یا وریجی په دې شپږ و څیزونو باندې چه په حدیث الحنطة بالحنطة کښې مذکور دی علامه ابن حزم ظاهری رحمة الله علیه وئیلی دی چه اجماع خود خبرو واحد سره منعقد کیدې شی لیکن د قیاس سره نه منعقد کیږی ځکه د قیاس حجت شرعی کیدل او نه کید مختلف فیه دی لهذا د یو مختلف فیه څیز سره اجماع څنګه صادر کیږی بعض مشائخ احناف وئیلی دی چه اجماع په قیاس او خبر واحد سره منعقد کیږی خبر متواتر او کتاب الله سره نه منعقد کیږی ځکه د خبر متواتر او د کتاب الله په موجودګی کښې د اجماع هیڅ ضرورت نشته دا د واړه په خپله د حکم د ثابتولو لپاره کافی دی. دویم قسم سبب ناقل دې یعنی هغه سبب چه زمونږ طرف ته را نقل شوی دې مثلا د حدیث نقل پس د حدیث او سنت نقل کله په داسې دلیل سره کیږی چه په هغې کښې هیڅ شبه نه وی لکه حدیث متواتر و کله داسې دلیل سره کیږی چه په هغې کښې شبه وی لکه خبر مشهور او اخبار احاد کومو حضرا تو چه اجماع حجت شرعیه ګرځولې دې په هغوئ کښې اختلاف دې لکه اکثرو خو اجماع حجت قطعیه ګرځولې ده مګر څه کسان د حجت ظنیه کیدو قائل دی.

اجماع د کومو خلقو معتبر ده؟

اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِيْمَنْ يَنْعَقِدُ بِهِمُ الْاِجْمَاعُ قَالَ بَعْضُهُمْ لاَ اِجْمَاعَ اِلاَّ لِلصَّحَابَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لاَ اِجْمَاعَ اِلاَّ لِاَهْلِ الْمَدِيْنَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لاَاِجْمَاعَ اِلاَّ لِعِتْرَةِ الرَّسُوْلِ ﷺ وَالصَّحِيْحُ عِنْدَ نَا اَنَّ اِجْمَاعَ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ مِنْ اَهْلِ الْعَدَالَةِ وَالْاِجْتِهَادِ حُجَّةٌ وَلاَ عِبْرَةَ بِقِلَّةِ الْعُلَمَاءِ وَكَثْرَتِهِمْ وَلاَ بِالثَّبَاتِ عَلٰى ذٰلِكَ حَتّٰى يَمُوْتُوا وَلاَ بِمُخَالِفَةِ اَهْلِ الْهَوَا فِيْمَا نُسِبُوْا بِهِ اِلٰى الْهَوَا وَلاَ بِمُخَالِفَةِ مَنْ لاَ رَأيَ لَهُ فِي الْبَابِ اِلاَّ فِيْمَا يَسْتَغْنِي عَنِ الرَّأيِ

ترجمه: خلقو د هغه کسانو په باره کښې اختلاف اوکړولو کو مو کسانو سره چه اجماع منعقد کیږی ددوی نه بعض خلقو وئیلی دی چه اجماع صرف د اصحابو معتبر ده او په، دوی کښې بعضو وئیلی دی چه اجماع صرف د رسول الله ﷺ د اقرباؤ حق ده او زمونږ په نزد صحیح داده چه د هرې زمانې عادل مجتهدینو علماؤ اجماع حجت ده او د علماؤ کثرت او قلت ته هیڅ اعتبار نشته او نه تأ دم حیات پورې په دې اجماع باندې د ثابت پاتې کیدو اعتبار شته او نه په امر کښې د اهل هوا النفس دمخلفت اعتبار شته په کوم امر کښې چه ددوی دهوا طرف ته منسوب شوی دی او نه د هغه خلقو د مخالفت اعتبار شته چه د هغوی لپاره په دې باب کښې راې نه وی مګر په هغې باب کښې چه د راې نه مستغنی وی.

تشریح: دَ حسامي مصنف فرمائيلي دی چه د کومو علماؤ و اجماع معتبر دہ د هغوی په باره کښي اختلاف دي لکه داود ظاهری رحمه الله شیعه ګان او امام احمد رحمه الله د یو روایت مطابق وئیلي دی چه صرف د اصحابو اجماع معتبره ده او دوی ته د اجماع منعقد کولو حق دي د امام مالک نه منقول دی چه صرف د اهل مدینه اجماع معتبره ده او دوی ته د اجماع منعقد کولو حق دي د روافض ته د فرقه زیدیه او امامیه و مذهب دا دي چه صرف د رسول الله ﷺ دا قرباؤ اجماع معتبر ده او ددوی نه علاوه ته د اجماع منعقد کولو حق نشته لیکن صحیح داده چه د هري زماني عادل او د مجتهد علماؤ و اجماع معتبره ده د هري زماني عادل او مجتهد علماؤء ته د اجماع د منعقد کولو حق حاصل دي د داود ظاهر رحمه الله وغیره دلیل دا دي چه د الله تعالی قول کنتم خیر امۃ اخرجت للناس. او کذالک جعلناکم امۃ وسطا لتکونو شهدا علی الناس. مخاطب صرف صحابه دي ځکه خطاب موجودین ته کیږی نه معدومینو ته او خطاب اود تنزول وحی په وخت کښي د اصحابو نه علاوه ټول معدوم او غیر موجود وو، بهرحال کله چه دوحی او خطابات شرع مخاطب صحابه دی د هغوی نه پس خلق مخاطب نه دی نو د اجماع منعقد کولو اهل هم صرف صحابه کیږی او د هغوی اجماع معتبر شمارل کیږی د هغوی نه علاوه د نور کسان دا جماع اهل نه شمارل کیږی او د هغوی اجماع نه معتبر کیږی د هغوی دویم دلیل دادي چه په ډیرو احادیثو کښي رسول الله ﷺ د اصحابو ثناء او تعریف کړي دي مثلا په یو حدیث کښي ئي فرمائیلي دی

اصحابی امنۃ امتی. زما صحابه زما د امت حافظ او ساتونکی دی په یو حدیث کښي وئیل شوي دی اصحابی کلهم عدول. ټول صحابه عادل دی په یو حدیث کښي دی و اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهتدیتم. زما صحابه د ستورو پشان دی دوی نه د چا پسی چه اقتدار وکړی لار پیدا کونکی به شی ددی نه علاوه نور ډیر احادیث دی چه د اصحابو په صدق او حق باند کیدل ظاهر وی پس د دواړو جهانو آقا ﷺ د اصحابو عادل او صادق کیدلو شهادت ورکول هم ددي خبري بیان اودلیل دي چه د هغو حضراتو اجماع معتبر کیږی ددوی نه د علاوه اجماع نه معتبر کیږی دریم دلیل دادي چه د اجماع لپاره د کل اتفاق ضروری دي او د کل اتفاق په عهد اصحابو کښي خو ممکن وو. لیکن د هغي نه پس ممکن نه دي. ځکه د عهد اصحابو نه پس کسانو اجماع څنګه معتبر کیدي شي زمونږ د طرفه ددي کسانو د پیش کړی دلیل اول نه جواب دادي چه ستاسو د اوینا چه خطاب د اصحابو سره مخصوص دي. د هغوی نه علاوه تا شامل نه دي غلط او نا قابل تسلیم ده.

ځکه ددینه څه خرابیاني لازمیږی اوله خرابی خو دا لازمیږی چه کوم کسان د اصحابو د نزول وحی په وخت موجود وو که ددوی نه د بعضو انتقال اوشو نو باقی د نورو اصحابو اجماع به منعقد نه وی ځکه د بعضو د وفات د وجي نه د ټول مخاطبین اجماع نه کیږی حالانکه د اجماع د صحت لپاره د ټولو اتفاق ضروری دي او کله چه د صحت اجماع لپاره د ټولو اتفاق ضروری دي او دا د ټولو مخاطبینو اجماع نه ده نو دا اجماع هم حجت کیدل نه وو پکار حالانکه دا اجماع ستاسو په نزد حجت ده دویمه خرابی دا لازمیږی چه د مذکوره ایاتو د

نزول نه پس کوم صحابه چه په اسلام کښې داخل شو د هغوی اجماع د معتبره نه شي ځکه دا کسان د هغه اياتونو مخاطب نه دی حالانکه د هغوی اجماع معتبره ده دريمه خرابي دا لازميږي چه د اصحابو نه پس خلق د احکامو مخاطب نه شي حالانکه د احکامو مخاطب لکه څنګه چه صحابه دی دغه شان د هغوی نه پس خلق هم دی دا خرابياني په دې وجه لازم راغلي دی چه تا د مذکوره ايتونو مخاطب صرف صحابه ګرځولي دی پس ددې خرابيانو نه د بيچ کيدو لپاره دا وئيلي شي چه د مذکوره ايتونو مخاطب صرف صحابه نه دی بلکه صحابه هم مخاطب دی او روستني خلق هم مخاطب دی او کله چه داسې ده نو د اجماع انعقاد د اصحابو سره خاص نه بلکه د هرې زمانې دعلماؤ اجماع معتبره او حجت ده دويم دليل نه جواب دادې چه د نبی علیه السلام د اصحابو تعريف او توصيف کولو سره دا چيرته لازم راځي چه ددوی نه د علاوه دنورو اجماع معتبره نه وی بلکه ډير احاديث ددې امت په عصمت باندې دلالت کوی لکه د اجماع په حجيت باندې استدلال کولو سره خادم اوه حديثونه ئې ذکر کړې دی دغه شان د اجماع حجت کيدل ددې امت تعظيم او تکريم دې او په امت کښې صحابه هم داخل دی او غير صحابه هم لهذا د ټولو اجماع معتبر کيږي او د اصحابو سره خاص کيږی نه د دريم دليل جواب دادې چه که جد او جهد او کړې شي نو د ټولو علماؤ د اقوالو معرفت نا ممکن نه دې بلکه عين ممکن دې بالخصوص په دې زمانه کښې کله چه ټوله دنيا يوه محله ياتې شوې ده د قول ثاني قائلين يعني د امام مالک رحمه الله وغيره دليل دادې چه د مدينې طيبې په باره کښې نبی علیه السلام فرمائيلي دی. المدينه کالکير تنفی خبثها کما ينفی الکير خبث الحديد . (رواه الشيخان)

مدينه طيبه د لوهار بهټئ په شان ده مدينه خپل خبث دغه شان لرې کوی لکه څنګه چه د لوهار بټی د اوسپنې زنګ او خيرې لرې کوی خطا هم يو قسم خبث دې پس کله چه مدينه او اهل مدينه نه خبث منفي شه نو د هغوی نه خطا هم منفي شوه او کله چه د اهل مدينه نه خطا منتفي ده نو د هغوی قول صواب او د هغوی متابعت واجب دې او کله چه داسې ده نو اهل مدينه چه په کوم څيز باندې اتفاق اوکړی هغه به د ټولو لپاره حجت وی او د هغوی اجماع او اتفاق معتبر کيږی. او د نورو ځايونو په باره کښې چونکه دا قسم هيڅ حديث نشته په دې وجه د نورو ځايونو اجماع او اتفاق حجت نه کيږی او نه شرعا معتبر دې دغه شان مدينه طيبه دارلهجرة دې د ااصحابو د ټولو نه لوی مرکز علم دې دارالعلوم دې مدفن نبی علیه السلام دې د رسول الله صلی الله علیه وسلم دا حوالو نه د ټولو نه زيات اهل مدينه واقف دی پس کله چه مدينه طيبه په داسې خصوصياتو باندې مشتمل ده نو حق به د اهل مدينه اجماع نه بهر نه وی او د هغوی د اجماع نه متجاوز کيږی او کله چه داسې ده نو د اهل مدينه نه علاوه اجماع معتبر نه ده ددې دليل نه جواب دادې چه مذکوره ټولې خبرې د مدينه او اهل مدينه په فضيلت باندې دلالت کوی د مدينې نه علاوه د نورو مقاماتو د فضيلت نفي نه کوی او نه په دې خبره دلالت کوی چه اجماع معتبر د اهل مدينه سره مختص ده ځکه مکه المکرمه زادها الله شرفا هم په ډير فضائلو باندې مشتمل ده مثلا بيت الحرام. رکن. مقام ابراهيم. زمزم.

حجر. اسود. صفا مروه. نور مناسک حج او د رسول الله ﷺ مولد په مکه کښې دي مګر دا دټولي خبري په دې باندې دلالت نه کوی چه اجماع معتبر د اهل مکه سره مختص ده وجه ددې دا ده د کوم ځائې د خلقو په معتبر کیدو کښي د هغه ځائې هیڅ دخل نوی بلکه د علم او د اجتهاد اعتبار وی او په علم او اجتهاد کښې مکی. مدنی. شرقی او غربی ټول برابر دی لهذا د اجماع په معتبر کیدو کښي د علم او اجتهاد اعتبار کیږی د مدنی یا غیر مدنی اعتبار نه وی د دریم قول قائلین یعنی فرقه زیدیه او امامیه کتاب الله. سنت رسول او عقل دري واړو نه استدلال کوی کتاب الله خو دا دي چه الله تعالی فرمائیلی دی.

انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا. الله دا غواړی چه لري کړی تاسو نه ګنده خبري د نبی کور والا او صفا کړی تاسو په صفا کولو سره ددې نه استدلال په دې طور سره دې چه الله تعالی حکم د انما چه د حصر لپاره راځی په ذریعه د اهل بیت نه رجس نفی کړي دې او د رجس نه مراد خطا ده او مطلب دادې چه خطا صرف د اهل بیت نه منتفی ده او د چا نه چه خطا منتفی وی هغه معصوم عن الخطا وی لهذا اهل بیت معصوم عن الخطا شو او د معصوم عن الخطا قول به صواب او صحیح وی لهذا د هغوی قول صواب دې او قول صواب حجت وی لهذا د هغوی قول حجت شو بهرحال ددې آیت نه دا خبره ثابته شوه چه اهل بیت که په کوم قول باندې اتفاق اوکړی نو ددوی دا اتفاق او اجماع شرعا معتبر او حجت ده او د اهل بیت نه علاوه په باره کښي چونکه الله تعالی دغه شان هیڅ څه خبر نه دې ورکړې په دې وجه ددوی نه د علاووو اجماع نه معتبر کیږی په قول د صاحب نامی د اهل بیت نه مراد علی. فاطمه او حسنین دی ځکه کله چه دا ایات نازل شو نو نبی ﷺ دا څلور رشته دار په یو څادر کښې کړلو دوی طرف ته ئی اشاره او فرمائیل **هولاء اهل بیتی**. او حدیث رسول دادې **انی تارک فیکم الثقلین فما تمسکتم بهما لن تضلوا کتاب الله و عترتی**، زه په تاو کښي دوه عظیم څیزونه پریږدم تر څو تاسو په هغه دواړو منګولې اولږوی ګمراه به نه شی یو کتاب الله دویم زما اهل بیت ددې حدیث نه معلومیږی چه ضلالت نه معصوم کیدل په کتاب الله او عترت کښې منحصر دی لهذا ددوی نه علاوه نور هیڅ څیز حجت نه دې او کله چه داسې ده نو ثابته شوه چه صرف د اهل بیت اتفاق او اجماع حجت ده نور د هیچا اجماع حجت نه ده عقلی دلیل دادې چه اهل بیت شرف نسب سره مختص دی او اسباب تنزیل معرفه او تاویل او د اقوال رسول او افعال رسول باندې دغه خلق زیات واقف دی پس دې کرامت او شرافت د وجې نه اهل بیت ددې خبرې ډیر زیات مستحق دی چه د هغوی اجماع د معتبر شی او د هغوی نه د علاوه اجماع معتبر نه شی زمونږ د طرفه ددې آیت جواب دادې چه په آیت کښې د رجس نه خطا مراد نه ده لکه چه تاسو وئیلی دی بلکه د رجس نه تهمت مراد دې او الله تعالی د ازواج مطهرات نه تهمت دفع کول غواړی یعنی الله تعالی ازاج مطهرات نه د فاحشې تهمت لرې کړې دې ځکه دا آیت د ازواج مطهرات په باره کښې نازل شوې دې لکه مخکښې آیت **یا نساء النبی لستن کاحد من النساء** په دې باندې دلالت کوی او د نبی ﷺ علیٰ. فاطمه او حسنین باندې څادر راچولو سره هولا اهل بیتی وئیل

زواج مطهرات د اهل بیت نه په نه کیدو باندې دلالت نه کوي او د حدیث نه جواب دا دې چه دا حدیث خبر واحد دې او د روافضو په نزد آحاد دې لایق هم نه دی چه په هغې عمل اوکړې شي پس کله چه اخبار احاد د عمل لایق نه دی نو ددې نه استدلال په درجه اولی صحیح نه دې او که په اخبار احاد باندې عمل کول او د هغې نه استدلال کول تسلیم کړې شي نو مونږ ته ددې نقل صحیح کیدل تسلیم نه دی بلکه منقول صحیح دا دې

ترکت فیکم امرین لن تضلو ما تمسکتم بهما کتاب الله و سنة رسوله. لکه امام مالک رحمه الله په خپل موطا کښې روایت کړې دې د دلیل عقلي نه جواب دادې چه په اجتهاد کښې شرف نسب نه هیڅ دخل نشته په اجتهاد کښې خود اهلیت نذر او د جودت ذهن نه اعتبار دې او دا خو. د اهل بیت نه په علاوه کښې هم کیدې شي او پاتې شو نبي علیه السلام سره د مخالطت معامله نو دا خبره د اهل بیت نه علاوه نورو خلقو ته هم حاصل وه کوم چه په سفر او حضر کښې د هغه سره وو لهذا په دې بنیاد باندې صرف د اهل بیت قول حجت کیږی نه بلکه د اهل بیت په شان د نورو خلقو قول او اجماع هم حجت کیږی او که صرف د اهل بیت قول حجت کیدلې لکه چه روافضو وئیلي دی نو د جنګ صفین په موقعه باندې به علي رضي الله عنه په خپلو مخالفینو باندې نکیر کړې وې او دا به ئې وئیلي وې چه زما قول حجت دې او زه معصوم یم حالانکه نه علي رضي الله عنه دا اوفرمائیل او نه مخالفین د اصحابو د مخالفت نه واپس راغلل حاصل داچه دا قول هم صحیح نه دې صحیح قول دادې چه د هرې زمانې عادل او مجتهد علماؤ اجماع معتبر او حجت ده ځکه کوم دلائل چه د حجیت اجماع فائده ورکوی هغه عام دی او د هرې زمانې علماؤ ته شامل دی په هغې کښې نه د اهل مدینه تخصیص دې شوی نه د اصحاب نبی او نه د عترت رسول بلکه د اجماع منعقد کوونکو کسانو عادل کیدل ضروری دی ځکه د فاسق او د مبتدع قول حجت نه وی حالانکه اجماع حجت وی او د اجماع منعقد کوونکو حضراتو مجتهد کیدل ضروری دی. لیکن مجتهد کیدل په هغه وخت ضروری دی کله چه په داسې څیز کښې اجماع منعقد کړی چه د رائې او اجتهاد محتاج وی لکه احکام نکاح، احکام طلاق وغیره پس په دې امورو کښې صرف د مجتهد ینو اجماع معتبرکیږی او د غیر مجتهدین د موافقت او د مخالفت هیڅ اعتبار نه وی او که په کوم داسې څیز کښې اجماع منعقد کول وی چه په هغې کښې د رائې او اجتهاد ضرورت نه وی لکه د قرن او د رکعتونو تعداد نو په دې کښې د مجتهدین او غیر مجتهدین ټولو اجماع او اتفاق ضروری دې که کوم یو سړی هم مخالفت اوکړولو نو هغه اجماع به معتبر نه وی

د اجماع د انعقاد دپاره د علماؤ د قلت یا د کثرت اعتبار نشته

د حسامی مصنف وئیلی دی چه د انعقاد اجماع لپاره د علماؤ د قلت او کثرت هیڅ اعتبار نشته یعنی د یوې زمانې دعلماؤ تعداد کثیروی یا قلیل حد تواتر ته رسیدلې وی یا نه وی رسیدلې بهرحال صورف د هغوی اجماع حجت وی دغه د جمهورو مذهب دې ځکه هغه دلائل نقلیه چه د اجماع په حجیت باندې دلالت کوی د کوم عدد سره مختص نه دی یعنی په

دي کښې دا سې څه عدد ذکر نه دي شوي چه که هغه عدد وي نو اجماع به حجت وي ورنه حجت به نه وي البته بعض اصولین لکه امام الحرمین او د هغه متبعین د اجماع د حجت کیدو لپاره دا شرط لروي چه د مجتهدینو تعداد به حد تواتر ته رسیږي یعنې که د مجتهدینو تعداد حد تواتر ته او رسیدلو نو د هغوی اجماع حجت وي ورنه حجت به نه وي او دلیل دا بیانوي چه حد تواتر ته د رسیدلو نه پس ددوی په باطل باندې اتفاق کول دا سې نا ممکن دي لکه چه د خبر په سلسله کښې د هغوی په کذب باندې اتفاق کول نا ممکن دي او د تواتر د تعداد نه په کم کښې د هغې لکه څنګه چه په کذب باندې اتفاق کول ممکن دي دغه شان په باطل باندې هم اتفاق کول ممکن دي او کله چه دا سې ده نو د حد تواتر نه کم تعداد د مجتهدینو اجماع نه ده بیا د جمهورو په دې باره کښې اختلاف دي چه که په یوه زمانه کښې یو مجتهد وي نو د هغه قول حجت نه وي کنه د بعض کسانو خیال دي چه د هغه قول حجت دي او دده قول ته د اجماع درجه حاصلیږي ځکه کله چه په امت کښې دده نه علاوه کوم بل مجتهد موجود نه دي نو لفظ د امت په ده باندې صادق راځي او ددې دلیل دادې چه د الله تعالی قول ان ابراهیم کان امة کښې د امت اطلاق په یو سړی یعنې سیدنا ابراهیم علیه السلام باندې شوي دي پس کله چه یو سړی هم امت دي نو هغه نقلي دلیلونه کوم چه د اجماع په حجت کیدو باندې دلالت کوي دي یو ته هم شاملیږي لکه چه کثیر ته شامل دي او د بعض کسانو خیال دې چه د یو قول حجت نه دې ځکه د اجماع لپاره اجتماع ضروري ده او اجتماع د دوو یا د دوو نه زیاتو سره متصور کیدې شي لهذا دا اجماع لپاره د یو نه زیات کیدل ضروري دي د حسامي مصنف فرمائیلي دي چه دغه قول ډیر و دې ځکه په یو باندې د امت اطلاق نه کیږي او په آیت کښې براهیم علیه السلام ته د هغه تعظیم په خاطر مجازا امت وئیل شوي دي او د ابراهیم علیه السلام په باره کښې د هغه تعظیم د وجې د مجاز د ارتکاب نه دا لازم نه راځي چه په هر ځائې کښې د مجازا ارتکاب او کړې شي د حسامي مصنف وئیلي دي چه د انعقاد اجماع دپاره د ټولو مجتهدینو په کوم حکم باندې اتفاق کولو نه پس مرکیدل شرط نه دي په اصل کښې دې باره کښې خلور قوله دي اول قول چه د هغې قائل جمهور علماؤ دي دادې چه انعقاد د اجماع لپاره دا خبره هرګز شرط نه ده چه ټول مجتهدین په کوم حکم باندې اتفاق کولو نه پس مړ شي بلکه که هغوی ده چا په کوم امر باندې اتفاق اوکړولو او اوس په دې اتفاق باندیو ساعت تیر دې او ټول مجتهدین په قید حیات دي نو هم دا اجماع منعقد کیږي حتی چه پخپله دې مجتهدینو لپاره او د هغوی نه د علاوه لپاره ددې اجماع نه رجوع کول. جائز کیږي دویم قول چه د هغې قائل امام احمد بن حنبل رحمه الله دې دادې چه انعقاد اجماع لپاره یو حکم باندې اتفاق کوونکو ټولو مجتهدینو مرکیدل شرط دی لکه د اجماع کوونکې مجتهدینو که یو مجتهد هم ژوندې وې نو اجماع منعقد نه شمار کیږي حتی چه د مجتهدینو د اتفاق کولو نه پس د ټولو مجتهدینو لپاره هم ددې اجماع نه رجوع کول جائز دي او د بعضو لپاره هم بلکه د اجماع کوونکو نه علاوه لپاره هم ددې جماع مخالفت کل جائز دي لیکن کله چه ټول مجتهدین وفات شو نو اوس د هغوی اجماع منعقده شمارل کیږي

او د هیچا لپاره ددې نه د مخالفت کولو اجازت نه وی دریم قول چه د هغې قائل ابو اسحق اسفائنی او صاحب الاحکام دی دادې چه د انعقاد د اجماع لپاره د ټولو مجتهدینو مړکیدل په اجماع سکوتی کښې خو شرط دې لیکن ددې په علاوه کښې شرط نه دی څلورم قول چه د هغې قائل امام الحرمین دې دادې چه د اجماع سند او بنیاد که قیاس وی نو ددې د انعقاد لپاره د ټولو مجتهدینو مړکیدل شرط وی او که ددې سند او بنیاد نص قطعی وی نو ددې د انعقاد لپاره د ټولو مجتهدینو مړکیدل شرط نه دی بلکه ددوی په ژوند کښې هم هغه اجماع منعقد شمارلې کیږی

ولا بمخالفة اهل الهوا .....الخ. سره مصنف کتاب وئیلی دی چه د اهل هویٰ او خواهشات نفس اتباع کوونکی نه چه د کوم څیز سره چه هوا او ضلالت طرف ته منسوب شوې وی د هغه څیز په اجماع کښې د هغوی مخالفت نه معتبر کیږی مثلا لکه چه د صدیق اکبر رضی الله عنه په فضیلت باندې اجماع منعقد شوه نو په دې کښې د روافض مخالفت نه معتبر کیږی یعنی د هغوی مخالفت د انعقاد اجماع لپاره مضر نه دې ځکه روافض رفض طرف ته په دې وجه منسوب دی چه هغوی د ابو بکر فضیلت نه تسلیموی او س که روافضو د فضیلت ابو بکر نه علاوه په کومه بله مسئله کښې مخالفت وکړلو نو د هغوی د مخالفت به اعتبار کیږی حتی چه د هغوی د مخالفت د وجې نه اجماع نه منعقد کیږی ددې مقام تفصیل دادې چه که د مجتهد مبتدع بدعت **مفضی الی الکفر** وی نو دا د کافر په شان دې او ددهٔ قول نه معتبر کیږی لکه د الله تعالی د جسمیت عقیده ساتونکې او د روافضو نه هغه خلق چه په قران کښې د تحریف قائل دی او مستحق نبوت ﷺ نه منی. علی رضی الله عنه منی. او که د هغه بدعت **مفضی الی الکفر** نه وی نو په دې کښې درې قوله دی اول قول خو دادې چه ددهٔ قول مطلق نه معتبر کیږی دویم قول دادې چه ددهٔ قول مطلقا معتبر کیږی او دریم قول دادې چه ددهٔ قول پخپله ددهٔ په حق کښې خو معتبر کیږی لیکن ددهٔ نه علاوه د نورو په حق کښې نه معتبر کیږی یعنی که ټول مجتهدینو په کوم امر باندې اتفاق اوکړو او مجتهد مبتدع ددې اتفاق مخالفت اوکړی نو د مجتهدینو اتفاق په ده باندې خو حجت نه دې البته ددې نه په علاوه باندې حجت دې شمس الائمهٔ فرمائیلی دی چه صاحب بدعت که خلقو ته بدعت طرف ته دعوت نه ورکوی البته پخپله په بدعت کښې مشهور وی نو د کوم څیز په وجې سره چه دا مبتدع او ضال ګرځولې شوې دی په هغې کښې ددهٔ قول نه دې معتبر یعنی په هغه څیز کښې ددهٔ مخالفت نه معتبر کیږی او د اجماع لپاره مضر نه دې لیکن ددهٔ نه علاوه په نورو څیزونو کښې ددهٔ قول معتبر دې او ددهٔ مخالفت د انعقاد د اجماع لپاره مضر دې دا څلورم قول دا دې او ددې قائل د حسامی مصنف دې **ولا بمخالفة من لا رای له** سره مصنف بیان اوکړو چه هغه احکام چه د رائې او اجتهاد نه مستغنی دی یعنی په هغې کښې اجتهاد دا و رائې ته ضرورت نه پیښیږی لکه نقل قران او د رکعاتونو تعداد نو په هغې کښې د عامو او د غیر مجتهدینو قول معتبر وی حتی چه که د عوامو نه یو هم مخالفت اوکړو نو اجماع نه منعقد کیږی لیکن په کومو احکامو کښې چه رائې او اجتهاد ته ضرورت پیښیږی د عوامو د

مخالفت هیڅ اعتبار نه وی حتی چه د هغوی د مخالفت باوجود اجماع منعقد کیږی ددي نه علاوه دوه قوله دی یو خو دا چه د عوامو قول مطلقا نه دي معتبر بلکه د مجتهدینو قول معتبر دي دا د جمهورو مذهب دي ځکه عامی سړي د مجتهد پیروی کوی لهذا په ده باندي د مجتهد د قول قبلول واجب دی او دده لپاره د مجتهد دقول نه مخالفت جائز ندی او کله چه داسي ده نو دده د مخالفت به اعتبار نه وی دویم دلیل دا هم دي چه صحابه او تابعین په دي خبره متفق دی چه په انعقاد اجماع کښي د عوامو موافقت او مخالفت معتبر نه دي دریم دلیل دا دي چه عوام په ټوله زمکه اباد دی او هغه ټول غیر معروف دی لهذا د هغوی ضبط کول او د هغوی په اقوالو باندي اطلاع موندل نا ممکن دی پس که دا انعقاد اجماع لپاره د عوامو موافقت شرطا او ګرځول شی نو اجماع کله هم منعقد کیدي نه شی صاحب نامی دا قول غوره کړي دي. دویم قول دا دي چه د عوامو قول مطلقا معتبر وی ځکه عوام هم د امت محمد نه دی او عصمت ټول امت ته ثابت دي نه بعضو یعني مجتهدینو لره.

د اجماع مراتب مختلف دی

ثُمَّ الْاِجْمَاعُ عَلٰى مَرَاتِبَ فَالْاَقْوٰى اِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ نَصًّا لِاَنَّهُ لَا خِلَافَ فِيْهِ فَفِيْهِمْ اَهْلَ الْمَدِيْنَةِ وَعِتْرَتِ الرَّسُوْلِ ﷺ ثُمَّ الَّذِىْ ثَبَتَ بِنَصِّ بَعْضِهِمْ وَسُكُوْتِ الْبَاقِيْنَ لِاَنَّ السُّكُوْتَ فِى الدَّلَالَةِ عَلَى التَّقْرِيْرِ دُوْنَ النَّصِّ ثُمَّ اِجْمَاعُ مِنْ بَعْدَ الصَّحَابَةِ عَلٰى حُكْمٍ لَمْ يُظْهَرْ فِيْهِ قَوْلُ مَنْ سَبَقَهُمْ مُخَالِفًا ثُمَّ اِجْمَاعُهُمْ عَلٰى قَوْلٍ سَبَقَهُمْ فِيْهِ مُخَالِفٌ فَقَدْ اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِىْ هٰذِهِ الْفَصْلِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ هٰذَا لَايَكُوْنُ اِجْمَاعًا لِاَنَّ مَوْتَ الْمُخَالِفِ لَايُبْطِلُ قَوْلَهُ عِنْدَنَا الْاِجْمَاعُ الْعُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ حُجَّةٌ فِيْمَا سَبَقَ فِيْهِ الْخِلَافُ وَفِيْمَا لَمْ يَسْبِقْ فِيْهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُوْرِ مِنَ الْحَدِيْثِ وَفِيْمَا سَبَقَ فِيْهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الصَّحِيْحِ مِنَ الْاٰحَادِ

ترجمه: بیا دا اجماع یو څو مرتبې دی د ټولو نه اوله قوي د اصحابو اجماع صریحی ده ځکه په دي قسم کښي د هیڅا اختلاف نشته په دې وجه چه په اصحابو کښي د اهل مدینه او د رسول الله ﷺ اقربا (هم داخل) دی بیا هغه اجماع چه د بعض اصحابو په تصریح او د باقی په سکوت سره ثابت وی ځکه سکوت هم حکم ثابتولو باندي په دلالت کولو کښي د تصریح نه کم درجه ده بیا د هغه خلقو اجماع چه د اصحابو نه پس وی په داسي حکم کښي چه په هغي کښي د مخکنو اصحابو قول مختلف فیه نه وی ظاهر شوي د هغوی اجماع په داسي قول باندي چه په هغه قول کښي ددوی نه مخکښي خلق (صحابه) اختلاف کوونکي دی پس د اجماع په دي قسم کښي د علماؤ اختلاف دي لکه بعضي علماؤ وئیلي دی چه د اجماع نه کیږی ځکه د مخالف مرګ د هغه قول نه باطلوی او زمونږ په نزد د هرې زماني د علماؤ

اجماع په هغه کښې هم حجت دي چه په هغې کښې اختلاف مخکښې تیر شوې وی او په هغه کښې هم حجت دي چه په هغه اختلاف مخکښې نه وی تیر شوي لیکن اجماع په هغه کښې چه په هغې کښې اختلاف مخکښې نه دي تیر شوي د حدیث مشهور په مرتبه کښې دي او په هغه کښې چه په هغې کښې اختلاف تیر شوي دي حدیث صحیح واحد په مرتبه کښې دي

شریح: مصنف د حسامی وائی چه د اجماع متفاوت مرتبې دی یعنی لکه څنګه چه په نصوص کښې ظاهر نص. مفسر او محکم مراتب کښې تفاوت دي دغه شان د اجماع د مختلف قسامو په منځ کښې هم د مراتب په اعتبار سره تفاوت دي لکه د ټولو نه زیاته قوی د صحابو تصریحی اجماع ده په دي طور چه ټولو اصحابو په ژبه تصریح کولو سره وئیلی وی جمعنا علی کذا مونږ ټولو په فلانی امر باندي اجماع کړیده او د اجماع دا قسم د ټولو نه یاته قوی په دي وجه ده چه ددي اجماع په حجت کیدو کښې د هیچا اختلاف نشته او وجه دي داده چه په جماعت کښې د اصحابو اهل مدینه هم داخل دی او عترت رسول هم ګویا جماع د اهل مدینه عترت رسول او صحابه د ټولو د طرفه منعقد شوی ده او ټولو ددي صراحت کړي دي او کله چه دا سی ده نو دا اجماع په مفید د یقین کیدو کښې د ی او د حدیث د متوواتر په شان شوه او لکه څنګه چه د آیت او د حدیث متواتر منکر کافر وی. دغه شان د اجماع د همدي قسم ممنکر کافر وی د جماع ددي قسم مثال د صدیق اکبر رضی الله عنه په خلافت باندي د اصحابو اجماع ده ځکه په خلافت صدیق باندي د ټولو اصحابو اجماع او په ول اصحابو کښې اهل مدینه او د رسول الله صلی الله علیه وسلم اقربا هم شامل دی بیا په دویمه مرتبه کښې هغه جماع ده چه د بعض اصحابو د تصریح او د باقی په سکوت سره ثابت شوي وی یعنی د کومي مسئللي په حکم باندي بعض اصحابو تصریح کړي وی او بیا هغه حکم ددي ماني علماؤ مینځ ته راغلي وی او په دي مسئله کښې د غور او فکر مو ده تیره شوي وی و د چا له طرفه مخالفت نه وی ظاهر شوي نو د جمهور علماؤ په نزد دا هم اجماع یادیږی مګر ددي نوم اجماع سکوتی دي او دا اجماع د اولنی قسم په نسبت سره کم رتبه دي دا وجه ه چه ددي قسم اجماع منکر نه کافر کیږی حالانکه د اولنی قسم د اجماع منکر کافر دي .دي کم رتبه کیدو وجه داده چه صریحی قول هم په تقریر حکم او په اثبات حکم باندي دلالت کوی او سکوت هم په دي باندي دلالت کوی مګر د صریحی قول دلالت زیات واضح وی او د سکوت دلالت کم واضح وی پس د صریحی قول دلالت زیات واضح دي په دي وجه د ټولو صحابو په صریحی قول سره چه کومه اجماع منعقد وی هغه اقوی وی او د سکوت دلالت چونکه کم واضح دي په دي وجه د سکوت په ذریعه چه کومه اجماع منعقد وی هغه ددي په نسبت کم رتبه وی د اجماع سکوتی د اجماع صحیح او حجت کیدو باندي د جمهور و دلیل دا دي چه د ټول مجتهدینو د طرفه تکلم هم ګران دي او غیر معتاد هم دی بلکه عادت دادي چه لوی حضرات فتوی ورکوی او باقی ټول هغه تسلیموی پس دا اختلاف نه ظاهرولو سره د هغوی سکوت د هغوی د اتفاق بین دلیل دي ځکه عادت دا دي چه کله څه حادثه پیش راشی نو اهل علم د هغې د حکم تلاش کولو او اجتهاد کولو طرف ته منډې وهی او کوم حکم چه

ددوى په نزد حق وي د هغې د ظاهرولو نه دريغ نه کوي پس کله چه ددوى نه د چا د طرفه هيڅ اختلاف ظاهر نه شو نو دا ددې خبرې دليل دې چه هغه ټول په دې حکم باندې راضي دي او کله چه داسې ده نو د هغوى دا سکوت د تصريح په مرتبه کښې دې دويم دليل دادې چه په مجتهد باندې دا خبره واجب ده چه دده په نزد چه کومه خبره حق وي دې به هغه ظاهروي پس کله چه ده سکوت اوکړو نو دا په دې دليل دې چه دا حکم دده په نزد حق دې ځکه د حق نه سکوت حرام دې او دا خبره د مجتهد نه خاص کر د اصحابو نه بعيد ده چه هغه د حرام ارتکاب اوکړي د امام شافعي رحمه الله نه منقول دي چه ددوى په نزد د اجماع دا قسم شرعاً اجماع نه ده او نه دا اجماع حجت ده دغه قول د احناف علماؤ نه د عيسى بن ابان دې او ددې قائل داود ظاهري رحمه الله او بعض معتزله دي. ددوى دليل دادې چه سکوت هميشه د موافقت او رضا مندي دليل نه وي بلکه کله د متکلم د هيبت په وجې سره انسان ساکت کيږي لکه په حديث کښې دي چه عمر رضي الله عنه عول قائل وو کله چه هغه په دې سلسله کښې مشوره اوکړله نو ټولو اصحابو د هغه د رائې په مخکښې سکوت اوکړو مګر د هغه د وفات نه پس ابن عباس رضي الله عنه د عول انکار اوکړلو نو ده ته اوونيل شول چه عمر په وخت کښې دې خپل قول ولې نه ظاهرکولو کان رجلا مهيبا. عمر ډير با هيبت سړې وه کله کله انسان په دې وجه هم سکوت اختيار وي چه قائل په عمر يا مرتبه يا په اجتهاد کښې دده نه لوى دې او دا هم کيدې شي چه پاتې کيدونکي صحابه په جهادي د رعيت په امور کښې د مصروف کيدو د وجې نه غور او فکر اونه کړې شي بيا کله چه دوى په دې مسئله کښې غور او فکر اوکړو نو هغه په کومې نتيجه ته له رسيدلو نه غير متفرق شي او کله د فتنه او فساد د خوف د وجې ته هم انسان سکوت ختيار کړي بهرحال دې احتمالا تو کيدو سره سکوت د موافقت او رضا مندي دلي نه وي او کله سکوت د رضا مندي دليل نه دې نو اجماع سکوتي شرعي اجماع او حجت شرعيه هم نه شمارل کيږي زمونږ د طرفه جواب دا دې چه مذکوره احتمالات اګر چه عقلا ممکن وي ليکن د مجتهدينو محققينو په احوالا باندې نذر کولو سره خلاف ظاهر دي لهذا ددې احتمالاتو اعتبار نه کيږي او پاتې شوه د ابن عبس واقعه نو هغه ثابت نه ده بلکه دا خبره ثابت ده چه عمر رضي الله عنه د حق مخکښې سر کته کولو او ډير اصحابو په ډيرو معاملاتو کښې حضرت عمر سره برملا اختلاف کړې دې پس دا اوئيل چه ابن عباس د هيبت د وجې خاموش شوې وو سراسر غلط ده بيا په دريمه مرتبه کښې د تابعينو يا د روستنو خلقو په داسې حکم باندې اجماع ده چه په هغه حکم کښې د اصحابو اختلاف نه وي ظاهر شوې يعني تابعينو چه په کوم حکم اجماع کړې ده هغه حکم د اصحابو تر منځ مختلف فيه نه وي پاتې شوې لکه ددې حکم په سلسله کښې د اصحابو هيڅ قول نه وي ظاهر شوې نه موافق نه مخالف او نه مختلف فيه لکه د استضناع په صحت باندې د تابعينو اجماع ده استصناع وئيلې شي سائي ورکولو سره يو څيز جوړول کوم څيز د جوړولو لپاره چاته وئيل مثلا چا موچي ته اووئيل زما لپاره څپله جوړه کړه هغه قيمت اووئيلو معامله. اوشوه د عقد بيع په وخت د مبيع د معد وم کيدو د وجې نه عقلا دا بيع صحيح کيدل نه وو پکار ليکن:

تابعينو په زمانه کښې ددې بيع په جواز باندې اجماع منعقد شوه او د اصحابو په زمانه کښې د اصحابو طرفه نه خو ددې حکم استصناع موافق قول ظاهر شوې وو. او نه مخالف او نه په دې حکم کښې د اصحابو تر منځ اختلاف پاتې شو پس د اجماع د خبر مشهور په مرتبه کښې ده او د خبر مشهور په شان مفيد د يقين خو نه ده البته مفيد و طمانيت ده طمانيت د ظن نه لوى دې ليکن د يقين نه کم دې د اجماع دا قسم په دريمه مرتبه کښې ځکه دې چه کوم کسان دده اجماع حق صرف اصحابو ته ورکوى د هغوى په نزد د اصحابو نه روستنو خلقو اجماع اجماع شرعى او حجت شرعى نه شمارلې کيږى او کله په داسې ده نو د اجماع دا قسم مختلف فيه کيږى او د اصحابو اجماع متفق عليه ده او دا خبره مسلم ده چه مختلف فيه د متفق ليه نه کم وى لهذ د اجماع دا قسم د اصحابو د اجماع نه کمتر او کم رتبه د ى او بيا په څلورمه مرتبه کښې د تابعينو په داسې قول باندې اجماع ده چه په هغه قول د اصحابو تر منځ اختلاف پاتې شوې وى يعنى د اصحابو په زمانه کښې د کوم حکم په سلسله کښې دوه قوله وو بيا تابعينو د هغې نه په يو قول باندې اجماع او کړله مثلاً د ام ولدى بيع د عمر رضي الله عنه په نزد ناجائز وه او د على رضي الله عنه په نزد جائز وه يا د عهد صحابه نه پس تابعينو د عدم جواز يعنى د عمر رضي الله عنه په قول اتفاق اوکړو پس دا قسم د ټولو نه کمتر اوکم رتبه دې لکه د اجماع دا قسم د خبر واحد په شان دې او د خبر واحد په شان موجب عمل خو دې ليکن موجب يقين نه دې د اجماع ددې قسم د ټولو نه کم کيدو وجه نيولو سره مصنف د حسامي وائى چه د اجماع په دې قسم کښې د علماؤ اختلاف دې لکه بعض علماؤ وئيلى مثلاً اصحاب ظواهر رحمهم الله امام احمد بن حنبل رحمه الله وغيره فرمائيلى دى چه د اجماع دا قسم شرعى اجماع او حجت نه ده بلکه دا حکم لکه څنګه چه ددې اجماع نه مخکښې اجتهادى او مختلف فيه وو دغه شان ددې اجماع نه پس هم اجتهادى او مختلف فيه پاتې کيږى او د يو سړى لپاره به ددې خبرې اجازت وى چه هغه دا اجماع ترک کړى او بل قول چه ددې اجماع نه خلاف دې هغه قبول کړى دويم دليل دا دې چه د اجماع په دې قسم کښې د پوره امت اتفاق حاصل نه شو په دې طور چه د کوم صحابى په قول باندې تابعينو اجماع نه ده منعقد کړې هغه صحابى ددې اجماع مخالف دې او هغه مخالف صحابى اګرچه وفات شوې دې ليکن د مخالف مرګ د هغه قول نه باطلوى بلکه د مرګ نه پس هم د هغه قول معتبر او موجود وى ځکه که داسې نه وى نو د مذاهب متقدمه مثلاً د ائمه اربعو مذاهب باطل کيدل لازم راځى حالانکه داسې نه ده بهرحال کله چه د مخالف مرګ سره د هغه قول باطل نه شو نو په قول مجمع عليه باندې د پوره امت اتفاق حاصل نه شو حالانکه د پوره امت اتفاق د اجماع لپاره شرط دې او کله چه د اجماع شرط او نه مونده‌ل شو نو اجماع هم منعقد نه شوه حاصل دا چه دا خبره ثابته شوه چه د اجماع دا قسم اجماع نه ده ليکن د اکثر احناف او اکثرو شوافع، امام محمد او امام ابو حنيفه رحمه الله او اپخپله د مصنف د حسامي په نزد د انعقاد اجماع لپاره د پوره امت اتفاق شرط نه دې بلکه د هرې زمانې د علماؤ اجماع حجت ده هغه حکم مجمع عليه برابر ده چه په عهد صحابه کښې مختلف فيه پاتې شوې وى يا مختلف فيه نه وى پاتې

په دواړو صورتونو کښې د تابعينو اجماع حجت ده څکه هغه دلايل نقليه کوم چه د اجماع په حجيت باندې دلالت کوی عام دی او دواړو ته شامل دی لکن ددې دواړو تر منځ دومره فرق ضروری دې چه هغه حکم چه په کوم باندې تابعينو اجماع کړې ده که د اصحابو تر مينځ مختلف فيه نه وی پاتې شوې نو دا اجماع د حديث مشهور په مرتبه کښې ده لکه ددې منکر ضال خو وی ليکن د شبه اختلاف د وجې به نه کافر کيږی او که د اصحابو په مينځ کښې مختلف فيه پاتې شوې وی نو د اجماع د حديث صحيح په مرتبه کښې ده لکه دا اجماع موجب عمل خو وی ليکن مفيد د يقين نوی بلکه مفيد د ظن وی

د صحابو اجماع د روسته خلقو طرف ته د منتقل کيدو د کيفيت بيان

وَاِذَا انْتَقَلَ اِلَيْنَا اِجْمَاعُ السَّلَفِ بِاِجْمَاعِ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ عَلٰى نَقْلِهٖ فِىْ مَعْنٰى نَقْلِ الْحَدِيْثِ الْمُتَوَاتِرِ وَاِذَا انْتَقَلَ اِلَيْنَا بِالْاِفْرَادِ كَانَ كَنَقْلِ السُّنَّةِ بِالْاٰحَادِ وَهُوَ يَقِيْنٌ بِاَصْلِهٖ لٰكِنَّهٗ لَمَّاانْتَقَلَ اِلَيْنَا بِالْاٰحَادِ اَوْجَبَ الْعَمَلَ دُوْنَ الْعِلْمِ وَكَانَ مُقَدَّمًاعَلَى الْقِيَاسِ

ترجمه: او کله چه مونږ ته د اصحابو اجماع منتقل شوه په دې حال کښې چه ددې اجماع په نقل د هرې زمانې علماؤ اجماع ده نو هغه اجماع دصحابه د حديث متواتر دنقل کولو په معنی کښې وی او کله چه خبر واحد سره، منتقل شو نو هغه اجماع دصحابه حديث د احادو سره د نقل کولو په شان ده او د اجماع د خپل اصل په اعتبار سره خو يقينی ده ليکن کله چه په احادو سره منتقل شوه نو دا موجب عمل وی نه موجب علم او دا اجماع به په قياس باندې مقدم وی.

تشريح: کله چه مصنف دا اجماع رکن او د هغې د مراتبو د بيان نه فارغ شو نو اوس دلته نه دا اجماع روستنو خلقو طرف ته د نقل کولو کيفيت او د نقل په اعتبار سره د هغې مراتب بيا نول غواړی لکه فرمائی چه که د اصحابو منعقده شوې اجماع مونږ پورې را نقل شی نو د هغې د نقل کيده دوه صورته دی يو صورت خو دا دې چه ددې په نقل کولو باندې د هرې زمانې د علماؤ اتفاق شوې وی يعنی د هرې زمانې علماؤ بالاتفاق دا اجماع نقل کړې وی لکه د ابو بکر ﷺ په خلافت باندې د اصحابو اجماع ده او دا اجماع مونږ پورې په نقل متواتر سره منقول شوې ده ديم صورت دا دې چه د هرې زمانې ټول علماؤ هغه نقل کړې نه وی بلکه احاد او افراد و يعنی دتواتر د تعداد نه کم تعداد هغه نقل کړې وی لکه عبديه سلمانی وئيلی دی چه د ماسپخين نه مخکښې په څلور رکعته کولو باندې د سحَر مونځ په اسفاره کښې په ادا کولو باندې ديوې خور په عدت کښې د هغې د بلې خور سره د نکاح په حراميدو باندې او د خلوت صحيح د وجې نه د مهر په موکد کيدو باندې د اصحابو اجماع ده په اولنی صورت کښې د اجماع اصحابو منقول کيدل داسې وی لکه د حديث متواتر منقول کيدل يعنی لکه څنګه چه حديث متاتر موجب يقين او موجب عمل وی او د هغې

منکر کافر ګرځول کیږي دغه شان دا اجماع هم موجب یقین او موجب عمل وي او د هغې منکر کافر وي او په دویم صورت کښې د اجماع اصحابو منقول کید داسې دی لکه د حدیث واحد صحیح منقول کیدل یعنی لکه څنګه چه حدیث واحد صحیح د خپل اصل په اعتبار سره قطعي او یقیني دي څکه هغه دمعصوم نبي طرف ته منسوب دي لیکن جونکه د خبر احاد سره منقول راغلي دي په دي وجه دا حدیث ظني وي موجب عمل وي او منکر نه افر کیږ دغه شان مذکوره اجماع د خپل اصل په اعتبار سره قطعي او یقیني وي څکه هغه د خطا نه معصوم امت طرف ته منسوب ده مګر چونکه دا خبر احادو سره را نقل شوې ده په دي وجه دا اجماع ظني وي موجب عمل وي او ددي منکر کافر نه وي البته قیاس سره د متعارض کیدو په صورت کښې دا اجماع د اکثرو علماؤ په نزد په قیاس باندې مقدم وي لکه حدیث واحد صحیح په قیاس باندې مقدم وي څکه د جمهورو علماؤ د مذهب مطابق قیاس د خپل اصل په اعتبار سره ظني دي او اجماع او حدیث واحد صحیح د خپل اصل په اعتبار سره قطعي دی او قطعي په ظني باندې مقدم وي لهذا اجماع او حدیث واحد صحیح په قیاس باندې مقدم وي دلته دا اعتراض کیدې شي چه مصنف د نقل اجماع په سلسله کښې د حدیث متواتر سره هم تمثیل ذکر کریدې او د حدیث واحد صحیح سره هم لیکن د حدیث مشهور سره ئې تمثیل نه دې ذکر کړې، ددې څه وجه ده ؟ ددې جواب دا دې چه د نقل اجماع په سلسله کښې د تواتر او احاد تحقق خو کیدې شي لیکن د شهرت تحقق نه شي کیدې څکه مشهور هغه دې چه په عهد صحابه کښې حد تواتر ته نه وي رسیدلي او بیا د عهد اصحابو نه پس تواتر ته رسیدلي وي مګر دا خبره په اجماع کښې نه شي متحقق کیدې څکه اجماع د نبي عليه‌السلام په زمانه کښې نه منعقد کیدله چه داسې اووئیل شي چه په عهد اصحابو کښې دا اجماع د حد تواتر نه د کم تعداد سره منقول راغلې ده بیا د هغې نه پس په تواتر سره منقول شوې ده بلکه دا اجماع آغاز د اصحابو د زمانې نه شوې دې او بیا د اصحابو نه پس دوه قسمه نقل شوې ده احاد سره یا تواتر سره او کله چه داسې ده نو مصنف دې دواړو ته د تمثیل په طور ذکر کړې او مشهورئې ذکر نه کړله.

قیاس شرعي حجت دې یا نه ؟

بَابُ الْقِيَاسِ

دا باب د قیاس دې.

تشريح: دقیاس لغوي اوشرعي معنی مصنف پخپله بیانوي خو ددې نه مخکښې دا بیانول ضروري دی چه آیا قیاس حجت شرعي دې، اوکه حجت شرعي نه دې. د عامة العلماء مذهب خو دا دې چه قیاس حجت شرعي دې او موجب عمل دې لیکن روافض، خوارج او بعض متعزله د حجیت قیس نه انکار کوي منکرین قیاس په خپل قول باندې درې دلیلونه پیش کوي اول دلیل خو دا دې چه الله تعالی فرمائیلي دی، **ونزلنا علیك الكتاب تبینا لكل شي** مونږ په تا باندې داسې کتاب نازل کړو چه په هغه کښې د هر څیز بیان دې او بل خاء دی

ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین... یعنی رطب او یابس هر څیزونه په کتاب الله کښې موجود دي منکرین قیاس وئیلی دی. چه هر کله هر څیز په کتاب الله کښې موجود دي. نو قیاس ته څه ضرورت دي دویم دلیل دا دي چه نبی علیه السلام بیان کړي دی چه بنی اسرائیل ډیوې زماني پورې په صحیح لاره باندې وو تر دي چه د فتوحاتو د وجې کله چه په دوی کښې د قیدیانو نسل ډیر شو. نو دوی په موجوده احکامو باندې غیر موجوده احکام لرره قیاس کول شروع کړل چه هغې سره هغوی پخپله هم ګمراه شو او نور ئې هم ګمراه کړل په قیاس کولو باندی د نبی علیه السلام د بنو اسرائیل مذمت کول ددې خبرې دلیل دي چه قیاس حجت نه دي دریم دلیل دا دي چه د قیاس بنیاد چونکه په عقل باندې وی په دې وجه ددې په اصل کښې شبه ده څکه په یقینی طور باندې هیڅوک نه شی وئیلی چه ددې حکم علت هغه دې کوم چه مونږ د قیاس نه راویستلې دي پس کله چه د قیا په اصل کښې.

شبه ده نو قیاس حجت شرعی څنګه کیدې شی. زمونږ د طرفه داول دلیل نه جواب دا دي چه د قیاس نه په مستقل طور باندې جدا کوم حکم نه ثابتیږی بلکه په قران کښې چه کوم احکام مذکور دی قیاس هغه راظاهروی. یعنی قیاس مثبت د احامو نوی بلکه مظهرا احکام وی، او کله چه داسې ده نو قران کښې د هر څیز موجودیدو باوجود قیاس ته ضرورت دې او قیاس د قران منافی نه دې د دویم دلیل نه جواب دا دي چه د بنو اسرائیل قیاس د سرکشی او عناد په طور باندې وو په دې وجه ددوی مذمت وشو او زمونږ قیاس د احکام شریعو د اظهار لپاره دي لهذا زمونږ قیاس مذموم نه دې د دریم دلیل نه جواب دا دي چه په علت کښې شبه کیدل اګرچه د علم او یقین منافی دی لیکن د عمل منافی نه دی او داسې کیدې شی چه عمل واجب وی، او علم یقینی حاصل نه وی د عامه العلماؤ دلیل دا دي چه دالله تعالی فرمان دې . **فاعتبروا یا اولی الابصار**، اعتبار وئیلې شی، یوشې د هغه نظیر طرف ته واپس کول او ددې نوم قیاس دې ګویا په دې آیت کښې شې د هغه نظیر طرف ته واپس کولو یعنی د قیاس امر شوې دې، پس کله چه په دې آیت کښې د قیاس امر شوې دې نو د قیاس حجت کیدل خود بخود ثابت شوو ورنه ددې امر عبث کیدل لازم راځئ، دویم دلیل د معاذ رضی الله عنه دا حدیث دې **ان النبی صلی الله علیه وسلم حین بعث معاذ الی الیمن قال بم تقضی قال بکتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برای فقال علیه السلام الحمد لله الذی وفق رسول رسوله بما یرضی رسوله**. نبی علیه السلام چه کله معاذ یمن ته لیږلو نو تپوس ئې ترې اوکړلو اې معاذ ته به د خلقو د معاملاتو فیصله په کوم څیز کوې. هغه جواب ورکړو په کتاب الله سره. هغه سوال اوکړو که ته ئې په کتاب الله کښې فیصله بیا نه مومې نو په کوم څیز به فیصله کوې هغوی عرض اوکړو په سنت رسول سره. هغه بیا تپوس اوکړو که چرته ئې په سنت رسول کښې هم بیا نه مومې نو څه به کوې. عرض ئې اوکړو. بیا به زه په خپله رایه سره اجتهاد کوم او اجتهاد نوم د قیاس دې. دې اوریدو سره نبی علیه السلام ارشاد اوفرمائیلو. د الله شکر دې چه هغه د خپل رسول قاصد ته د هغه خبرې توفیق ورکړو چه په هغې باندې د هغه رسول خوشحاله دې. اوګورئ! که قیاس حجت شرعی نوی نو هغه به د

معاذ قول اجتهاد برای فورا رد کړي وي لیکن هغه رد اونه کړلو. بلکه په دي قول ئي شکر د الله ادا کړو. پس د نبی علیه السلام دمعاذ قول نه رد کول بلکه د الله شکر اد کول ددي خبرې دلیل دي چه قیاس حجت شرعی دی په حدیث معاذ باندې دا اعتراض کیدي شی چه په دي حدیث کښې د نبی علیه السلام قول. فان لم تجد فی کتاب الله د قران آیت **فرطنا فی الکتاب من کل شی معارض** دي، ځکه د آیت نه معلومیږی چه هیڅ حکم او داسې شی نشته چه په کتاب کښې موجود نه وی او د حدیث نه معلومیږ چه بعض احکام په کتاب الله کښې موجود نه دی ددي جواب دادي، چه په کتاب الله کښې نه موندلو سره په دي کښې نه موجود دیدل لازم نه راځی، بلکه په کتاب الله کښې موجوده احکام کوم چه په ظاهري نذر سره نه معلومیږی، په ذریعه د قیاس د هغې استنباط کیږی. جمیل احمد سکروډهوی

د قیاس تعریف

وَهُوَ يَشْتَمِلَ عَلٰى بَيَانِ نَفْسِ الْقِيَاسِ وَشَرْطِهٖ وَرَكْنِهٖ وَحُكْمِهٖ وَدَفْعِهٖ اَمَّا الْاَوَّلُ فَالْقِيَاسُ هَوَ التَّقْدِيْرُ لُغَةً يُقَالُ قِسِ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ اَى قَدِّرْهُ بِهٖ وَجَعَلْهُ نَظِيْرَ الْاٰخَرَ وَالْفُقَهَاءُ اِذَا خَذُوْاحُكْمَ الْفَرْعِ مِنَ الْاَصْلِ سَمُّوْا ذٰلِكَ قِيَاسًا لِتَقْدِيْرِهِمُ الْفَرْعَ الْاَصْلِ فِى الْحُكْمِ وَالْعِلَّةِ

ترجمه: باب دقیاس په نفس قیاس، اوشرط دقیاس، رکن قیاس، حکم قیاس او په دفع د قیاس باندي مشتمل دي، چه اول نو د قیاس لغوی معنی د اندازه کولو ده، وئیلي شی چه قس النعل بالنعل، یوه کیړی د بلي کیړی سره اندازه کړه او یوه چپله د بلي سره مساوی کړی او فقها کله چه د فرع حکم د اصل نه اخلی نو هغوی ددي اخستلو نوم قیاس ایښې دي، ځکه هغوی په حکم او علت کښې د فرع د اصل سره اندازه کړې ده.

تشریح: مصنف حسامی وئیلی دي چه د قیاس په باب کښې یو څو څیزونه ذکر شوې دی. د قیاس لغوی او شرعی تعریف په عبارت کښې د نفس قیاس نه مراد دغه دي. د قیاس شرط یعنی هغه څیز چه په هغه باندې د قیاس صحت موقوف دي. د قیاس رکن، د رکن نه مراد هغه علت دي چه د اصل او فرع ترمینځ وصف جامع وی قیاس حکم، یعنی هغه اثر چه د قیاس نه ثابتیږی. دفع د قیاس، یعنی د احنافو د طرفه په بیان شوي علل موثرو باندي وارد یدونکو اعتراضاتو دفعه. د قیاس په لغوی معنی کښې دوه قوله دی. علامه ابن حاجب فرمائیلی دی چه د قیاس لغوی معنی د مساوات او برابری ده لکه وئیلي شی، فلان یقاس بفلان، فلان د فلان مساوی او برابر دي، او د االکثر علماؤ رایه ده چه د قیاس لغوی معنی د اندازه کولو ده، وئیلي شي. قست الارض بالقصبة، ما په بانړس سره د زمکي اندازه اوکړله یعنی هغه ناپ کړله قاس الطبیب قعر الجرح طبیب د زخم د جور والی اندازه اوکړله یعنی هغه ئي ناپ کړلو قیاس النعل بالنعل، یوه کیړی د بلي سره اندازه کړه، او یوه کیړی د بلي نظیر او مثل کړه اکثر علماؤ وئیلی دی، چه تقدیر. د مساوات په معنی کښې هم استعمال

شو لکه. قس النعل بالنعل. مطلب دا کيږي چه يوه کيږي د بلې کيږي سره برابر کړه. او کله
چه داسي ده نو د ابن حاجب او د اکثرو علماؤ اقوالو ما ل يو کيږي په عبارت کښي د جعله
ضمير مفعول مرجع نعل ده او نعل مونث سماعی دي حالانکه ضمير مذکر دي لهذا په ضمير
او مرجع کښي د عدم مطابقت اعتراض واقع کيږي. جواب نعل اگرچه مونث سماعی دي
ليکن د نعل د ظاهر لفظ طرف ته نذر کولو سره ضمير د مذکر ذکر شوي دي په اصطلاح د
شرح کښي د قياس يو څو تعريفونه شوي دی لکه بعض کسانو په دې الفاظو تعريف کړې
دې، **تعدية الحکم من الاصل الى الفرع**، حکم دا اصل نه فرع طرف ته منتقل او متعدی
کول ليکن دا تعريف صحيح نه دي ځکه حکم د اصل لپاره وصف دي او دا اوصافو منتقل
کيدل محال دی ددې اعتراض نه د بچ کيدو لپاره بعض کسانو دا تعريف کړې دې هو ابانة
مثل حکم احد المذکورين بمثل علة في الاخره په دې تعريف کښي د اخر نه مراد فرع دې او
د احد المذکورين نه مراد اصل دې يعنی د اصل د علت په شان د علت موندلو په وجه په فرع
د اصل د حکم مثل ظاهرولو نوم قياس دې مطلب دا دې چه کله په فرع مقيس کښي دا اصل
مقيس عليه علت په شان علت موندل کيږی نو ددې په وجې سره په فرع کښي د اصل د حکم
په شان حکم ظاهريږی او ددې نوم قياس دې په دې تعريف کښي د اثبات په ځائي د ابانت
لفظ په دې وجه ذکر شوي دې چه دا معلومه شي چه قياس مظهر دې مثبت ندې مثبت خود د
حق جل جده ذات وی او د حکم او د علت نه مخکښې د مثل لفظ له دې وجه ګروچه که مثل
لفظ ئې نوای ذکر کړی نو د اصل حکم فرع طرف ته منتقل کيدل لازم راتلل او د علت د اصل
نه فرع طرف ته منتقل کيدل لازم راتلل حالانکه حکم او علت دواړه د اوصافو د قبيلې نه دی
او د اوصافو منتقل کيدل باطل دی، او د مذکورين لفظ په دې وجه ذکر شوي دې چه دا
تعريف قياس بين الموجودين او قياس بين المعدومين دواړو ته شامل شي د قياس بين
المعدومين مثال د جنون د وجې عديم العقل صغر د وجې نه عديم العقل باندې په دې حکم
کښي قياس کول لکه څنګه د صغر له وجې د عديم العقل نه خطاب الهی سا قطيږی دغه
شان د جنون په وجې سره د عديم العقل نه هم خطاب ساقطيږی. مصنف مذکورهدواړو
تعريفونو نه اعراض کولو سره د فقهاؤ حواله ورکولو سره دريم تعرف ذکر کړيدې، لکه
فرمائيلې ئې دی چه فقهاؤ کله چه د فرع حکم د اصل نه واخستلو، يعنی په فرع کښي د اصل
د حکم مثل حکم ظاهر کړلو نو هغوی دې اخستلو او ظاهر کولو د قياس په نوم سره موسوم
کړو ځکه دوی په حکم او علت کښ د فرع اصل سره اندازه او موازنه کړې ده حاصل دا چه په
فرع مقيس کښي د اصل مقيس عليه د علت د موجوديدو د وجې نه فرع د اصل په حکم
کښي د ملحق کولو نوم قياس دې پاتې شو دا سوال چه مصنف سابقه دواړه تعرفونه
پرينښودلو سره دا تعريف ولې اختيار کړې دې، ددې جواب دا دې چه دا تعريف د قياس د
معنی لغوی موافق دې او کوم تعرف چه د معنی لغوی موافق وی هغه زيات بهتر وی لهذا دا
تعريف احسن او انسب دې دا تعرف د فقهاؤ د حوالې سره په دې وجه ذکر شوي دې دې
لپاره چه دا خبره معلومه شي چه ارباب فقه او ارباب اصول فقه دواړو په نزد قياس همدغه

پو تعریف دي او د قیاس د معنی اصطلاحي په سلسله کښې د دواړو په اصطلاحونو کښې ترادف دي.

د قیاس شرطونه

وَاَمَّاشَرْطُهُ فَاَنْ لَایَکُوْنَ الْاَصْلُ مَخْصُوْصًا بِحُکْمِهٖ بِنَصٍّ اٰخَرَ کَقُبُوْلِ شَهَادَةِ خُزَیْمَةَ ﷺ وَحْدَهٗ کَانَ حُکْمًا ثَبَتَ بِالنَّصِّ اِخْتِصَاصُهٗ بِهٖ کَرَامَةً لَهٗ وَاَنْ لَایَکُوْنَ الْاَصْلُ مُعْدُولاً بِهٖ عَنِ الْقِیَاسِ کَاِجَابِ الطَّهَارَةِ بِالْقَهْقَهَةِ فِی الصَّلٰوةِ

ترجمه: او د قیاس شرط دا دي چه د اصل حکم د کوم بل نص په وجې سره د اصل سره مخصوص نه وی لکه یو اخې د خذیمه شهادت قبلول دا سې حکم دي چه د هغې سره د خزیمهٔ اختصاص دی د هغه د کرامت پیش نذر د نص په وجې سره ثابت دي او دا چه اصل معدول به عن القیاس یعنی د قیاس مخالف نه وی لکه په مونځ کښې د قهقهې کولو سره د اودس واجبیدل.

تشریح: دلته نه د قیاس شرطونه بیانول غواړی لکه د مصنف رحمه الله د بیان مطابق د قیاس څلور شرطونه دی. د دینه دوه عدمی دی او دوه وجودی دی. عدم چونکه په وجود مقدم دي په دې وجه مصنف رحمه الله اول د عدمی شرطونه بیان فرمائیلي دي. او بیا د وجودی شرطونو بیان فرمائیلي دي، د عدمی شرطونو نه اولنی شرط دا دي، چه د اصل حکم د اصل سره د کوم نص په وجې سره مخصوص نه وی په عبارت کښې د اصل نه مراد مقیس علیه ده او بحکمه کښې باء په مخصوص بان اخل ده نه په مخصوص علیه باندې او مطلب دا دي چه د مقیس علیه سره د دې حکم د نص په ذریعه نه وی مخصوص شوې لکه که د مقیس حکم د مقیس علیه سره د کوم نص په ذریعه مخصوص شو نو په ده باندې د کوم بل څیز قیاس کول نه صحیح کیږی لکه تنهاد خزیمه رضی الله عنه شهادت قبلیدل د حدیث په وجې سره کرامهٔ د خزیمه خصوصیت دي لهذا په دې باندې د بل چا قیاس نه شی کیدلې هغه بل سړی په رتبه کښې دده سره برابر وی یا دده نه لوی وی لکه د خلفاؤ راشدینو نه هم د چا تنها شهادت نه معتبر کیږی دد دې واقع تفصیل دا دي چه نبی علیه السلام د یو اعرابی نه اوښه واخستله او د هغه ثمن ئی ادا کړل دد دې نه پس اعرابی د ثمن د اصول کولو نه انکار اوکړو او دوباره ئی دروپیو تقاضه اوکړه، پیغمبر علیه السلام او فرمائیل چه ماخو ثمن ادا کړي دي هغه د ګواه مطالبه اوکړه، نبی علیه السلام اووئیل دا معامله خو زما او ستا تر مینځ په تنهائی کښې شوې ده چه هلته څوک نه وو زه ګواه د کوم ځائي نه راولم خزیمه رضی الله عنه ده خبرو اترو اوریدو سره اووئیل یا رسول الله زه ګواهي ورکوم بیشکه تا دده د اوښې پوره قیمت ادا کړي دي هغه تعجب او فرمائیل ته خو په هغه وخت موجود نه وې بیا څنګه زما په حق کښې ګواهي ورکوې خزیمه رضی الله عنه جواب عرض کړو یا رسول الله د اسمان او د غیب په عظیم الشانه خبرونو کښې کله چه مونږ تا رشتنی ګڼړو نو د اوښې او ددې د حقیر قیمت څه حقیقت دي چه دده د ادائګۍ په بابت کښې

مونږ ستا تصدیق نه کوو. نبي عليه السلام خوشحاله شو وې فرمائیل. **من شهد له خزیمة فهو حسبه.** یعنې خزیمهٔ چه تن تنها د چا په حق کښې ګواهي ورکړي نو د ده ګواهي کافي ده دا د خزیمه اعزاز او اکرام دې چه د الله رسول د ده ګواهي د دوه سړو د ګواهۍ برابر ګرځولي ورنه د عام خلقو د ګواهۍ د معتبر کیدو لپاره د دوو سړو یا د یو سړي او دوو زنانو کیدل ضروري دي لکه د الله تعالی ارشاد دي **واستشهدو شهدین من رجالکم فان لم یکونا رجلین فرجل و امرتان**، او بل ځائې ارشاد دي. والشهدوا ذوی عدل منکم پس کله چه د یو سړي د ګواهۍ معتبر کیدل د خزیمهٔ خصوصیت دي نو په خزیمهٔ باندې د نورو خلقو قیاس کول نه صحیح کیږي برابره ده که هغه نور خلق په مرتبه کښې د خزیمهٔ سره برابر وي یا د خزیمهٔ نه لوی وي دویم عدمي شرط دا دي چه اصل مقیس علیه من کل وجه خلاف قیاس نه وي او ددي معنی بالکل غیر معقول نه وي ځکه کله چه اصل مقیس علیه پخپله خلاف قیاس او غیر معقول وي نو په ده باندې به بل څیز قیاس کول څنګه صحیح شي. لکه صلوة کامله یعنی رکوع او سجدې والا مونځ کښې قهقه خندلو سره د اودس ماتیدل خلاف قیاس د حدیث نه ثابت دي. حدیث دا دي، **الا من ضحك منکم قهقهة فی الصلوة فلیعد الوضوء والصلوة جمیعا**، و اوری کوم سړي چه ستاسو نه په مونځ کښې په قهقه او خندل هغه د اودس او د مونځ دواړو اعاده اوکړي د مونځ په دوران قهقه کښې اودس ماتیدل خلاف قیاس په دې وجه دي چه اودس په خروج نجاست سره ماتیږي او قهقه نجاست نه دي، لهذا د قیاس تقاضا دا ده چه په ماځه کښې قهقه ناقص د اودس نه وي لکه د مونځ نه په علاوه کښې قهقه ناقص د اودس نه ده، لیکن په دې وجه سره په صلوة کامله کښې قهقه خلاف قیاس، ناقص د اودس ګرځولي شوې ده او کله چه صلوة کامله یعنی رکوع سجدې والا مونځ کښې قهقه کیږي ځکه اصل یعنی د قهقه ناقص د اودس کیدل په صلوة کامله کښې ثابت دی او صلوة جنازه او سجده تلاوت صلوة کامله نه دې لهذا په دې دواړو کښې د قهقه موجودیدل ناقض اودس نه وي.

فوائد ؛ دا خبره هم په ذهن کښې ساته چه په قیاس کښې اصل یعنی مقیس علیه څه وي په دې باره کښې څه قدرې اختلاف دې لکه د فقهاؤ نه د جمهور علماؤ په نزد د حکم منصوص علیه محل. اصل او مقیس علیه وي، مثلا د بیع بجنسه متفاضلا په حرامیدو کښې چاول وریژې په غنمو قیاس شوې دي نو دلته اصل او مقیس علیه غنم دی ځکه غنم د بیع بجنسه متفاضلا حکم یعنی د حرمت محل دې او چاول فرع یعنی مقیس دې او د متکلمینو په نزد اصل او مقیس علیهٔ هغه نص یا اجماع وي کوم چه په حکم منصوص علیه باندې دال وي مثلا حدیث **الحنطة بالحنطة...الخ**، کوم چه د غنمو د بیع بجنسه متفاضلا په حرامیدو باندې دال دې هغه اصل او مقیس علیه ده او هغه حکم چه د قیاس نه ثابت دې یعنی په چاول کښې د بیع بجنسه متفاضلا حرامیدل هغه فرع ده

د قیاس په شرطونو تفریعات

وَاَنْ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ الثَّابِتُ بِالنَّصِّ بِعَيْنِهِ اِلٰى فَرْعٍ هُوَ نَظِيْرُهُ وَلاَنَصَّ فِيْهِ فَلاَ يَسْتَقِيْمُ التَّعْلِيْلُ لِاِثْبَاتِ اِسْمِ الْخَمْرِ لِسَائِرِ الْاَشْرِبَةِ لِاَنَّهُ لَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَلاَ لِصِحَةِ ظِهَارِ الذِّمِّيِّ لِكَوْنِهِ تَغْيِيْرًا لِلْحُرْمَةِ الْمُتَنَاهِيَةِ بِالْكَفَّارَةِ فِي الْاَصْلِ اِلٰى اِطْلاَقِهَا فِي الْفَرْعِ عَنِ الْغَايَةِ وَلاَ لِتَعْدِيَةِ الْحُكْمِ مِنَ النَّاسِيْ فِي الْفِطْرِ اِلَى الْمُكْرَهِ وَالْخَاطِي لِاَنَّ عُذْرَهُمَا دُوْنَ عُذْرِهِ فَكَانَ تَعْدِيَتُهُ اِلٰى مَا لَيْسَ بِنَظِيْرِهِ وَلاَ لِشَرْطِ الْاِيْمَانِ فِي رَقَبَةِ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ وَالظِّهَارِ وَفِي مَصْرَفِ الصَّدَقَاتِ لِاَنَّهُ تَعْدِيَةٌ اِلٰى مَا فِيْهِ نَصٌّ بِتَغْيِيْرِهِ

ترجمه: او حکم شرعي چه د نص نه ثابت دي هغه به بعینه داسې فرع طرف ته متعدی وی کوم چه د اصل نظیر دي او ددې فرع په باره کښې به هیڅ نص نه وی پس تپول نشه راوستونکی مشروباتو لپاره د خمرنوم ثابتولو د علت په وجې سره قیاس کول صحیح نه دی ځکه د تپول مشروباتو لپاره د لفظ خمر اثبات حکم شرعی نه دې او د ذمی ظهار د صحیح کیدو لپاره قیاس کول صحیح نه دی ځکه دا قیاس د هغه حرمت چه په اصل مسلمان کښې کفارې سره ختمیږی په فرع کښې د غایت نه د هغې د اطلاق طرف ته تبدیل کوونکې ده او په روژه ماتیدو کښې د ناسی نه مکره او خاطی طرف ته حکم تعدی کولو لپاره قیاس کول صحیح نه دی ځکه ددې دواړو عذر د ناسی د عذر نه کم دې پس د ناسی نه مکره او خاطی طرف ته د حکم تعدی کول داسې څیز طرف ته متعدی کول دی چه د ناسی نظیر نه دې او د کفاره یمین او کفاره ظهار په رقبه کښې د ایمان شرط کولو لپاره قیاس صحیح نه دی، او د صدقاتو په مصرف کښې د شرط ایمان لپاره قیاس کول صحیح نه دی ځکه قیاس د تغییر حکم سره داسې څیز طرف ته حکم تعدی کول دی چه په هغه کښې نص موجود دې.

تشریح: د صحت قیاس د مذکور شرطونونه دریم او د دوو وجودی شرطونونه اولنی شرط دا دې چه هغه حکم شرعی چه نص یعنی کتاب الله یا سنت رسول الله یا دا اجماع نه ثابت دې هغه بعینه بغیر د کوم تغییر او د تفاوت نه فرع طرف ته متعدی او منتقل وی او هغه فرع د اصل مماثل او مساوی وی د اصل نه کم نوی اوددی فرع په باره کوم مستقل نص نوی موجود داشرط اګر که په عنوان کښې یو دې لیکن په حقیقت کښې په څلور شرطونو مشتمل دې. (۱) هغه حکم چه په هغې باندې قیاس اوشی شرعی وی لغوی نه وی. (۲) فرع طرف ته ددې حکم تعدیه او انتقال بعینه وی، په هغه کښې هیڅ قسم تغیرا او تبدل نه وی. واقع شوې. (۳) د علت په تحقق کښې فرع د اصل په پوره طور مماثل او مساوی وی په یو حال کښې د اصل نه کم نه وی. (۴) د فرع په باره کښې هیڅ مستقل نص موجود نه وی.

مصنف په دې څلور شرطونو باندې تفريعي مثالونه پیش کړې دې چه تاته به په مخکښې راشي بعض شارحينو د مصنف د عبارت نه ددې څلور شرطونو نه علاوه د مزيد دوه شرطونو استخراج کړې دې، د هغې نه يو دا دې. چه د اصل حکم متعدي وی څکه که حکم غير متعدي وی نو په هغې باندې قياس کول صحيح نه وی. دويم دا چه هغه حکم شرعي چه فرع طرف ته متعدي کيږی براه راست د نص(کتاب الله سنت او جماع نه ثابت وی) نه ثابت وی.
د قياس په ثابت نه وی څکه که د اصل حکم د قياس نه ثابت شوې وی نو په دې هم قياس کول صحيح نه دی دا دواړه خبرې اګرچه په خپل ځائی صحيح دی ليکن په طور د اصول موضوعه باندې چونکه د قياس په حقيقت کښې داخل دی په دې وجه ددې جدا ذکر کولو ته هيڅ ضرورت نشته.
فلا يستقيم التعليل، ....الخ، سره مصنف صحت قياس په اولني شرط باندې يعني په دې خبره چه اصل يعنې د مقيس عليه د حکم شرعي کيدل ضروری دی. يو تفريعي مثال پيش کړې دې، چه د هغې حاصل دا دې د احنافو په نزد خمر او نور نشه کونکې څيزونو تر منځ فرق دې لکه خمر مطلقا حرام دی لکه څنګه چه د هغې مقدار کثير څکل حرام دی دغه شان د هغې مقدار قليل څکل هم حرام دی او د هغې مقدار کثير او قليل دواړو څکل موجب حد دی ددې بر خلاف نور نشه راوستونکې څيزونه نو د هغې د مقدار قليل څکل حرام نه دی دغه شان ددې مقدار کثير خو موجب حد دې ليکن مقدار قليل موجب حد نه دې او د شوافع په نزد د خمر او نورو نشه راوستونکو څيزونو تر مينځ هيڅ فرق نشته بلکه د خمر پشان د ټول نشه راوستونکو څيزونو مقدار قليل او مقدار کثير دواړه حرم دی او دواړه موجب حد دی شوافعو فرمائيلي دی چه په لغت کښې د خمر معنی د پټولو ده لهذا کوم څيز چه عقل مسوره وی شوافع د هغې نه تعبير کوی په خمر سره اوهغه د خمر په نوم سره موسوم کوی او په دې باندې د خمر احکام جاری کوی پس ددوی په نزد د خمر په شان د نورو نشه راوستونکو څيزونو مطلقا څکل هم حراميږی او موجب حد هم وی ددې نوم قياس فی اللغة دې شوافع چونکه د قياس فی اللغة د جواز قائل دی په دې وجه دوی په دې مسئله کښې قياس فی اللغة کړې دې مصنف د حسامی په شرط اول باندې تفريع پيش کولو سره فرمائيلي دی چه د مخامره عقل د وجې نه ټول نشه راوستونکو څيزونو باندې د خمر احکام جاری کول، او هغوته د خمر نوم کينبودل صحيح نه دی څکه په ټول نشه راوستونکو مشروباتو باندې د لفظ خمر اطلاق په حکم لغوی باندې قياس دې نه په حکم شرعی باندې او مونږ مخکښې ذکر کړې دی چه د صحت قياس لپاره د مقيس عليه د حکم شرعي کيدل ضروری دی څکه ټول لغات توقيفي دې په دې کښې د قياس هيڅ ضرورت نشته لکه د زنا د معنی د لحاظ کولو سره د لواطت لپاره د زنا نوم ثابتول او په لواطت باندې د هغې احکام جاری کول په حکم لغوی باندې د قياس کيدو د وجې نه د احناف په نزد صحيح نه دی.
ولا لصحة ظهار الذی ....الخ، نه د صحت قياس دويم شرط باندې په دې خبر باندې چه د فرع طرف ته د اصل د حکم تعديه او انتقال بعينه وی، تفريع پيش شوې ده چه د هغې حاصل دا

دې چه د زمی ظهار صحیح دي یا نه په دې باره کښې د احنافو مذهب دا دې چه د زمی ظهار صحیح نه دې، لهذا ظهار کولو باوجود دده دخپلې مظاهره ښځې سره وطی کول جائز او د امام شافعی رحمه الله په نزد د ذمی ظهار صحیح دې. لهذ د دووی په نزد دده د خپلې مظاهره ښځې سره وطی کول جائز ندی. امام شافعی رحمه الله دذمی ظهار د مسلمان په ظهار باندې قیاس کولو سره دغه شان صحیح ګرځوی لکه څنګه د مسلمان په طلاق باندې قیاس کولو سره د ذمی طلاق صحیح دې حاصل داچه امام شادفعی رحمه الله د ذمی ظهار د مسلمان په ظهار باندې قیاس کړې دې او فرمائیلی ئی دی چه لکه څنګه چه د مسلمان ظهار صحیح دې دغه شان د ذمی ظهار هم صحیح کیږی لیکن مصنف اووئیل چه د دویم شرط فوت کیدو په وجې سره دا قیاس صحیح نه دې ځکه په دې قیاس کښې دا اصل مقیس علیه حکم فرع مقیس طرف ته بعینه ندی متعدی او نه منتقل کیږی بلکه متغیر کیدو سره منتقل کیږی ځکه اصل یعنی د مسلمان په ظهار کښې داسې حرمت ثابت وی کوم چه کفاره ظهار سره ختمیږی مراد دا دې چه د مسلمان د ظهار کولو سره حرمت خو ثابتیږی لیکن ددې حرمت غآیت کفاره وی یعنی کفاره ادا کولو سره د ظهار حرمت ختمیږی او مظاهر ښځه دده لپاره حلالیږی او فرع یعنی د کافر په ظهار کښې داسې حررمت ثابتیږی چه هغه حرمت کله هم نه ختمیږی ځکه غآیت حرمت یعنی کفاره داسې څیز دې چه کافر د هغې اهل نه دې او د کافر کفاره د نه اهل کیدو وجه دا ده چه کفاره د عبادت او عقبت تر مینځ دا یره وی یعنی کفاره من وجه عبادت وی او من وجه عقوبت وی او کافر اګرچه د عقوبت مستحق دې لیکن د عبادت اهل نه دې او کله چه داسې ده نو هغه د کفارې اهل نه دې او کله چه کافر د کفارې اهل نه دې نو کافر یعنی د ذمی مظاهر کفاره د ده د ظهار حرمت ختمونکې هم نه دې او کله چه د ذمی د ظهار حرمت ختم نه شو نو هغه حرمت موبده شو. اوګورئ! د اصل حکم یعنی د مسلمان د ظهار حرمت کفارې سره کتمیدونکې دې لیکن د فرع حکم یعنی د ذمی د ظهار حرمت کفارې سره ختمیدونکې نه دې بلکه همیشه لپاره باقی پاتی کیدونکې دې و کله چه داسې ده نو اصل یعنی د مسلمان د ظهار حرمت بعینه فرع یعنی د ذمی د ظهار طرف ته متعدی نه شو، بلکه متغیر کیدو سره متعدی شوې دې او کله چه د اصل حکم فرع طرف ته بعینه متعدی نه شو نو د شرط ثانی د فوت کیدو په وجې سره د ذمی ظهار د مسلمان په ظهار باندې قیاس کول هم صحیح نه دې هو که د ذمی د ظهار حرمت کفارې سره داسې ختمیدلې لکه څنګه چه د مسلمان د ظهار حرمت کفارې سره ختمیږی نو د حکم بعینه متعدی کیدو په وجې سره دا قیاس به صحیح وې حالانکه داسې نه ده د امام شادفعی رحمه الله د طرفه اعتراض کیدې شی چه د کفاره ظهار دا کولو درې صورته دی، رقبه ازادول دوه میاشتې، روژې نیول او شپیته، مسکینانو ته خوراک ورکول، اول او ثالث ته کفاره مالیه، او ثانی ته کفاره بدنیه وئیلې شی پس ذمی اګرچه دکفارې بدنیه اهل نه دې لیکن د کفاره مالیه اهل دې او کله چه داسې ده نو د ذمی د ظهار حرمت په کفاره مالیه سره ختمیږی او کله چه د ذمی ظهار حرمت کفاره مالیه سره ختم کیدې شې نو د مسلمان د ظهار حرمت او د

ذمی د ظهار حرمت یعنی د اصل حکم او د فرع حکم بعینه یو شو هیڅ قسم تفاوت باقی پاتي نه شو او کله چه فرع طرف ته د اصل حکم بعینه متعدی شو نو د شرط ثانی د موندلو د وجي نه دا قیاس هم صحیح شو او د مسلمان د ظهار په شان د ذمی ظهار هم صحیح شو او دا بالکل داسي ده لکه غلام د کفاره مالیه اهل نه دي بلکه د کفاره بدنیه اهل دي مګر ددي باوجود ددي ظهار صحیح دي لکه څنګه چه د کفاري په بعض صورتونو یعنی د کفاره مالیه اهل نه کیدو باوجود د غلام ظهار صحیح دي دغه شان د کفاري په بعض صورتونو کښی یعنی د کفاره بدنیه نه اهل کیدو باوجود د ذمی ظهار درت کیدل پکار دی

د احنافو د طرفه ددي جواب دا دي چه ذمی کافر اګرچه مطلقا د رقبه آزادولو او مساکینو ته د خوراک ورکولو اهل دي لیکن په طور د کفاری د رقبه ازادولو او خوراک ورکولو اهل نه دي او وجه ددي دا ده چه په کفاره کښي اګرچه د عقوبت معنی موندل کیږی لیکن د عبارت معنی راجح ده او کافرد عبادت اهل ندی لهذا کفاره هم نه کیږی نه کفاره مالیه نه کفاره بدنیه او کله ده ذمی کافر د کفاري اهل نه دي نو کفاري سره ده د ظهار حرمت هم نه ختمیږی او کله چه په کفاري سره د ذمی و ظهار حرمت ختم نه شو حالانکه د مسلمان د ظهار حرمت کفاري سره ختمیږی نو د اصل او د فرع حکم بعینه یو نه شو او کله چه د دواړو حکم یو نه دي نو د ذمی ظهار د مسلمان په ظهار باندي قیاس کولو سره دا صحیح ګرځول هم نه دی صحیح، او پاتی شو مسلمان غلام نو هغه خودکفاره مالی اوبدنی دواړو اهل ده لیکن دده پ ملک کښي چونکه مال نه شته په دې وجه هغه د کفاره مالیه ادا کولو نه عاجز دي لکه چ ازاد فقیر د کفاره مالیه د دا کولو نه عاجز وی لکه که د غلام ملک کښي کوم غلام راغلو د هغه ازاد کړلو .یا ده ته مال حاصل شو او ده مساکینو ته خوراک ورکړو نو ددي غلام دا کفار مالیه هم صحیح کیږی لکه چه د فقیرد مالدار کیدونه پس دده کفاره بالمال صحیح ده حاصل داچه مسلمان غلام، د کفاره مالیه اهل وی مګر د هغي د دا کولو نه عاجز وی او ذمی کفاره مالیه اهل نه وی او کله چه داسي ده نو ذمی په غلام باندي قیاس کول صحیح نه دی.

ولا لتعدية الحكم من الناسی ....الخ، سر په دریم شرط باندي تفریح پیش شوي د ری شرط دا دي چه فرع د اصل نظیروی یعنی فرع د اصل مساوی او برابر وی فرع د اصل نه ک وی ددی تفصیل دا دي چه روژه دار که نسیانا خوراک، څکاک او کړل نو بالاتفاق روژی ن فاسدیږی لیکن که ده خوراک څکاک اوکړلو یا جبرا خوراک څکاک اوکړلو نو امام شافعی ... ق ـ ی کولو سره وئیلی دی چه د خاطی او مکره روژه هم نه فاسدیږی څکه چه ناسی نفس فعل کښي عامد وی په دي طور چه ده ته خپله روژه نه یادیږی البته خوراک څکاک د ده پ ارادي سره کیږی او خاطی مکره دواړه په نفس فعل کښي عامد نه وی په دي طور چه خاط ته خپله روژه یاده وی مګر غرغره کولو سره بغیر دده د ارادي نه اوبه په حلق کښي ځی ا پاتي شو مکره نو دده فعل د مکره (په فتح دراء) طرف ته منتقل وی حتی چه د مکره (پ کسره دراء) هیڅ فعل باقی پاتي نه وی حاصل داچه خاطی او مکره په نفس فعل کښي عامد نه وی پس کله چه ناسی چه په خپل فعل کښی عامد هم ده دده عذر قبول او په نسیان سره د

خوراك چيكاك باوجود دده روژه ئی صحيح ده لكه چه حديث انما اطعمک الله و سقاک نه ظاهر دي نو خاطي او مكره چه په نفس فعل كښي عامد نه دي د ده عذر په درجه اولى مقبوليږي او خوراک څکاک باوجود دده روژه صحيح كيږي
مصنف جواب وركوي فرمائيلي دي چه د شرط ثالث د فوت كيدو د وجي نه دا قياس صحيح نه دي ځكه په دي قياس كښي فرع يعنى خاطي او مكره اصل يعنى د ناسي برابر نه دي بلكه ددي نه ادون او كمتر دي په دي طور چه د خاطي او مكره عذر د ناسي د عذر نه كمتر دي او د خاطي او د مكره عذر د ناسي د عذر نه كمتر په دي وجه دي چه د نسيان امر سماوي دي او صاحب حق يعنى الله تعالى طرف ته منسوب دي لكه چه ارشاد دي. انما اطعمک الله و ساک، يعنى الله پاک په تا باندي نسيان واچولو حتى چه تا خوراک څکاک اوكړو او ناسي يعنى د بنده اختيار ته هيڅ دخل نشته پس كله چه د نسيان په واقع كيدو كښي د ناسي اختيار ته هيڅ دخل نشته بلكه د الله د طرفه واقع شوي دي نو ناسي نسيانا په خوراک څکاک كښي په كامل طور باندي معذور كيږ او پاتي شو خاطي نو هغه ته خپله روژه يادوي ليكن غرغرې كولو په وخت په احتياط كښي د كو تاهى كولو د وجي نه او به په حلق كښي ځي پس كه خاطي په پوره طور باندي احتياط كولي نو دا نوبت به نه راتلي او كله چه داسي ده نو خطا، خاطي طرف ته منسوب وي نه صاحب حق يعنى الله تعالى طرف ته او كله چه خطا خاطي طرف ته منسوب ده نو خاطي په پوره طور باندي معذور نه دي او د ده عذر د ناسي د عذر په شان نه وي بلكه دده عذر د ناسي د عذر نه كمتر وي دا وجه ده چه خطا قتل كولو په صورت كښي په خاطي باندي كفاره او ديت واجب وي دارنګي اكراه. صاحب حق. د الله تعالى نه علاوه يعنى مكره طرف ته منسوب دي ددي باوجود كه مكره امام معادل يا بل كوم يو انسان فرياد كړي وي نو هم د اكراه نه دده لپاره بچ كيدل ممكن كيدلو غرض داچه مكره هم په خوراک كښي په كامل طور باندي معذور نه دي او دده عذر د ناسي د عذر په شان نه بلكه د ناسي د عذر نه كم دي پس كله چه د خاطي او مكره عذر د ناسي د عذر په شان نه دي بلكه د ناسي د عذر نه كم دي پس كله چه د خاطي او د مكره عذر د ناسي د عذر نه كم دي نو د روژه نه فاسدو حكم د ناسي نه خاطي او مكره طرف ته متعدي كول داسي څيز طرف ته متعدي كول دي چه د ناسي نظير او دده مساوي نه دي حالانكه د حكم متعدي كولو لپاره يعنى د قياس كولو لپاره د فرع د اصل نظير او ددي مساوي كيدل ضروري دي حاصل داچه دشرط ثالث د فوت كيدو د وجي نه خاطي او مكره په ناسي باندي قياس كول صحيح نه دي.
ولا لشرط الايمان فى رقبة سره په څلورم شرط باندي تفريع پيش شوي ده څلورم شرط دا دي چه د فرع په سلسله كښي به هيڅ نص موجود نه وي. لكه د فرع مقيس په سلسله كښي كه كوم نص موجود شونو هغه په اصل باندي قياس كول صحيح نه دي، د قاضي امام ابو زيد په نزد خو هغه نص چه د فرع په سلسله كښي موجود دي د قياس موافق وي ـ مخالف وي په دواړو صورتونو كښي قياس كول صحيح نه دي البته امام شافعي رحمه الله او د احنافو نه د مشائخ سمر قند په نزد د نص موافق كول صحيح دي يعنى كوم نص چه د فرع په سلسله

کښې موجود دي که قیاس د هغه موافق شي نو قیاس کول صحیح وي او که قیاس د نص خلاف شي نو قیاس کول صحیح نه وي ددې تفریح تفصیل دا دې چه د قتل خطا په کفاره کښې که قاتل په رقبه ازادولو باندې قادر وي نو باالاتفاق رقبه مؤمنه ازادول واجب دي رقبه کافره ازدول کافي نه ده په دلیل ددې قول د الله تعالی ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ. ۵. ع. ۹. لیکن د کفاره یمین او د کفاره ظهار په رقبه کښې د احناف په نزد د ایمان شرط نه نشته بلکه مطلقا رقبه برابره ده چه مومنه وي یا غیر مومنه وي کافي کیږي او امام شافعي رحمه الله په کفاره قتل باندې قیاس کولو سره فرمائیلي دي چه د کفاره یمین او کفاره ظهار په رقبه کښې ایمان داسې شرط دی لکه څنګه چه د کفاره قتل په رقبه کښې ایمان شرط دې لکه ددوی په نزد په کفاره یمین او کفاره ظهار کښې هم د رقبه مومنه ازادول ضروری دی د احنافو د طرفه جواب ورکولو سره دَ حسامي مصنف فرمائلي دی چه د څلورم شرط د فوت کیدو د وجې نه د کفاره یمین او د کفاره ظهار رقبه د کفاره قتل په رقبه باندې قیاس کول صحیح نه دی څکه فرع یعنی د کفاره یمین او کفاره ظهار د رقبه په سلسله کښې (او تحریر رقبة وئیل شوې دي) او د کفاره ظهار رقبه په سلسله کښې **فتحریر رقبة من قبل ان یتماسا** وئیل شوې دی غرض داچه کله چه فرع یعنی د کفاره یمین او د کفاره ظهار د رقبه په سلسله کښې نص موجود دې نو د شرط رابع، د فرع په سلسله کښې د نص نه کیدل د فوت کیدو په وجې سره ددوی رقبه د کفاره قتل په رقبه باندې قیاس کول صحیح نه دی او ددې رقبه په سلسله کښې نص چونکه د قید د ایمان نه مطلق دې په دې وجه په کفاره یمین او کفاره ظهار کښې مطلقا رقبه ازادول کافي دي د رقبه مؤمنه ازادول واجب نه دی، دغه شان د احنافو په نزد د زکوة نه علاوه د نورو صدقات واجبه و مصرف د زکوة په مصرف باندې قیاس کول جائز نه دی لکه چه امام شافعي رحمه الله قیاس کړی دې امام شافعي رحمه الله فرمائیلي دی چه لکه څنګه چه د زکوة مصرف مسلمان فقیر دې او کافر فقیر ته زکوة ورکول جائز نه دی. او وجه ددې دا ده چه لکه څنګه چه اصل مقیس علیه یعنی د مصرف زکوة په سلسله کښې نص موجود دې دغه شان فرع مقیس یعنی دمصارف صدقات په سلسله کښې هم نص موجود دې داصل په سلسله کښې د نص حدیث مشهوردې نبی کریم صلی الله علیه وسلم معاذ رضی الله عنه ته فرمائیلي وو **و ثم اعلمهم ان الله تعالی فرض علیکم صدقة توخذ من اغنیابهم و ترد الی فقرائهم**، د یمن خلقو ته داو وایه چه الله په تاسو باندې زکوة فرض کړې دې، ددوی د مالدارارو نه به اخستلي شي او ددوی فقرا ورته به ورولي شی ددې حدیث نه دا خبره واضح شوه چه د کومو نه چه زکوة اخستل کیږی د هغوی فقراؤ ته به ورکولي شی او دا خبره مسَلم ده چه زکوة د مسلمانانو نه اخستل کیږی نه د کافرونه لهذا زکوة د مسلمانانو نه اخستلو سره، مسلمانانو ته ورکولي شی نه کفارو ته او کله چه داسې ده نو په ذریعه د نص دا خبره ثابته شوه چه د زکوة مصرف مسلمان فقیر دې نه کافر فقیر او د فرع په سلسله کښې نص د الله تعالی د اقول دې انما الصدقات للفقراء الایة دا نص مطلق دې مسلمان فقیرا او کافر فقیر دواړو ته شامل دې لهذا د صدقات مصرف مسلمان فقیر او کافر فقیر دواړه کیږی حاصل داچه د فرع

په سلسله کښې کله چه نص موجود دې نو د شرط رابع د فوت کیدو په وجې سر دې فرع یعنی مصرف صدقات په مصرف زکوة باندې قیاس کول جائز نه دی، مصنف د حسامی په څلورمه تفریع باندې دلیل بیانولو سره فرمائیلی دی چه که د کفاره یمین او کفاره ظهار رقبه د کفاره قتل په رقبه باندې او مصرف صدقات په مصرف زکوة باندې قیاس شونو د اصل حکم داسې څیز طرف ته متعدی کول لازم راځی چه په هغه کښې نص موجود دې علاوه ددې نه ددې نص حکم هم بدلیږی په دې طور چه کفاره یمین او کفاره ظهار او مصرف صدقات یعنی د فرع په سلسله کښې چه کوم نص وارد شوې دې هغه مطلق دې مومن او کافر دواړو ته شامل دې او د قیاس کولو په صورت کښې د ایمان په قید سره مقید کیږی او مطلق مقید کول د مطلق حکم متغیر کول دی حالانکه د کوم نص حکم متغیر کول جائز نه دی.

فوائد: د فرع په سلسله کښې وارد شوې نص په قول د محشی. انما الصدقات للفقرا، دې خادم هم مخکښې ذکر کړې دې لیکن دا صحیح نه ده ځکه د فرع نه مراد د زکوة نه علاوه د نورو صدقات واجبو مصرف دې حالانکه په دې آیت کښې د زکوة مصارف بیان شوې دی. زیاته بهتره داده چه د فرع په سلسله کښې د سوره ممتحنه ایت. پیش شی **لا ینهکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فیالدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطو الیهم ان الله یحب المقسطین،** دا آیت په دې خبره باندې دلالت کوی چه اهل ذمه چه کافر وی هغوی ته صدقات ورکول جائز دی لیکن د محشی د طرفه دا وئیلې شی چه په انما الصدقات کښې زکوة او نور صدقات دواړو مصارف بیان شوې دی مګر د زکوة د مصرف په سلسله کښې د آیت په حدیث مشهور **توخذ من اموالهم و ترد الی فقرائهم** په ذریعه په مسلمان سره مقید کړې شو او د نورو صدقات واجبو د مصرف په سلسله کښې علی حاله مطلق دې.

د قیاس د صحت څلورم شرط

وَشَرْطُ الرَّابِعُ اَنْ يَبْقٰى حُكْمُ الْاَصْلِ بَعْدَ التَّعْطِيْلِ عَلٰى مَاكَانَ قَبْلَهُ لِاَنَّ تَغِيْرَ حُكْمِ النَّصِّ فِى نَفْسِهٖ بِالرَّاْيِ بَاطِلٌ كَمَا اَبْطَلْنَاهُ فِى الْفُرُوْعِ

ترجمه: او څلورم شرط دا دې چه د اصل دنص حکم د تعلیل نه پس په هغه صفت باقی پاتې شی په کوم صفت چه د تعلیل نه مخکښې وو ځکه چه فی ذاته د نص حکم په رائی سره متغیر کول باطل دی لکه چه مونږ ددی په فروعو کښې باطل کړې دی.

تشریح: په دې عبارت کښې د صحت قیاس په څلورو شرطونو کښې څلورم شرط او د وجودی دوو شرطو نونه د دویم شرط بیان دې لیکن مصنف د خپل سابقه عادت په خلاف ددې شرط د بیان په موقعه باندې د الرابع، تصریح په دې وجه فرمائیلې ده. دې لپاره چه هیڅوک دا خیال او نه کړی چه دریم شرط چه کله په څلور شرطونو باندې مشتمل دې نو په سابق کښې دد شپږ شرطونو بیان شوې دې لهذا دا اووم شرط دې پس الرابع ویلو سره په دې خبره باندې

تنبیه ورکړه چه د دریم شرط په ضمن کښې مذکوه څلور شرطونه د شرط واحد په مرتبې کښې دی او دا څلورم شرط دې چه د هغې حاصل دا دې چه اصل یعنی د مقیس علیه په سلسله کښې چه کوم نص وارد شوې دې ددې حکم د تعلیل نه پس په هغه صفت باندې باقې پاتې شی په کوم صفت چه د تعلیل نه مخکښې وو یعنی د فرع طرف ته تعدیه نه په حکم کښې چه کوم تعمیم وی یعنی د نص حکم اصل و فرع دواړه عام وی د هغې نه سواد نص نه په اصل مفهوم کښې هیڅ تغیر نه وی پیدا شوې ځکه په رائی او قیاس سره د نص حکم متغیر کول باطل دی لکه چه په فروعو کښې تغیر حکم باطل شوې دې لکه په سابق کښې وئیل شوې دی چه د صحت قیاس لپاره دا خبره ضروری ده چه د فرع په سلسله کښې نص موجود نه وی ځکه د فرع په سلسله کښې که نص موجود وی نو په هغه صورت کښې قیاس د نص د حکم متغیر کولو سبب کیږی حالانکه د نص د حکم متغیر کول جائز نه دی پس لکه څنګه چه د فرع په سلسله کښې دوارد شوې نص په حکم کښې د تغیر واقع کیدل باطل دی دغه شان د اصل په سلسله کښې د وارد شوې نص په حکم د قیاس په ذریعه متغیر کول باطل دی حاصل دا چه که د قیاس کولو سره د اصل که دقیاس کولو په سلسله کښې د وارد شوې نص حکم متغیر وی نو هغه قیاس صحیح نه وی.

وَاَنَّمَا خَصَّصْنَاهُ الْقَلِیْل سره د یو سوال مقدر جواب

وَاَنَّمَا خَصَّصْنَاهُ الْقَلِیْل مِنْ قَوْ لِ عَلَیْهِ السَّلَامَ لاَ تَبِیْعُوْا الْطَعَامَ بِاالْطَّعَامِ اِلاَ سَوَاءً بِسَوَا لاَنَّ اِسْتِثْنَاء حَالَةِ التَّسَاوِی دَلَّ عَلٰی عُمُوْمِ صَدْرِهِ فِی الاَحْوَالِ وَلَنْ یَثْبِتَ اِخْتَلاَفُ الاحْوَالِ اِلاَ فِی الکَثِیْرِ فِصَارَ بِالنَّصِ مُصَاحِبًا لِلتَّعْلِیْلِ لاَ بِهِ

ترجمه او مونږ د رسول الله ﷺ قول لا تبیعو الطعام بالطعام الا سوا بسوا نه مقدار قلیل خاص کریدې ځکه د تساوي(برابری) د حالات استثنا داستثنا د صدر (مستثنی منه) په عمومی احوال باندې دلالت کوی او د احوالو اختلاف صرف په کثیر کښې کیدشی لهذا تغیرحکم. د نص نه اوشو په هغه حال کښې چه د هغه د تعلیل موافق دې د تعلیل نه تغیر او نه شو.

تشریح په د عبارت سره مصنف د یو سوال مقدار. جواب ورکول غوړی. سوال مقدر دادې چه تاسو او فرمائیل چه د تعلیل او قیاس نه پس د اصل سلسله کښې دوارد شوې نص حکم نه متغیر کیدل د صحت قیاس شرط دې حالانکه تاسو دربا په سلسله کښې دوار شوې نص حکم د تعلیل په ذریعه متغیر کړې دې په دې طور چه د نبی علیه السلام قول لا تبیع الطعام بالطعام الاسوا بسوا کښې تاسو قدر او جنس علت دربا ګرځولې دې او د امووئیلی دی چه که دواړه عرضونه هم جنس وی او کیلی یا وزنی وی نو په هغه کښې متاویا او برابر اختتل خرخول جائز دی. او متفاضلا نا جائز دی او بیا د طعام نه علاوه نورو څوزونو طرف ته هم تاسو د

نص هغه حکم لره. دې علت د وجې نه متعدی کړې دې یعنی د مذکور علت د وجې نه د طعام نه علاوه نور څيزونه هم په حکم د نص کښې په طعام باندې قیا س کوی او دا وائی چیرته دا علت موجود وی هلته تفاضل حرام او نا جائز وی لیکن تا سو مقدار قلیل یعنی هغه مقدار چه د کیل شرعی لاند نه راځی یعنی نصف صاع نه کم وی د نص د حکم نه خارج کړې دې او حرمت د ربوی مو مقدار کثیر سره خاص کړې دې لکه ستاسو په نزد د مقدار کثیر په بیع کښې خو تفاضل جائز ندې حتی چه د یوم موټې غلې بیع د هغې په همجنس دوه موټو غلې په عوض جائز دی او گورئ چه نص. **لا تبیعو الطعام بالطعام،** الحدیث د خپل مفهوم په لحاظ سره په قلیل او کثیر ټولو کښې د حرمت ربوا او د تفاضل په ناجائز کیدو باندې دلالت کوی لیکن د تعلیل نه پس تاسو مقدار قلیل خاص کړلو او دې بیع مو متفاضلا جائز اوگرځوله او داسې کول د نص حکم متغیر کول دی یعنی داسې کولو سره د نص هغه حکم باقی پاتې نه شو کوم حکم چه د تعلیل یعنی د علت بیانولو نه مخکښې وو غرض داچه د نص حکم د تعلیل د وجې نه متغیر شو او کله چه د نص حکم متغیر شو نو د شرط رابع نه موندلو د وجې نه د غیر طعام بیع. په بیع دطعام باندې قیاس کول صحیح کیدل پکار نه وو حالانکه تاسو داد رست گرځولي دې مصنف د حسامی جواب ورکوی فرمائی چه په حدیث کښې د تـاوی د حالت استثنا په دې خبره دلا لت کوی چه اول کلام یعنی په مستثنی منه کښې عموم احوال مراد دې او د عموم احوالو مصداق مقدار کثیر خو کیدې شی لیکن مقدار قلیل نه شی کیدې پس مذکور تغیر د دلا لت النص د وجې نه اوشو نه د تعلیل په وجې سره البته د احسن اتفاق دې چه تعلیل هم د نص موافق دې

ددې تفصیل دا دې چه په حدیث **لا تبیعو الطعام بالطعام الا سواء** کښې مساوات برابریدل د طعام نه مستثنی شوې دی او په مستثنی کښې اصل دا دې چه هغه دمستثنی منه د جنس نه وی حالانکه دلته مستثنی د مستثنی منه د جنس نه نه ده ځکه مستثنی یعنی مساوات مصدر دې چه په یو حالت یعنی برابریدلو، حالت باندې دلالت کوی اوددې مستثنی منه طعام دې چه دعیانو نه دې پس مستثنی د مستثنی منه د همجنس کولو لپاره د دوو تاویلونو نه یو تاویل پرې وځی دې لپاره چه د واړه اعیانونه شی یا دواړه داحوالونه شی امام شافع رحمه الله په مستثنی کښې تویل کړې دې. وئیلې دی چه اصل د عبارت دغه شان دې **لاتبیعوا الطعام بالطعام الاطعاما مساویا بطعام مساوی** یعنی د طعام بیع و مساوات په صورت حلال ده او په نورو ټول صورتونو کښې حرام ده او کله چه داسې ده نو د مدار قلیل او مقدار کثیر د دارو بیع متفاضلا حرامیږی او د لا تبیعو د نهی لاند داخلیږی حتی چه یو موټې غنم د دوو موټو غنمو په عوض کښې، بلکه یو دانه د دوو دانو په عوض مساوات نه متحقق کیدو د وجې نه خرڅول حرام او د نهی لاند داخل دی احناف د مذکوره استثنا صحیح کولو لپاره په مستثنی منه کښې تایل کوی او وائی چه د حدیث تقریر د عبار داسې دې **لا تبعو الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساوات،،** طعام د طعام په عوض په یو حالت کښې مه خرڅوی البته د مساوات په حالت کښې ئی خرڅوې شی په عرف

کښې د مبادله طعام درې صورته دی. (۱) مساوات چه په کيل کښې سره برابر وی (۲) مفاضله په کيل کښې يو زيات او د بل کم وی (۳) مجازفه د کيلی څيز مقدار معلوم نه وی. د حديث له مخه ددې نه صرف د مساوات صورت جائز دې او مفاضله و مجازفه صورته حرام دی او د نهی لاند داخل دی او خبره واضح ده چه مذکوره درې حالتونه په مقدار کثير کښې منډلې شی په مقدار قليل کښې نه شی مونډلی څکه ددې حالتونو علم د کيل په ذريعه کيدې شی او کيل په کثير کښې جاری کيږی په قليل کښې نه جاری کيږی ددې نه دا خبره معلومه شوه چه په حديث کښې د مقدار قليل حکم ته نه په مستثنی منه کښې څه تعرض شوې دې او نه په مستثنی کښې يعنی مقدار قليل نه په مستثنی منه کښې مذکور دې او نه په مستثنی کښې او کله چه داسې ده نو په مقدار قليل کښې به د اباحت اصليه حکم جاری کولی شی يعنی ويلی به شی چه د احنافو په نزد چونکه په ټول اشيا کښې اباحت اصل دې په دې وجه د مقدار قليل بيع د کمئ او زياتی سره مباح کيږی او يو موټی غنم د دوو موټو غنمو په عوض بدلول جائز دی. غرض داچه د احنافو د مذهب مطابق د نص په حکم کښې چه کوم تغير پيدا شوې دې د نص اول مستثنی منه عام وو قليل او کثير دواړو ته شامل وو مګر بيا په هغه کښې تخصيص اوشو چه د نص حکم عدم جواز بيع صرف کثير ته شامل شو او قليل ددې نه خارج شو هغه تغير نص ته منسوب دې او د دلالت النص نه ثابت دې او داحسن اتفاق دې چه تعليل هم د هغې موافق دې يعنی د دلالت النص نه هم دا ثابت ده چه حديث کښې کثير مراد دې او مقدار قليل مراد نه دې او تعليل هم په دې باندې دلالت کوی لکه چه داعتراض په ذيل کښې تير شوې دی داسې نه ده چه دا تغير صرف په تعليل سره پيدا شوې دې لکه چه د معترض خيال دې چه احنافو در با علت مقدار او جنس ګرځولې دې او دا علت په طعام قليل کښې موجود نه دی لهذا په طعام قليل کښې ربا نه جاری کيږی پس دا تعليل د نص **لا تبيعوا الطعام، الحديث**، متغير کوونکې جوړ شی غرض داچه مذکوره تغير چه کله د دلالت النص نه پيدا شوې دې نه د تعليل نه. نو د متعرض اعتراض صحيح نه دې

وَكَذٰلِكَ جَوَازُ الْاِبْدَالِ سره د دويم سوال مقدر جواب

وَكَذٰلِكَ جَوَازُ الْاِبْدَالِ فِي بَابِ الزَّكٰوةِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ لَا بِالتَّعْلِيْلِ لِاَنَّ الْاَمْرَ بِاِنْجَازِ مَاوَعَدَ لِلْفُقَرَاءِ رِزْقًا لَّهُمْ مِمَّا اَوْجَبَ لِنَفْسِهِ عَلَى الْاَغْنِيَاءِ مِنْ مُسَمًّى لَا يَحْتَمِلُهُ مَعَ اِخْتِلَافِ الْمَوَاعِيْدِ يَتَضَمَّنُ الْاِذْنَ بِالْاِسْتِبْدَالِ فَصَارَ التَّغْيِيْرُ بِالنَّصِّ مُجَامِعًا لِلتَّعْلِيْلِ لَا بِهٖ وَاِنَّمَا التَّعْلِيْلُ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَهُوَ صَلَاحُ الْمَحَلِّ لِلصَّرْفِ اِلَى الْفَقِيْرِ بِدَوَامِ يَدِهٖ عَلَيْهِ بَعْدَ وُقُوْعِهٖ لِلّٰهِ تَعَالٰى بِاِبْتِدَاءِ الْيَدِ

ترجمه: او دغه شان په باب دزکوة کښې قیمت په بدله کښې ورکول جائز کیدل د نص نه ثابت دی نه د تعلیل ، بیان علت نه. ددی لپاره چه هغه وعده پوره کول کومه چه الله د فقراؤ د د وجې د هغوی د خوراک لپاره کړې دد ددې چیز نه یعنی د معین مال نه کوم چه په مالدارو باندې دځان لپاره وجاب کړی داسې معین مال چه د رزق د وعده د مختلف کیدو په وجې سره ددې احتمال نه لری د استبدال اجازت ته مضمن دې پس د نص د وجې نه تغیر د تعلیل موافق شو نه د تعلیل د وجې نه او تعلیل د ،دویم ، حکم شرعی لپاره دې او هغه خکم شرعی فقیر طرف ته د ګرځیدو لپاره د محل صلاحیت لری په هغه حال کښې چه په دې محل باندې د فقیر قبضه دائمی وی پس ددې نه چه هغه قبضه ابتداً د الله تعالی لپاره واقع شوې ده.

تشریح: دا عبارت هم د سابق په شان د سوال مقدر جواب دې سوال دا دې چه د اوښانو د بعضو نصاب په زکوة کښې شارع ګډ واجب کړې دې لکه چه نبی علیه السلام فرمائیلی دی **فی خمس من الابل شاة** په پنځه اوښانو کښې یو ګډ واجب دې لیکن تاسو احنافو د ګډ ادا کولو لپاره د حکم علت د بیانو لو سره وئیلی دی چه د شارع علیه السلام اصل منشا د فقیر حاجت روائی کول دی لهذا د شارع دا منشا چه په کوم څیز سره هم پوره شی د هغه څیز ادا کول جائز دی او دا خبره ظاهره ده چه د فقیر حاجت لکه څنګه چه په ګډ سره پوره کیدې شی دغه شان د هغه په قیمت سره هم پوره کیدې شی لهذا اوښانو په زکوة کښې لکه څنګه چه ګډ ادا کول جائز دی دغه شان د هغې قیمت ادا کول هم جائز دی اوګورئ: کله چه تاسو د اشتراک علت د وجې نه د ګډ قیمت اد کول جائز اوګرځول نوشاة قید چه د نص (حدیث) نه صراحة مفهوم دې د تعلیل په ذریعه مو هغه باطل کړلو او کله چه د شاة قید باطل شونو د تعلیل نه پس د نص حدیث حکم متغیر شو ځکه د تعلیل نه مخکښې د عین شاة ادا کول واجب وو لیکن د تعلیل نه پس دا حکم باقی پاتې نه شو بلکه متغیر شو اول کله چه د نص حکم د تعلیل نه پس متغیرشو نو د صحت قیاس څلورم شرط فوت کیدو په وجه ستاسو په نزد قیاس صحیح کیدل نه وو پکار. حالانکه تاسو حاجت د فقیر د پوره کولو د علت د وجې نه په عین شاة باندې قیاس کولو سره ددې قیمت ادا کول هم جائز ګرځولی دی.

جواب : د ګډ په بدله د ګډ په قیمت سره د زکوة ادا کولو جواز د دلالت النص یا د اقتضا النص نه ثابت دې نه په تعلیل سره یعنی د نص په حکم کښې چه کوم تغیر ثابت شوې دې هغه د نص د وجې نه د تعلیل نه مخکښې پیدا شوې دې تعلیل ته په دې کښې هیڅ دخل نشته البته د احسن اتفاق دې چه د نص د وجې نه کوم تغیر پیدا شوې دې هغه د تعلیل موافق دې یعنی دلالت النص او اقتضا النص هم دا خبره غواړی چه د اوښانو د زکوة د ګډ په ځائې قیمت سره هم اد کول جائز وی او تعلیل هم په دې خبره دلالت کوی او ددې خبرې دلیل چه د نص حکم دلالت النص یا د اقتضا النص سره متغیر شوې دې. دا دې چه الله تعالی فقرا بلکه ټول جهان ته د رزق ورکولو وعده کړیده ارشاد الله تعالی دې **وما من دابة فی الارض الا علیه الله رزقها** یعنی په زمکه تلونکو ځناور ټول رزق د الله په ذمه دې. بیا ددې وعدې پوره کولو لپاره ئې جدا جدا طویقه د معاش مقرر کړې لکه مالدار طبقې ته د زراعت. تجارت.

حرفت ملازمت وغيره په ذريعه رزق رسيږی او فقرا وته رزق رسولو لپاره ئی په مالدارو باندې دهغوی د مال نه يوه حصه مقرر کړې ده يعنی زکوة ئی واجب کړې دې. ارشاد باری دې او بل ځائې ارشاد دې انما الصدقات للفقر والمساکين لايۀ په حديث کښې دی چه کله معاذ رضی الله عنه د يمن حاکم جوړ شو او روان شو نو نبی علیه السلام فرمائيلی وو . **ان الله قد فرض عليهم صدقه توخذ من اغنيائيهم فترد علی فقرائهم**، يعنی ته چه کوم قوم ته ځې الله په هغی باندې زکوة فرض کړې دې د دوی د مالدارو نه به اخستلې شی او ددوی فقراو ته به ورکولې شی مګر زکوة چونکه عبادت دې او دعبادت مستحق صرف الله دې په دې وجه زکوة ابتداً اولاً دالله په قبضه کښې رسيږی بيا د فقير په قبضه کښې رسيږی لکه چه دابو القاسم علیه السلام ارشاد دې **الصدقة تقع في کف الرحمن قبل ان تقع فی کف الفقير** زکوة د فقير لا س ته تلونه مخکښې د رحمن لاس ته ځی ددې يوه وجه دا هم ده چه زکوة که ابتدا د الله په قبضه کښې واقع نه شی نو دا وهم کيږی چه الله فقير ته رزق نه دې ورکړې بلکه مالدارو دوی ته رزق ورکړې دې حالانکه دا خبره د نص قران نه **و ما من دابۀ فی الارض الا عليه الله رزقها**، هم خلاف دی پس ددې وهم دلرې کولو لپاره اووئيل شو چه زکوة ابتدا د الله په قبضه کښې واقع کيږی بيا د الله د خپلې وعده رزق پوره کولو لپاره فقراؤ ته ورکوی ليکن د فقراؤ ضرورتونه مختلف دی هغوی ته که دغلې ضرورت دې د کپړې او د مکان هم ضرورت دې د دوايانو، مشروباتو هم ضرورت دې حاصل داچه فقراو ضرورتونه مختلف دي په عبارت کښې اختلاف المواعيد نه دغه. مراد دې، او دا خبره د روښانه ورځ په شان عيانه ده چه مقدار مال يعنی د عين شاة نه د مذکورو ټول ضرورتونو پوره کول نا ممکن دی البته د ګډ په قيمت سره ټول ضرورتونه پوره کيدی نشی يعنی ګډ په پوره طور د رزق د وعدې پوره کولو صلاحيت نه لری ځکه په وعده رزق کښې دوډئ سالن، لرګی، خشاک وغيره ډير څيزونه داخل دی نو د عين شاة نه صرف د سالن وعده که پوره کيدې شی او پاتې شو قيمت نو ددې نه په پوره طور باندې وعده رزق پوره کيدې شی او کله چه داسې ده نو ددې نه دا خبره معلومه شوه چه په حديث **فی الخمس من الابل شاة** کښې د نبی علیه السلام مقصود دګډ قيمت واجبول دی بعينه ګډ واجبول د هغه مقصود نه دې او پاتې شو په حديث کښې د ګډ ذکر نو هغه د زکوة مقدار واجب اندازه کولو لپاره شوې دې بعينه د ګډ واجبولو لپاره نه دې شوې او حديث **فی الخمس من الابل شاة** ترجمه دا ده چه په پنځه اوښانو کښې د يو ګډ ماليت او قيمت برابر زکوة واجب دې حاصل داچه د عين شاة تغير يعنی د ګډ په بدل کښې د ګډ قيمت جائز کيدل دلالت النص نه يا داقتضاء النص نه ثابت شوې دی نه د تعليل نه البته د احسن اتفاق دې چه تعليل هم د دلالت النص او اقتضا النص موافق دې او کله چه داسې ده نو د قياس ځلورم شرط فوت کيدو اعتراض نه واردېږی.

وانما التعليل لحکم شرعی ....الخ، سره د يو اعتراض جواب مقصود دې اعتراض دا دې چه کله تغير حکم د دلالت النص ياد اقتضا النص په ذريعه ثابت شو نو بيا په تعليل سره څه فائده او شوه ددې. جواب دا دې چه تعليل د بل حکم شرعی لپاره دې يعنی د تعليل په ذريعه

دا خبره ثابته شوې ده چه کوم محل چه د عین شاة بدل ګرځولې شوې دې هغه محل د دې خبرې صلاحیت هم لرې چه دا محل فقیر طرف ته نقل شی او فقیر په دې محل کښې تصرف اوکړې شی په هغه حال کښې چه په دې محل باندې ابتدا خود الله لپاره قبضه وی بیا د دې نه پس په دائمی طور باندې د فقیر قبضه وی خلاصه دا ده چه دلته دوه حکم دی.
جواز استبدال یعنی د عین شاة په بدله کښې د قیمت جائز کیدل. د عین شاة په بدله کښې د داسې څیز ورکول چه د فقیر حاجت لرې کولو او د عین شاة د بدل جوړیدو صلاحیت لرې او کوم څیز چه د فقیر د حاجت لرې کولو صلاحیت نه لری هغې سره استبدال جائز نه دې مثلا یو سړی د زکوة په نیت کوم فقیر ته یو مسافت معین پورې په خپل آس باندې سورلی اوکړه نو دا استبدال نه جائز کیږی ځکه ادائګی د زکوة په باب کښې منفعت، د عین شاة د بدل جوړولو صلاحیت نه لرې پس اولنې حکم یعنی د جواز استبدال حکم هغه دلالت النص یا اقتضا، النص نه ثابت شوې دې لکه چه د جواب د تقریر په دوران کښې تیر شوې دې او دویم حکم د داسې څیز سره استبدال چه حاجت د فقیر دلرې کولو او د عین شاة دبدل جوړولو صلاحیت لری د تعلیل نه ثابت شوې دې او کله چه داسې ده نو تعلیل بې فائدې پاتې نه شو نو دا شارح دحسامی داسې وئیلی دی چه په حدیث **فی خمس من الابل شاة** کښې درې حکمه دی یو هغه چه د عبارت النص نه ثابت دې یعنی د عین شاة واجبیدل، دویم هغه چه د دلالت النص یا اقتضا، النص نه ثابت دې یعنی د ګډ په بدله کښې د قیمت جائز کیدل، دریم هغه چه د تعلیل نه ثابت دې یعنی د قیمت د فقیر حاجت لرې کولو او د عین شاة د بدل جوړولو صلاحیت لرل.

په طورد مثال سره د سوالات مقدره جوابات

وَهُوَ نَظِيْرُ مَا قُلْنَا اِنَّ الْوَاجِبَ اِزَالَةُ النَّجَاسَةِ وَالْمَاءُ اٰلَةٌ صَالِحَةٌ لِلْاِزَالَةِ وَالْوَاجِبُ تَعْظِيْمُ الله تعالی بِكُلِ جُزْءٍ مِنْ الْبَدَنِ وَالتَّكْبِيْرُ اٰلَةٌ صَالِحَةٌ لِجَعْلِ فِعْلِ اللِّسَانِ تَعْظِيْمًا وَلْاِفْطَارُ هُوَ السَّبَبُ وَالْوِقَاعُ اٰلَةٌ صَالِحَةٌ لِلْفِطْرِ

ترجمه: او هغه د دې نظیر دې چه مونږ وئیلی دی چه واجب نجاست زائل کول دی او اوبه دا سې آله ده چه د نجاست زائل کولو صلاحیت لرونکې ده او د بدن د هر هر جز سره د الله تعالی تعظیم کول واجب دی او پاتې شو تکبیر نو هغه داسې آله ده چه فعل لسان د تعظیم ګرځولو صلاحیت لری او افطار سبب دې او جماع داسې آله ده چه د فطر صلاحیت لری.
تشریح: په دې عبارت کښې په طور د نظائر د یو څو سوالات مقدرو جوابات ذکر شوې دی اولنې سوال دا دې، چه نص یعنی د نبی علیه السلام قول، ثم اغسلیه بالما نه دا خبره ثابت ده چه نجاست اوبو سره زایل کیږی لیکن تاسو حنفیانو علت بیان کړلو او اومو وئیل چه اوبه رقیق او مزیل عین وی لهذا په کوم څیز کښې چه د اوصاف موجود وی د هغې په ذریعه د

نجاست زائل کول دی لکه د سر کـه او د ګلابـو اوبـه اوګورئ تاسـو ددې تعلیـل پـه ذریعـه د
نص حکم متغیر کړې دې ځکه په نص کښې د اوبو ذکر دې او تاسو د تعلیل په ذریعه هر هغه
څیز سره ده نجاست زایل کولو اجازت ورکړې دې کوم چه رقیق یا مزیل نجاست وی پس
دلته د قیاس څلورم شرط فوت شو لهذا د نجاست د زایل کولو په سلسله کښې سرکه وغیره
اوبو باندې قیاس کول صحیح نه وو پکار.
جواب د نص حکم هغه وخت متغیر کیدلو کله چه په مذکوره نص کښې ئې بعینه اوبه
مقصود واې حالانکه په نص کښې اوبه مقصود نه دی بلکه د نجاست زایل کول مقصود دی
برابره ده چه د هر څیز په ذریعه وی په دې شرط چه هغه څیز د نجاست د زایل کولو صلاحیت
لری او پاتې شوې اوبه نو هغه د نجاست د زایل کولو صلاحیت لرونکې آله ده په حدیث
کښې د اوبو ذکر صرف په دې وجه شوې دې چه خلقو ته دا معلومه شی چه په کوم څیز کښې
هم د اوبو اوصاف موندل کیږی هغه څیز د نجاست زایل کولو او نجس شی د پاکولو لپاره
کافی دی لکه په زکوة کښې د فقیر حاجت لرې کول مقصود دی او پاتې شو د ګډ ذکر نو
هغه د حاجت فقیر د لرې کولو صلاحیت لرونکې آله ده او ددې خبرې دلیل چه په نص کښې د
بعینه د اوبو استعمال مقصود نه دې دا دې چه که چا نا پاکه کپړه یو طرف ته ګوزار کړله او
هغه ئې استعمال نه کړله یا ئې په اور کښې وسیزله یا ئې موضع نجاست کټ کړلو نو په دې
ټول صورتونو کښې د اوبو استعمال ساقطیږی اوګورئ که بعینه د اوبو استعمال واجبیدلې
نو بغیر د فعل استعمال نه د اوبو استعمال به نه ساقطیدې پس په مذکوره صورتونو کښې
بعینه د اوبو د استعمال ساقطیدل ددې خبرې دلیل دی چه د نجاست په زائل کولو کښې
بعینه اوبه مقصود نه دی بلکه نجاست زائل کول مقصود دی برابره ده د اوبو په ذریعه وی
یا د اوبو نه علاوه د کوم بل مزیل نجاست څیز په ذیرعه وی او کله چه داسې ده. نو د نص
ثم اغسلیه بالما د حکم تعلیل په ذریعه متغیر کول لازم رانغلل بلکه د دلالة النص یا اقتضا
النص په ذریعه متغیر کول لازم راغلل
والواجب تعظیم الله. سره د دویم سوال مقدرجواب دې، سوال دا دې چه شریعت د افتتاح
لپاره بعینه تکبیر مشروع کړې دې د الله تعالی قول دی وربك فکبر. او رسول هاشمی
ﷺ فرمائیلی دی تحریمها التکبیر. په دې دواړو نصوص کښې بعینه د تکبیر ذکر دې
لیکن امام ابو حنیفه ددې علت بیان کړلو او وی ویل چه د تکبیر نه مقصود تعظیم او د هغه
ثنا ده لهذا کوم لفظ چه په تعظیم دالله تعالی او ثنا د الله تعالی باندې دلالت کوی په هغه
سره د مونځ افتتاح جائز کیږی مثلا **الله اجل یا الرحمن اعظم** سره که افتتاح او شوه نو
صحیح کیږی او ګوری په مذکوره نصوصو کښې د افتتاح صلوة لپاره خاص طور سره د
تکبیر ذکر شوې دې لیکن امام صاحب ﷺ د تعلیل په ذریعه د نص هغه حکم بد کړلو او په
هر هغه لفظ سره ئې د افتتاح صلوة اجازت ورکړلو چه په تعظیم د الله تعالی او ثنا د الله
تعالی باندې دلالت کوی او کله چه داسې ده نو قیاس څلورم شرط فوت شو لهذا د افتتاح
صلوة په سلسله کښې په تکبیر الله اکبر باندې قیاس کولو سره د نورو کلمات تعظیم په

ذریعه د مونځ افتتاح نه جائز کيدل پکار وو حالانکه امام صاحب ددې اجازت ورکوی.
جواب : په مذکور نصوصو کښې بعینه تکبیر الله اکبر مقصود نه دي بلکه د بدن د هر هر جز سره د الله رب العزت تعظیم دې او ژبه هم د انسان د بدن نه یو جز دې لهذا د ژبې داسې عمل واجب دې چه په تعظیم باندې دلالت او کړی برابره ده چه په هر یو لفظ سره وی، بعینه تکبیر الله اکبر واجب نه دې او پاتې شو په نصوصو کښې تکبیر ذکر نو هغه یوه داسې آله ده چه د ژبې فعل د تعظیم کوخولو صلاحیت یعنی د تکبیر ذکر سره صرف داوئیل مقصود دی چه د افتتاح صلوة دپاره په ژبې سره داسې عمل اوکړې شی چه په تعظیم باری باندې دلالت اوکړی بعینه الله اکبر وئیل مقصود نه دی اوکله چه داسې ده نو د نص حکم د تعلیل په ذریعه متغیر کول لازم را نغلل بلکه دلالت النص یا اقتضاء النص په ذریعه متغیر کول لازم راغلل
والا افطار هو السبب دریم سوال مقدار جواب دې سوال دا دې چه شریعت اسلام کفاره دصوم خاص طور په جماع پورې معلق کړیده ځکه نبی علیه‌السلام اعتق رقبة یوه رقبه آزاده کړه هغه اعرابی ته وئیلی وو کوم چه راغلو وې ویل ای دالله رسوله ما د مضان په ورځ کښې په حالت د صوم د خپلې زنانه سره جماع کړیده په دې حدیث کښې چونکه د جماع ذکر شوې دې په دې وجه صرف د جماع په ذریعه افطار کولو سره کفاره واجبیدل پکار وو، عمدا خوراک، څکاک سره، افطار کولو سره کفاره واجبیدل پکار نه وو، حالانکه احنافو افطار حکم یعنی د کفارې کرځولو سره اوئیل چه کله هم عمد افطار کول موندل کیږی کفاره واجبیږی افطار کولو سره کفاره واجبیدل پکار نه وو حالانکه احنافو افطار حکم یعنی د کفارې کرځولو سره اووئیل چه کله هم عمدا افطار کول موندل کیږی کفاره واجبیږی افطار برابره د چه جماع په ذریعه وی یا د خوراک او څکاک په ذریعه وی اوګوری! دلته هم احنافو د تعلیل په ذریعه د نص (حدیث) حکم متغیر کړیدی . حالانکه د صحت قیاس څلورم شرط د تعلیل په ذریعه د نص حکم نه متغیر کیدل دی،
جواب. کفاره صوم واجبونکې سبب د جنابت په طور باندې افطار کول دی یعنی د کفاره صوم په سلسله کښې افطار علی وجه الجنایة مقصود دې جماع مقصود نه ده جماع خو صرف یوه آله ده چه صرف د افطار صلاحیت لری لهذا کوم څیز چه د افطار صلاحیت هم لری هغه به د کفاره صوم موجب وی حاصل دا چه په مذکوره حدیث کښې د رسول الله صلی الله علیه وسلم مقصود د افطار د وجې نه کفاره واجبول دی افطار د هر یو څیز په ذریعه چه وی مګر اعرابی چونکه د جماع په ذریعه افطار کړې، وو په دې وجه په حدیث کښې د جماع ذکر زوشو ورنه خاص طور سره جماع مراد نه ده بلکه افطار مراد دې او کله چه په حدیث کښی د جماع ذکراوشو ورنه خاص طور سره جماع مراد نه ده بلکه افطار مراد دې او کله چه په حدیث کښې افطار مراد دې او افطار موجب کفاره دې نو د تعلیل په ذریعه د نص حکم متغیر کول لازم رانغلل بلکه د دلالت النص یا د اقتضا النص په ذریعه متغیر لازم راغلل.

وَبَعْدَ التَّعْلِيْلِ يَبْقَى الصَّلاَحِيَّةُ عَلٰى مَاكَانَ قَبْلَهُ

ترجمه: او د تعليل نه پس جماع وغيره احكام صلاحيت په همدې باندې باقي پاتې وي كوم چه د تعليل نه مخكښې وو.

تشريح: ددې عبارت تعلق انما خصصنا القليل نه واخله تر والافطار هو السبب پورې ټولو د نظيرونو سره دی يعنی د مذكوره ټولو نظائرونه معلومه شوه چه د تعليل حكم د اصل نه فرع طرف ته متعدی كولو نه احكام داسې صلاحيت لری لكه څنګه ئې چه د تعليل نه مخكښې لرلو مثلا جماع تعليل نه مخكښې د افطار صلاحيت لری تكبير فعل لسان د تعظيم ګرځولو صلاحيت لری او به د نجاست زائل كولو صلاحيت لری او ګډ دا ادائګی زكوة صلاحيت لری حاصل داچه د مذكوره نصوص په احكامو كښې چه څه تغير پيدا شوې دې هغه د تعليل نه مخكښې ددلالة النص يا اقتضاءالنص دوجې نه پيدا شوې دې،د تعليل په وجې سره د كوم نص حكم متغير نه شو لكه چه د هر نظير د بيان په ذيل كښې په تفصيل سره تير شوې دی او كله چه دا،ـې ده نو په مذكوره نظائرو كښې د قياس د شرط رابع فوت كيدل لازم نه راځي.

وَبِهٰذَا يَتَبَيَّنَ اَنَّ اللاَّمَ فِي قَوْلِهِ تَعالٰى : اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ : لاَمُ الْعَاقِبَةِ اَی يَصِيْرُ لَهُمْ بِعَاقِبَتِهِ اَوْ لِاَنَّهُ اَوْجَبَ الصَّرْفَ اِلَيْهِمْ بَعْدَ مَاصَارَ صَدَقَةً وَذٰلِكَ بَعْدَ الْاَدَاءِ اِلَى اللهِ تعالٰى فَصَارُوا عَلٰى هٰذَا التَّحْقِيْقِ مَصَارِفَ بِاِعْتِبَارِ الْحَاجَةِ وَهٰذِهِ الْاَسْمَاءُ اَسْبَابُ الْحَاجَةِ وَهُمْ بِجُمْلَتِهِمْ الزَّكٰوةِ بِمَنْزِلَةِ الْكَعْبَةِ لِلصَّلٰوةِ كُلُّهَا قِبْلَةٌ لِلصَّلٰوةِ وَكُلُّ جُزْءٍ مِنْهَا قِبْلَةٌ

ترجمه: او ددې نه دا خبره ظاهر شوه چه لام د الله تعالی په قول انما الصدقات للفقرا كښې لام عاقبت دې، يعنی په اعتبار دعاقبت هغه حق واجب د اصناف مذكوره لپاره كيږی يا څكه چه نص دوئی طرف ته صرف كول ددې مال د صدقه كيدو نه پس جواب كړيدې او د مال صدقه كيدل د الله تعالی طرفه دا دا كولو نه پس كيږی پس ددې تحقيق په بنا باندې اصناف مذكوره په اعتبار د حاجت مصارف دی او د اسماء د حاجت اسباب دی او د ټولو اصناف زكوة لپاره داسې دی لكه چه كعبه د مونځ لپاره ده او پوره په پوره كعبه د مونځ لپاره قبله ده او ددې هر جز قبله ده

تشريح: دا عبارت په اصل كښې د يو اعتراض جواب دې د اعتراض تفصيل دا دې **انما الصدقات للفقرا والمسكين والعاملين عليها والمولفة قلوبهم و فی الرقاب والغارمين و فی سبيل الله وابن السبيل** كښې د مصارف زكوة ذكر دې يعنی زكوة چه دې، هغه حق دې د فقيرا و د محتاجو اود زكوة په كارپسی تلونكو، او د الله په لاره كښې او د لارې د مسافر په دې آيت كښې الله تعالی د زكوة اته مصارف ذكر كړيدی. فقرا چه د هغوی سره هيڅ نه وی مساكين چه هغوی سره قدر نصاب ميسر نه وی بعض كسانو وئيلی دی چه فقير هغه دې، چه

هغه سره په قدر د نصاب نه وي او مسکين هغه دې چه د هغه سره هيڅ نه وي. عاملين زکوة چه دالسلامي حکومت د طرفه په تحصيل صدقات وغيره کارونو باندې ماموروي. مؤلفة القلوب چه د هغوى د اسلام راوړلو اميد وي يا په اسلام کمزور وي د علماؤ په نزد د نبى ﷺ د وفات نه پس دا قسم منسوخ شو رقاب د غلامانو بدل کتابت ادا کولو سره هغوى ته ازادي ورکول، يا واخستلې شي، آزاد شي ياد قيديانو فديه ورکړيشي. ازاد کړې شي. غامرين چه په هغوى کومه حادثه راغلې وي اوقرض داره شي، يا د چا په ضمات کښې گير شي. في سبيل الله جهاد ته د تلونکو اعانت اوکړې شي ابن سبيل مسافر چه په حالت د سفر کښې مالک د نصاف نه وي اگر که په مکان باندې دولت لرى امام شافعى رحمه الله فرمائيلي دى چه په قران کښې چه کوم قدر مصارف د زکوة مذکور دى بالاشتراک دې ټولوته زکوة ورکول واجب دى يعنى که زکوة ټول اصناف مذکورو ته ورکړې شو نوزکوة ادا کيږى او که صرف يو صنف، او يو قسم ته ورکړې شو نو زکوة نه ادا کيږى ځکه په **انما الصدقات للفقرا**. لام د تمليک لپاره دې، **المال لزيد**، او د **لله مافى السموات والارض**. کښې لام د تمليک لپاره دې لهذا مطلب دا کيږى چه فقرا او نور اصناف د مالک نصاب دا د کولو نه مخکښې د زکوة او صدقات مالک دى او د هغې مستحق دى پس کله چه ټول اصناف د زکوة مالک او مستحق دى نو په مشترکه طور باندې ټول اصنافو ته زکوة ورکول واجب دى په يو صنف باندې اکتفا کول صحيح نه دى لکه که يو سړى د مذکوره اصنافو لپاره د خپل نيم مال وصيت اوکړلو نو په دې نيمائى مال کښې ټول اصناف شريک کيږى کوم يو محروممول نه جائز کيږى دغه شان د ادائيگى زکوة د جائز کيدو لپاره ټول اصنافو ته زکوة ورکول لازم دى او بعضو ته ورکول او بعضو ته نه ورکول نه صحيح کيږى حاصل داچه د نص انما الصدقات للفقرا حکم دا دې چه صدقات بالاشتراک د ټولو اصنافو حق دې ليکن تاسو حنفيانو وئيلى دى چه ددې حکم علت حاجت دې او حاجت د ټولو اصنافو. او صنف واحد تر منځ مشترک دې يعنى لکه ځنګه چه ټول اصناف د صدقات محتاج دى، دغه شان صنف واحد هم محتاج دې لهذ د علت حاجت د وجې نه لکه ځنګه چه ټول اصنافو ته صدقات ورکول جائز دى، دغه شان يوصنف ته ورکول هم جائزدى پس تاسو حنفيانو د تعليل په ذريعه د **نص انما الصدقات للفقرا** حکم متغير کړې دې حالانکه د تعليل په ذريعه د نص حکم متغير کول جائز نه دى و بهذا تبين سره ددې اعتراض جواب شوې دې چه د هغې حاصل دقدې چه زمونږ ددې بيان نه چه زکوة ابتداً د الله په قبضه کښې راځى بيا ثانيا او بقا د فقير په قبضه کښې راځى او د فقير قبضه په ده باندې دائمى وى دا خبره واضح شوه چه د للفقرا لام د تمليک لپاره نه دې بلکه د عاقبت او د انجام لپاره دې لکه په فالتقطه ال فرعون ليکنون لهم عدوو حزنا کښې د ليکون لام د عاقبت او د انجام لپاره دې د لام عاقبت اولنې دليل خو هغه دې چه ذکر شوې دې چه په مال د نصاب کښې چه کوم زکوة واجب وى هغه د الله تعالى حق وى دا وجه ده چه زکوة اولا د الله تعالى په قبضه کښې واقع کيږى او فقير د الله تعالى د طرفه نائب جوړيدلو سره قبضه کوى بيا هغه زکوة فقير لپاره وى او فقير په دې باندې خان لپاره قبضه کوى گويا

د فقير دوه قبضې ثابتې شوې اولنۍ قبضه د الله تعالى لپاره او دويمه قبضه پخپله دفقير لپاره شوه او کله چه داسې ده نو للفقرا لام د عاقبت لپاره دې او ترجمه دا کيږي چه صدقات د انجام کار په طور باندې فقرا او نورو اصنافو لپاره دي دويم دليل دا دې چه نص يعنى **انما الصدقات** مال د زکوة مصارف زکوة طرف ته صرف کول په هغه وخت واجب کړې دې کله چه هغه مال صدقه شي لکه الله تعالى انما الصدقات للفقرا فرمائيلى دى يعنى کله چه مال د زکوة صدقه شي نو هغه د فقرا او نورو اصنافو ته ورکړې شي **انما الاموال التى وجب ادائها للفقرا**، نه دې فرمائيلې يعنى دا ئې نه دى فرمائيلى چه هغه مال چه د هغه ادائيگى واجب ده هغه د فقرا او نورو اقسامو ته ورکړې شي غرض داچه د نص نه دا خبره ثابته شوه چه مال د زکوه اول صدقه وى بيا فقرا او نورو کسانو ته ورکولې شي او د مال صدقه کيدل په هغه وخت متحقق کيږي کله چه هغه مال الله ته ادا کړې شي او الله طرف ته ادائيگى د فقير د قبضې نه مخکښې نه متحقق کيږي پس مال د زکوة د صدقه جوړولو لپاره فقير مخکښې د الله نائب جوړيدو سره د الله د پاره قبضه کوى او بيا هغه صدقه د فقير ملک وى او مطلب دا کيږي چه مال زکوة چه د الله لپاره د فقير د قبضه کولو سره صدقه شوه هغه د انجام کار په اعتبار سره فقرا او نور اصناف لپاره کيږي حاصل داچه ددې نه هم دا خبره واضح شوه چه د للفقرا لام د تمليک لپاره نه دې بلکه د عاقبت لپاره دې او کله چه د للفقرا لام د تمليک د پاره نه دې نو د ټولو اصنافو په طريقه د شرکت مستحق د زکوة کيدل هم نه ثابتيږى او کله چه د ټولو اصنافو په طريقه د شرکت مستحق د زکوة کيدل ثابت نه شو نو د علت حاجت د وجې نه يو صنف يا يو فقير ته د زکوة ورکولو سره د نص **انما الصدقات** د حکم متغير کيدل هم لازم رانغلل،

فصاروا على هذا التحقيق مصنف د حسامى يو صنف يا يو فقير ته لپاره زکوة ورکولو جواز ثابت کړې دې لکه چه فرمائيلى وى چه زمونږ په دې تحقيق سره چه زکوة خالصة د الله حق دې او فقرا مساکين، وغيره ذکر د بيان مصرف لپاره دې دا خبره ثابته شوه چه فقر او نو اصناف چه په دې آيت کښې مذکور دى په اعتبار د حاجت مصارف د زکوة دى يعنى دا چه االوويئيل شو چه دې اصنافو ته زکوة ورکول واجب دى ددې نه علاوه ته ورکول جائز نه دى، دا په دې وجه نه چه دا خلق د مال زکوة مستحق دى، محتاج وى يا نه وى، بلکه ددې د محتاج کيدو د وجې نه دوى ته زکوة ورکول واجب گرځولې شوې دى او پاتې شو هغه اسماء کوم چه الله ذکر کړې دى يعنى فقرا، مساکين، عاملين، غامرين او ابن سبيل وغيره نو دا ټول د حاجت اسباب دى يعنى ددې اسماء نه دا خبره معلوميږى چه ددې نه د هر يو مسمى صاحب حاجت او ضرورت مند دې گو يا الله تعالى داسې فرمائيلى دى. انما الصدقات للمحتاجين. صدقات د محتاجينو لپاره دى د احتياج سبب هر څه چه وى پس ټول مصارف د زکوة داسې شو لکه چه د مونځ لپاره کعبه ده يعنى لکه څنگه چه کعبه د مونځ مستحق نه ده بلکه ددې صلاحيت لرى چه کعبې ته رخ کړې شى دغه شان مذکوره محتاجين يعنى مصارف زکوة. د زکوة مستحق نه دى بلکه د احتياج د وجې ددې خبرې صلاحيت لرى چه

دوی ته زکوة ورکړې شی او کعبه پوره په پوره هم د مونځ لپاره قبله ده او ددې هر هر جز هم قبله ده پس دغه شان ټول اصنافو ته هم زکوة ورکیدې شی او یو صنف ته هم. بلکه یو سړی ته هم زکوة ورکیدې شی. حاصل داچه زمونږ د مذکوره تحقیق نه دا خبره ثابته شوه چه نص یعنی انما الصدقات حکم دا خبره بیانول دی چه د مذکوره اصناف د حاجت د وجې نه مصارف د زکوة دی او په دې صورت کښې د تعلیل د وجې نه د حکم متغیر کیدل لازم نه راځی لهذا په احنافو باندې مذکوه اعتراض هم نه واردیږی.

د قیاس رکن

وَاَمَّا رُکْنُهٗ فَمَا جُعِلَ عَلَمًا عَلٰی حُکْمِ النَّصِّ مِمَّا اِشْتَمَلَ عَلَیْهِ النَّصُّ وَجُعِلَ الْفَرْعُ نَظِیْرًا لَهٗ فِی حُکْمِهٖ بِوُجُوْدِهٖ فِیْهِ وَهُوَ الْوَصْفُ الصَّالِحُ الْمُعَدَّلُ بِظُهُوْرِ اَثَرِهٖ فِی جِنْسِ الْحُکْمِ الْمُعَلَّلِ بِهٖ وَنَعْنِی بِصَلاَحِ الْوَصْفِ مُلاَ ئِمَتَهٗ وَهُوَ اَنْ یَّکُوْنَ عَلٰی مُوَافِقَةِ الْعِلَلِ الْمَنْقُوْلَةِ عَنْ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ وَعَنِ السَّلَفِ کَقَوْلِنَا فِی الثَّیِّبِ الصَّغِیْرَةِ اِنَّهَا تُزَوَّجُ کُرْهًا لِاَنَّهَا صَغِیْرَةٌ فَاَشْبَهَتِ الْبِکْرَ فَهٰذَا تَعْلِیْلٌ بِوَصْفٍ مُلاَئِمٍ لِاَنَّ الصَّغِیْرَ مُؤَثِّرٌ فِی وِلاَیَةِ الْمُنَاکِحِ لِمَا یَتَّصِلُ بِهٖ مِنَ الْعَجْزِ تَاثِیْرَ الطَّوَافِ لِمَا یَتَّصِلُ بِهٖ مِنَ الضَّرُوْرَةِ فِی الْحُکْمِ الْمُعَلَّلِ بِهٖ فِی قَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلاَمُ: اَلْهِرَّةُ لَیْسَتْ بِنَجَسَةٍ اِنَّمَا هِیَ مِنَ الطَّوَّافِیْنَ وَالطَّوَّافَاتِ عَلَیْکُمْ وَلاَ یَصِحُّ الْعَمَلُ بِالْوَصْفِ قَبْلَ الْمُلاَئِمَةِ لِاَنَّهٗ اَمْرٌ شَرْعِیٌّ

ترجمه: او هرچه د قیاس رکن دې نو هغه شې دې چه هغه د حکم د نص علامه ګرځولې شوې دی. او د هغه علامه د هغه څیزونونه وی دچه په هغه باندې نص مشتمل وی او فرع د اصل نظیر ګوځول شوې وی، د اصل حکم په ثابتولو کښې ځکه په فرع کښې هغه شې موجود دې کوم چه د اصل علامه ګوځول شوې ده او دا کوم چه علامه ګرځولې شوې ده هغه وصف دې چه صالح وی، معدل وی ځکه د حکم معلل به په جنس کښې د وصف اثر ظاهر دې، او د اصلاح وصف نه زمونږ مراد د وصف د حکم موافق کیدل دی او په وصف کښې د موافقت حصول دا دې چه وصف د هغه علتونو موافق وی چه د رسول الله ﷺ او سلف نه منقول دی لکه په ثیبه صغیره کښې زمونږ قول دې چه جبرا ددې نکاح کیږی ځکه هغه صغیره ده لهذا د باکرې مشابه شوه پس د داسې وصف سره تعلیل دې چه هغه وصف د حکم موافق دې ځکه صغر په ولایت نکاح کښې موثر دې ځکه د صغر سره عجز متعلق دې لکه چه د طواف تاثیر په هغه حکم کښې چه د رسول الله په قول الهرة لیست بنجسة انما هی من الطوافین والطفات علیکم. کښې د طواف سره معلل شوې ده ځکه د طواف سره ضرورت متعلق دې

او د موافقت نه مخکښې په وصف باندې عمل صحيح نه دې ځکه وصف امر شرعي دې
تشريح د قياس د شرط نه فارغ شو مصنف د حسامي په دې عبارت کښې د قياس رکن بيان کړې دې په لغت کښې د رکن شي نه د شي جانب اقوى مراد وى يعنى په لغت کښې د شي جانب اقوى رکن يادېږى د فقهاؤ او اصوليينو په اصطلاح کښې رکن هغه وى چه د هغه نه بغير د شي وجود ممکن نه وى برابره ده چه هغه د شي ټول ماهيت وى لکه د خوراک. څکاک. جماع نه بنديدل د روژې رکن دې او دا رکن د روژې ټول ماهيت دې يعنى د مذکوره درې شيونو نه د بنديدلو نوم روژه ده برابره ده چه هغه رکن د شي د ماهيت جزوى لکه رکوع. د مونځ رکن ده او رکن د مونځ ټول ماهيت نه دې بلکه د مونځ يو جز دې حاصل دا چه رکن د شي ټول ماهيت وى يا د هغې جزوى په هرشان د شي وجود د هغې نه بغيرنه شي متحقق کيدلې.
مصنف د قياس د رکن تعريف کوى فرمائى چه د قياس رکن هغه وصف جامع او وصف شترک دې چه هغه په نص يعنى د اصل په حکم باندې علامه ګرځولې شوې وى او هغه وصف د هغه او صافو نه وى چه په هغې باندې نص مشتمل وى يعنى کوم وصف چه علامه د حکم ګرځولې شوې دې په هغه وصف باندې د نص مشتمل کيدل ضرورى وى دا اشتمال برابره ده صراحة وى يا اشارة وى د صراحة مشتمل کيدو مثال د نبى عليه السلام قول **الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليکم** دې ځکه په دې حديث کښې د نص حکم دا دې چه د پيشو جوټه ناپاکه نه ده او ددې نه ناپاکيدو علت طواف دې يعنى د پيشو په کثرت سره تلل را تلل د نه نا پاک کيدو علت دې او دا نص په دې علت باندې صراحة مشتمل دې ځکه نبى عليه السلام فرمائيلى دى **فانها من الطوافين** او د اشاره مشتمل کيدو مثال د نبى عليه السلام قول لا تبيعو الطعام الا کيلا بکيل، دې ځکه په دې حديث کښې د نص حکم دا دې چه طعام. د طعام. په عوض متساويا بدلول خو جائز دى ليکن متفاضلا او نسيه بدلول جائز نه دى او ددې علت قدر او جنس دې يعنى په قدر او جنس کښې د دواړو عضونو متحد کيدل د تفاضل او دربا د حراميدو علت دې ليکن دا نص حديث په دې علت باندې صراحة مشتمل نه دې بلکه اشارة مشتمل دې په دې طور چه. کيلا دبکيل د قدر په علت کيدو باندې دلا لت کوى او د طعام مقابله د طعام سره د جنس په علت کيدو باندې دلالت کوى غرض دا چه د قياس رکن هغه وصف دې چه هغه په حکم نص باندې علامه ګرځولې شوې وى او نص په دې وصف باندې صراحة يا اشارة مشتمل وى او په فرع مقيس کښې چونکه هغه وصف موجود دې په دې وجه د اصل په حکم کښې فرع د اصل نظير ګرځولې شوې وى دلته نه دا خبره مفهوم ميږى چه د قياس څلور رکنه دى، اصل. مقيس عليه. فرع. مقيس. حکم. هغه وصف چه د اصل په حکم باندې علامه ګرځولې شوې ده چونکه د قياس بنياد رکن دى ا وصف دې په دې باندې د قياس دا رمدار دې او ددې د وجې نه اصل حکم فرع طرف ته متعدى کيږى په دې وجه مصنف بالصراحة دا ذکر کړيدې باقى ارکان ئى نه دى ذکر کړى دا خبره هم ذهن نشين ساته چه هغه وصف چه هغه باندې د قياس دارومدار دې هغه ته علت جامعه او علت مشترکه وئيلې شى ليکن مصنف د حسامى هغه د علامت سره په دې وجه

تعبیر کړې دي چه د احکام شرع علتونه د احکامو د رسولو محض علامه وی. مثبت د احکامونه وی په حقیقت کښې مثبت احکام خود الله تعالی ذات وی مصنف د حسامی وائی چه هغه وصف چه هغه په حکم د نص باندې علامه گرځولې شوې دې د هغې لپاره دوه خبری ضروری دی یو دا چه صالح به وی. یعنی هغه وصف ددې خبرې صلاحیت او اهلیت لری چه ددې طرف ته حکم مضاف شی. معدل به وی یعنی ددې وصف عدالت به ثابت وی دا دواړه خبرې په دې وجه ضروری گوځول شوې دی چه وصف د شاهد په مرتبه کښې دې یعنی په دعاواگانو کښې چه کوم حیثیت د شاهد وی په قیاس کښې همد غه حیثیت د وصف وی پس لکه څنګه چه د شاهد لپاره صالح عاقل بالغ مسلمان آزاد کیدل ضرور دی او ددې لپاره وصف عدالت یعنی د دیانت ثابتیدل ضروری دی دغه شان د وصف مذکور لپاره د صلاحیت او عدالت ثابتیدل ضروری دی البته په دواړو خبرو کښې دا فرق دې چه اولنی خبره یعنی د وصف صالح کیدل د عمل د جواز لپاره شرط دې او دویمه خبره یعنی دوصف معدل کیدل د وجوب عمل لپاره شرط دې یعنی په وصف مذکور کښې که صلاحیت او اهلیت ظاهر شو او علدالت ظاهر نه شو نو په دې قیاس باندې عمل کول جائز دی. واجب نه دی او که د صلاحیت سره عدالت هم ظاهر شو نو په ده باندې عمل کول واجب وی لکه په گوا کښې که صلاحیت او اهلیت ظاهر شی او عدالت ظاهر نه وی نو په دې گواهی باندې عمل کو جائز وی نه واجب. یعنی ددې گواه په گواهی باندې که قاضی فیصله اوکړی نو هم ټیک ده که فیصله او نه کړی نو هم ټیک ده که د اهلیت سره عدالت هم ظاهر شی نو په دې گواهی باندې عمل کول یعنی په قاضی باندې فیصله کول واجب دی د لف او نشر وغیر مرتب په طور باندې مصنف د حسامی اول د معدل معنی بیانول غواړی لکه چه فرمائیلی ئی دی چه معدل هغه دې چه د هغه عدالت ثابت وی او د عدالت نه مراد تاثیر دې او ددې تاثیر څلور اقسام دی او زمونږ په نزد څلور واړه مقبول دی، ددې وصف عین اثر ددې حکم په عین کښې ظاهر وی یعنی بعینه هغه وصف چه په نص کښې مذکور دې د عین نص په حکم کښې موثر وی لکه رسول الله ﷺ هره د نه ناپاک کیدو علت طواف گرځولې دې پس عین طواف په حکم دعین نص سور هره په عدم نجاست کښې موثر او علت دې دا نوع متفق علیه ده اودامام شافعی په نزدتاثیر په همدې نوعه کښې منحصر ده له دینه علاوه په نورو انواعودتاثیر کښې دده په نزد معتبر نه دی، ۲ ددې وصف د عین اثر د حکم په جنس کښې ظاهر وی یعنی عین وصف د جنس حکم لپاره علت وی لکه صغر په ولایت مال کښې د شوافع او احناف دواړو په نزد علت دې یعنی د صغیر په مال کښې د تصرف ولایت بالاجماع د صغیر ولی ته حاصل دې او ددې ولایت علت د صغیر صغر دې پس ولایت مال. چونکه د ولایت نکاح همجنس دې په دې وجه په ولایت نکاح کښې هم صغر علت اوگرځولې شو، ۳ د وصف د جنس اثر ددې حکم په عین کښې ظاهروی یعنی، جنس وصف د عین حکم لپاره علت گرځولې شوې وی لکه د جنون اسقاط صلوة لپاره علت کیدل د نص نه ثابت دی او جنون د اغما بې هوشی همجنس دې لهذا کله چه د جنون د مونځ ساقطولو علت کیدل ثابت دی نو

ددي همجنس يعنى اغما هم د سقوط صلاة علت ګرځول صحيح دى. جنس وصف اثر ددى حكم په جنس كښې ظاهروى يعنى جنس وصف دجنس د حكم لپاره علت ګرځولي شوي وى لكه مشقت سفر دو دو ركعاتو لپاره د سقوط علت كيدل د نص نه ثابت دى او مشقت د حيض همجنس دي او دو دو ركعاتو سقوط دپوره مونځ د سقوط همجنس دي لهذا د مجانست اعتبار كولو سره حيض دپوره مونځ د سقوط علت ګرځول صحيح دى او د وصف د معدل موثر كيدو مطلب دا دي چه د عين وصف اثر، په عين حكم كښې ظاهر وى يا د جنس وصف اثر په جنس حكم كښې ظاهر وى يا د جنس وصف اثر په عين حكم كښې ظاهر وى يا د جنس وصف اثر په جنس حكم كښې ظاهروى د حسامى مصنف وئيلى دى چه د صلاح وصف نه زمونږ مراد دي چه هغه وصف دحكم موافق او مناسب وى دي طور باندې چه حكم هغه وصف طرف ته مضاف كول صحيح وى هغه وصف ددي حكم نه آبى او منكر نه وى لكه ښځه خاوند دواړه كافروى او بيا ددي نه يو اسلام قبول كړي وى نو ددوى ترمنځ فرقت واقع كيږي مګر ددي فرقت سبب څه دي په دي باره كښې اختلاف دي امام شافعي رحمه الله عليه فرمائيلى دى چه ددي فرقت سبب دا حد الزوجين اسلام دي او دا فرقت اسلام طرف ته مضاف او منسوب دي او احنافو وئيلى دى چه ددي فرقت سبب اسلام نه دي بلكه د بل د اسلام قبولولو نه ابا او انكار كول دى او س تاسو اوګورى !چه فرق ابا من الاسلام طرف ته منسوب كول صحيح دى يا واحد الزوجين اسلام طرف ته منسوب كول صحيح دى مونږ اوليدل چه اسلام د حقوقو محافظ دي قاطع حقوق نه دي لهذا اسلام ددي حكم يعنى د فرقت نه آبى او منكر دي او دي حكم ابا عن اسلام طرف ته مضاف كول مناسب او صحيح دى بهرحال د صلاح وصف نه مراد دا دي چه هغه وصف د حكم موافق وى يعنى حكم دي وصف طرف ته مضاف كول صحيح وى او هغه وصف ددي حكم نه آبى او بعيد نه وى او په قول د حسامى مصنف د وصف د حكم موافق او مناسب كيدل دا دى چه هغه وصف يعنى علت جامعه د هغه علتونو موافق وى كوم چه د صاحب شريعت ﷺ د صحابه او تابعيونو نه منقول دى يعنى ددي مجتهد علت د هغه علت موافق وى كوم چه رسول الله ﷺ او اصحابوا او تابعينو مستنبط كړي وى كه د مجتهد علت د رسول الله ﷺ د اصحابو او د تابعينو د علتونو موافق نه شونو ددي اعتبار به نه وى مثلا د احنافو په نزد د ولايت نكاح علت صغر دي او د شوافعو په نزد بكارت دي يعنى د احنافو په نزد په صغيره باندي ولايت نكاح حاصل وى برابره ده صغيره باكره وى يا ثيبه وى او د شوافعو په نزد په باكره باندي ولايت نكاح حاصل وى باكره كه صغيره وى او كه بالغه. پس په ثيبه بالغه باندي بالاتفاق ولايت نكاح حاصل نه وى د احنافو په نزد خو د عدم صغر د وجي نه او د شوافعو په نزد د عدم بكارت د وجي نه او په صغيره باكره باند، بالاتفاق ولايت نكاح حاصل دي د احنافو په نزد خود صغر د وجي نه او د شوافعو په نزد د بكارت په د وجي نه او په صغيره باكره باندي بالاتفاق ولايت نكاح حاصل دي د احنافو په نزد خو د صغر د وجي نه او د شوافعو په نزد بكارت موجود دي ليكن د احنافو په نزد صغر يعنى د علت نه موندلو د وجي نه ولايت نكاح

حصل نه دي او په صغیره ثیبه باندي د شوافعو په نزد علت یعنی د بکارت نه موندلو په وجه ولایت حاصل نه دي لیکن د احنافو په نزد د صغر یعنی د علت موجود نه بدو د وجي نه ولایت حاصل دي حتی چه ولي بغیر د ثیبه صغیره د رضا مندی نه ددي نکاح کولی شي ځکه ثیبه صغیره. صغیره دد لهذا ثیبه صغیره د باکري صغیري مشابه شوه ځکه وصف صغر په دواړو کښي موجود ددی پس لکه ځنګه چه د صغر د وجي نه په باکره صغیره باندي ولایت نکاح حاصل دي دغه شان د صغر د وجي نه په ثیبه صغیره باندي هم ولایت نکاح حاصلیږی فهذ تعلیل سره مصنف د حسامي وائی چه د ولایت نکاح علت یعنی صغر د هغه علت موافق دي کوم چه رسول الله ﷺ بیان کړی دی تفصیل ددي دادی چه نبی علیه السلام د سور هره د نه ناپاک کیدو علت طواف ګرځولي دی لکه چه فرمائیلی دي الهرة لیست بنجسة انما هی من الطوافین والطوافات علیکم او د ولایت نکاح علت یعنی صغر دي موافق دي په دي طور چه دا دواړه علتونه د یو جنس یعنی د ضرورت د لاسه ملحق دی یعنی لکه ځنګه چه طواف د ضرورت د پیشونه د احتراز متعذر کیدلو د وجي نه د سور هره په نه ناپاک کیدو کښي موثر دي او ددي علت دي دغه شان صغر. د ضرورت عجز د وجي نه په ولایت نکاح کښي موثر دي او ددي علت دي پس لکه ځنګه چه د رسول الله ﷺ په تعلیل کښي وصف طواف. حکم یعنی عدم نجاست د سور هرّه سره مناسب دي دغه شان صغر. د ولایت نکاح مناسب دي لهذا طواف او صغر دواړه ددي خبري صلاحیت لری چه دي طرف ته حکم عدم نجاست سور هره او ولایت نکاح منسوب شی د حسامی مصنف وئیلی دی چه د موافقت نه مخکښي په وصف باندي عمل صحیح نه دي یعنی مذکوره وصف په اصل کښي د حکم علت ګرځول او په فرع کښي ددي د وجي نه حکم ثابتول هغه تر هغه وخته پوري نه صحیح کیږی ترڅو چه ددي وصف د نبی علیه السلام او سلفو نه د. منقول علتونو موافق کیدل ثابت نه شي ځکه دا وصف امر شرعی دي او دا وصف امر شرعی په دي وجه دي زمونږ خبري اتري په هغه علل شرعیو کښي وی چه مثبت احکام دی پس ددي وصف موافقت د شارع د جانب نه معلومیږی و د شارع د جانب نه ددي موافقت په هغه وخت معلومیږی کله چه دا وصف د رسول الله ﷺ او سلف نه د منقول علتونو موافق وی غرض دا چه ددي وصف د امر شرعی کیدو د وجي نه موافقت یعنی د رسول الله ﷺ او سلف نه د منقول علتونو د موافق کیدو نه مخکښي په دي وصف باندي عمل نه کیږی یعنی هغه وصف نه په اصل کښي د حکم علت ګرځول صحیح دی او نه ددي وصف د وجي نه په فرع کښي حکم ثابتول صحیح دی لکه چه دا ګواه د صلاحیت او اهلیت عقل. بلوغ د ظاهر کیدو نه مخکي ددي په ګواهی باندي عمل صحیح نه دي. یعنی دده په ګواهی باندي قاضی د فیصلي کولو حقدار نه وی

وَاِنَّمَا ثَبَتَ الْمُلَائِمَةُ لَمْ يَجِبِ الْعَمَلُ بِهِ اِلَّا بَعْدَ الْعَدَالَةِ عِنْدَنَا وَهِيَ الْاَثَرُ لِاَنَّهُ يَحْتَمِلُ الرَّدَّ مَعَ قِيَامِ الْمُلَائِمَةِ فَيُعْرَفُ صِحَّتُهُ بِظُهُوْرِ اَثَرِهِ فِىْ مَوْضِعٍ مِنَ الْمَوَاضِعِ كَاَثَرِ الصِّغَرِ فِىْ وِلَايَةِ الْمَالِ وَهُوَ نَظِيْرُ صِدْقِ الشَّاهِدِ يُتَعَرَّفُ بِظُهُوْرِ اَثَرِ دِيْنِهٖ فِىْ مَنْعِهٖ عَنْ تَعَاطِىْ مَحْظُوْرِ دِيْنِهٖ

ترجمه: او کله چه موافقت ثابت شو نو زمونږ په نزد په وصف صالح باندې عمل کول واجب نه دی مگر د علدالت نه پس او عدالت اثر دې ځکه دو صف موافقت با وجود د رد احتمال لري پس د وصف صحت په کوم ځائې کښې ددې د اثر د ظاهر کيدو نه معلوميږی لکه په ولايت مال کښې د صغر اثر دې او هغه د ظهور اثر په وجه د وصف صحت معلوميدل د گواه د صدق معلوميدو نظير دې کوم چه د دين د اثر ظاهر يدو نه پيژندل کيږی ددې د ممنوع ديني دا ارتکاب نه په بنديدو کښې

تشريح: دلته نه مصنف د حسامي د وجوب عمل لپاره د عدالت شرط کيدل بيانول غواړی چه د هغې حاصل دا دې چه هغه وصف چه هغه علت جامعه او علت مشترکه گرځولې شوې دې په دې باندې د عمل لپاره دوه څيزونه ضروری دی يو دا چه هغه وصف صالح وی يعنی هغه وصف د حکم موافق وی يعنی دا وصف د هغه علتونو موافق وی کوم علتونه چه د صاحب شريعت نه منقول دی دويم دا چه هغه وصف معدّل وی يعنی د هغې عدالت ثابت وی يعنی دا وصف د هغه علتونو موافق وی کوم علتونه چه د صاحب شريعت نه منقول دی دويم دا چه هغه وصف معدل وی يعنی د هغې عدالت ثابت وی او د عدالت نه مراد تاثير دې يعنی دې وصف په کوم ځائې کښې خپل اثر ښو دلې وی د تاثير څلور اقسام دی کوم چه په مخکښنو سطورو کښې ذکر شوی دی د وصف صالح او د حکم موافق کيدل د جواز عمل لپاره شرط دې يعنی وصف که صالح نه وی نو په هغه باندې عمل کول نه دی جائز او که صالح وی مگر د هغې عدالت ثابت نه وی نو په ده باندې عمل کول جائز دی که زړه ئې غواړی عمل د او کی او که زړه ئې غواړی عمل دی نه کوی که عمل ئې او کړو نو دده عمل نافذ کيږی ليکن په دې باندې عمل کول نه واجب کيږی او د وصف معدل کيدل د وجوب عمل لپاره شرط دې يعنی که ددې وصف عدالت ثابت شی او ددې موثر کيدل ظاهر شی نو په دې باندې عمل کول واجب او لازم دی ددې دويم څيز د شرط کيدو بيا نولو لپاره مصنف وئيلی ده که د وصف موافقت ثابت شی او د هغې عدالت ثابت نه وی نو زمونږ په نزد په دې وصف صالح باندې عمل نه واجب کيږی، هاو که د موافقت سره عدالت هم ثابت شو نو په هغې باندې عمل کول واجب دی پس زمونږ په نزد د وجوب عمل لپاره د ثبوت موافقت نه پس ددې وصف عدالت يعنی د تاثير ظاهريدل هم ضروری دی او د امام شافعي رحمه الله په نزد د وجوب عمل لپاره د ثبوت موافقت نه پس د عدالت ظاهريدل ضروری نه دی بلکه اخاله ضروری ده اخاله وائيئ د محض مناسبت د وجې نه په اصل مقيس عليه کښې علت متعين کول يعنی که د کوم څيز د علت کيدو خيال د مجتهد په زړه کښې پيدا شو نو دا ددې ددې څيز د علت ککيدو لپاره کافي دې غرض دا چه د امام شافعي رحمه الله په نزد د وجوب عمل لپاره د ثبوت موافقت نه پس اخاله ضروری ده او زمونږ په نزد د ثبوت موافقت نه پس عدالت يعنی کوم بل ځائې ددې وصف د تاثير ظاهريدل ضروری دی د عدالت ظاهريدلو نه مخکښني د عمل نه واجيدلو دليل دا دې چه د ثبوت موافقت باوجود هغه وصف د شارع د جانب نه د مردود کيدو احتمال لري لکه چه گواه که د صلاحيت او اهليت حامل وی يعنی عاقل، بالغ، ازاد او

مسلمان وي مګر دده عدالت ثابت نه وي نو قاضي دده شهادت رد کولي شي ځکه بعض خلقه د عاقل. بالغ. مسلمان او ازاد بودو باوجود فاسق وي او د فسق کبله د وجي نه مردود الشهادة وي دغه شان بعض اوصاف د علت حکم جوړیدلو صلاحیت لري لیکن د شارع په نزد غیر مقبول وي ځکه چه وصف لذاته علت حکم نه وي بلکه د شارع علت ګرځولو سره علت وي حاصل دا چه کله چه د عدالت ظاهریدلو نه مخکښي په دي باندي عمل کول ځنګه واجب کیږي شي پاتي شو دا سوال چه ددي وصف عدالت ځنګه معلومیږي نو ددي جواب ورکولو سره مصنف د حسامي وائي چه ددي وصف د عدالت معلومولو طریقه دا ده چه او ګنلي شي چه دي وصف په کوم بل ځاني کښي خپل اثر ښودلي دي که نه دي ښودلي یعني کوم بل ځاني ددي وصف علت حکم کیدل د نص یا اجماع نه ثابت دي که نه دي که کوم بل ځاني ددي وصف د نص یا اجماع نه علت حکم کیدل ثابت وي نو معلومیږي چه دا وصف معدل دي ددي عدالت ثابت دي یعني ددي موثر کیدل ظاهر دي لهذا په دده باندي عمل کول واجب دي او که دا سي نه ده نو په دده باندي عمل کول هم واجب نه دي مصنف د وصف صالح معدل او د موثر کیدلو مثال ورکوي فرماني چه د مال په ولایت کښي د صغر اثر دي یعني صغر د دي چه د نقصان عقل د وجي نه د صغیر نه چونکه عجز لازم دي په دي وجه د شارع صبي په سلسله کښي بالاجماع ددي ولي حق تصرف او حق ولایت هم ورکړي شو کوم د صغیر په مال کښي د ولایت تصرف علت صغر دي او د صغر د ولایت مال علت کیدل د اجماع نه ثابت دي پس صغیر د نقصان عقل د وجي نه چونکه پخپل نفس کښي هم د تصرف نه عاجز دي په دي وجه تصرف في النفس یعني د نکاح په سلسله کښي هم ددي ولي ددي قائمقام. ګرځولو سره ددي په نفس کښي د تصرف حق ورکړي شو او ګوري چه صغر د ولایت نکاح علت ګرځول د وصف موثر علت ګرځول وي یعني صغر داسي وصف دي چه هغه بل ځاي په ولایت مال کښي هم خپل اثر ښودلي دي او دي بل ځاني یعني په ولایت مال کښي ددي موثر او علت حکم کیدل د اجماع نه ثابت دي

وهو نظير ....**الخ**. سره مصنف د ظهور اثر د وجي نه د صحت وصف د معلومیدو نظیر بیانول غواړي لکه فرمائیلي دي چه د ګواه د صلاحیت او اهلیت نه پس ددي صادق کیدل داسي پیژندل کیږي چه دده د دین اثر په هغه وخت ظاهریږي کله چه هغه د ممنوعات دیني او کبائرو نه واپس شي حاصل دا چه ګواه که اهلیت د شهادت لري یعني. بالغ. ازاد او مسلمان وي نو دده ګواهي قبلول واجب نه دي ها کله چه دده صادق کیدل هم معلوم شي نو دده ګواهي قبلول واجب دي او دده صادق کیدل په هغه وخت معلومیږي کله چه دده د دین اثر ظاهر شي او دده د دین په ظهور اثر باندي کبائرونه په اجتناب استدلا کیږي یعني کله چه هغه د کبائرونه اجتناب کوي نو دده دیندار کیدل ثابتیږي او دده دیندار کیدونه دده صادقیدل ثابتیږي پس د کبائرونه د اجتناب په ذریعه د دین په ظهور اثر باندي استدلال د یو بل اثر یعني د ګواه په صادقیدلو باندي استدلال دي دغه شان وصف موثر دي چه ددي په یو ځائي کښي د ظهور اثرنه په بل ځاني کښي په ظهور اثر باندي استدلال کیږي او دا بل ځاني هغه حکم دي چه د قیاس نه ثابت دي

وَلَمَّاصَارَتِ الْعِلَّةُ عِنْدَنَا عِلَّةً بِاالْاَثَرِ قَدَّمْنَاعَلَى الْقِيَاسِ الْاِسْتِحْسَانَ الَّذِى هُوَ الْقِيَاسُ الْخَفِيُّ اِذَا قَوِىَ اَثَرُهُ وَقَدَّمْنَا الْقِيَاسَ لِصِحَةِ اَثَرِهِ الْبَاطِنَ عَلَى الْاِسْتِحْسَانِ الَّذِىْ ظَهَرَ اَثَرُهُ وَخَفِيَ فَسَادَهُ لِاَنَّ الْعِبْرَةَ لِقُوَّةِ الْاَثَرِ وَصِحَّتِهِ دُوْنَ الظُّهُوْرِ

ترجمه: او کله چه زمونږ په نزد علت. د اثر د وجي علت کيږی نو مونږ په قياس باندي هغه استحسان مقدم کړلو کوم چه قياس خفی دي کله چه د استحسان اثر قوی وی او مونږه قياس د هغه د باطن اثر صحيح کيدو د وجي نه په هغه استحسان باندي مقدم کړو چه د هغه اثر ظاهر او د هغه فساد مخفی وی ځکه د اثر قوت او د هغه د صحت اعتبار دي نه د ظهور.

تشريح: دا عبارت د يو اعتراض جواب دي اعتراض دا دي چه قياس حجت شرعيه دي او استحسان دا سي څيز دي چه د هغي قائل صرف امام ابو حنيفه رحمه الله دي دده نه علاوه هيڅوک ددي قائل نه دي او احناف کله کله د استحسان په وجي سره قياس ترک کووی پس د استحسان په وجي سره قياس ترک کول د غير شرعی دليل په مقابله کښي شرعی دليل ترک کول دی او داسي کول باالکل مناسب نه دی دغه شان شرعی حجتونه په څلورو کښي منحصر دی کتاب الله سنت رسول الله اجماع، قياس ليکن استحسان د حجت ګرځولو په صورت کښي حجتونه د څلورو په ځائي پنځه کيږی حالانکه دا هم غلط ده ددي دواړو خبرو جواب دا دي چه زمونږ په نزد علت د اثر د وجي علت وی يعنی د علت دا رومدار په اثر باندي دي لکه چه مخکښي بيان شوي دی چه وصف که موثر وي نو علت دی او که موثر نه وی نو علت نه دی غرض داچه د قياس لپاره علت ضروری دي او د علت لپاره اثر ضرروری دي بيا د قياس دوه اقسام دی، قياس جلی. قياس خفی. او د قياس خفی د دويم نوم استحسان دي لکه چه د استحسان لفظ اوئيل شی نو د هغي نه مراد قياس خفی وی او کله چه لفظ د قياس ذکر شی نو ددي نه مراد قياس جلی وی او کله چه داسي ده يعنی استحسان د قياس يو قسم دي نو استحسان څه جدا حجت نه دي او کله چه استحسان څه جدا حجت نه دي نو حجتونه څلور پاتي شو پنځه نه شو او استحسان چه کله د قياس قسم دي نو استحسان هم حجت شرعی دي او کله چه.

استحسان حجت شرعی دي نو د استحسان په مقابله کښي قياس ترک کولو سره د حجت غير شرعی په مقابله کښي د حج شرعی ترک کول لازم نه راځی پاتي شوه دا خبره چه چا ته به ترجيح وی نو په دي باره کښي ضابطه دا ده چه چيرته چه د قياس تاثير قوی وی هلته به قياس مقدم وی ځکه دا ثر قوت او د صحت اعتبار دي ددي د ظهور اعتبار نه دي لکه ډير کرتي يو څيز ظاهر وی مګر د هغي اثر ضعيف وی او هغه څيز مخفی وی مګر د هغي اثر قوی وی په داسي صورت کښي د قوت اثر د وجي نه خفی ته په ظاهر باندي ترجيح ورکړي کيږی مثلا دنيا ظاهره ده مګر ددي اثر فنا کيدل ضعيف دی او اخرت باطن او مخفی دي مګر د هغه اثر بقا او دوام دي لهذا د اخرت د مخفی کيدلو با وجود په دنيا باندي ترجيح

حاصل ده دغه شان عقل اګرچه باطني او مخفي څيز دي ليکن دده اثر او ادراک چونکه قوي دي په دي وجه ده ته په بصر باندې ترجيح او تقدم حاصل دي څکه بصر اګرچه ظاهر دې ليکن د ده ادراک او اثر د عقل په نسبت سره ضعيف دي حاصل دا چه د تقدم او د ترجيح په سلسله کښې د قوت اثر او د ضعف اثر اعتبار دې د ظهور اثر او خفاء اثر اعتبار نه دې پس کله چه دا ضابطه ده نو هغه استحسان چه قياس خفي دي ليکن د هغه اثر قوي دې په هغه قياس باندې مقدم کيږي چه د هغه اثر ضعيف دې اګرچه هغه پخپله جلي او ظاهر دې او هغه قياس چه د هغه باطن او اثر صحيح وي او قوي وي اګرچه د هغه په ظاهر کښې فساد وي په هغه استحسان باندې مقدم ده چه د هغه اثر ضعيف وي او د هغه فساد مخفي وي اګرچه هغه اثر ظاهر وي.

په استحسان باندې د قياس مقدم کيدلو بيان

وَبَيَانُ الثَّانِي فِي مَنْ تَلاَ اٰيَةَ السَّجْدَةِ فِي صَلٰوتِهِ اَنَّهُ يَرْكَعُ بِهَا قِيَاسًا لِاَنَّ النَّصَّ قَدْ وَرَدَ بِهِ : قَالَ اللهُ تعالى: وَخَرَّ رَاكِعًا وَاَنَابَ : وَفِي الاِسْتِحْسَانِ لاَيُجْزِيْهِ لِاَنَّ شَرْعَ اَمْرَنَا بِالسُّجُوْدِ والرُّكُوْعِ خِلاَفُهُ كَسُجُوْدِ الصَّلٰوةِ فَهٰذَا اَثَرٌ ظَاهِرٌ فَاَمَّا وَجْهُ الْقِيَاسِ فَمَجَازٌ مَحْضٌ لٰكِنْ الْقِيَاس اَوْلٰى بِاَثَرِهِ الْبَاطِنِ بَيَانُهُ اَنَّ السُّجُوْدَ عِنْدَالتِلاَوَتِ لَمْ يُشْرَعِ قُرْبَةً مَقْصُوْدَةً حَتّٰى لاَ يَلْزِمُ بِالنَّذْرِ وَاِنَّمَا الْمَقْصُوْدُ مُجَرَّدُ مَا يَصْلُحُ تَوَاضُعًا وَالرُّكُوعُ فِي الصَّلٰوةِ يَعْمَلُ هٰذِهِ الْعَمَلْ بِخِلاَفِ سُجُودِ الصَّلٰوةِ والرُّكُوعِ فِي غَيْرِهَا فَصَارَ الْاَثَرُالْخَفِيُّ مَعَ الفَسَادِ الظَّاهِرِاَوْلٰى مِنْ اَثَرِالظَّاهِرِمَعَ الْفَسَادِ الْخَفِيِّ وَهَذَا قِسْمٌ عَزَّوُجُودُهُ وَاَمَّاالْقِسْمُ الاَول فَاكْثَرُمِنْ اَنْ يُعْطٰى

ترجمه: او د ثاني بيان د هغه سړي په باره کښې دي کوم چه پخپل مونځ کښې د سجدې ايت تلاوت کړو چه هغه د تلاوت د وجې نه قياساً. رکوع کولې شي څکه په دې باندې نص وارد شوې دي دالله تعالى فرمان دي **وخر راكعا واناب** او په استحسان کښې دده رکوع نه کافي کيږي څکه شريعت مونږ ته د سجدې حکم راکړې او رکوع ددې خلاف ده لکه د مونځ سجده. پس دا ظاهري اثر دي او پاتې شو د قياس وجه نو هغه مجاز محض دي ليکن قياس د خپل باطني اثر د وجې نه اولى دې ددې بيان دا دي چه د تلاوت په وخت سجده قربت مقصود جوړيدو سره نه ده مشروع شوې حتى چه هغه په نذر سره نه لازميږي او مقصود محض هغه څيز دي چه د تواضع صلاحيت اولري او د مونځ رکوع دا کار کوي په خلاف د مونځ د سجدې نه او د مونځ درکوع نه پس اثر خفي د فساد ظاهري سره د هغه اثر ظاهر نه اولى دې کوم چه د فساد خفي سره دې او دا قسم داسې دې چه د هغه وجود کم دې او پاتې شو قسم اول نو هغه بې شماره دي.

تشريح په سابق كښې د دوو اقسامو بيان شوى وو تقديم استحسان على القياس او تقديم قياس على الاستحسان په دې عبارت كښې د دويم قسم بيان دې يعنې د اثر قياس د قوي او د اثر استحسان د ضعف كېدو د وجې نه د تقديم قياس على الاستحسان بيان دې چه

هغې تفصيل دا دې چه كه يو سړي په مونځ كښې آيت د سجدې تلاوت كړلو او په ركوع كښې ئې سجده تلاوت ادا كولو اراده وكړه په دې طور چه د مونځ ركوع او د سجده تلاوت كښې د تداخل نيت اوكړو لكه چه په حفاظو كښې مشهوره ده نو داسې كول قياساً جائز دي استحساناً جائز نه دي ليكن قياس مقدم پاتې كېږي يعنې په قياس باندې عمل كول راجح دي

د قياساً جائز كېدو دليل دا دې چه ركوع او سجده دواړه د خضوع په معنى كښې دي يو بل سره مشابه دي يعنې په ركوع كښې هم د خضوع او تواضع معنى موجود ده او په سجده كښې هم د خضوع معنى موندل كېږي دا وجه ده چه په قران كښې په سجود باندې د لفظ ركوع اطلاق شوي دي لكه ارشاد دي وخر راكعا و اناب يعنې داود عليه السلام په سجده پرېوتو او كوږ شو. خرور د سجدې په حالت كښې متحقق كېږي د ركوع په حالت كښې نه متحقق كېږي لهذا په قرينه د خرور په آيت كښې د ركوع نه سجود مراد دي حاصل دا چه كله چه ركوع او سجود په وصف خضوع كښې شريک دي نو ددې وصف مشترک او علت مشتركه د وجې نه ركوع د سجده تلاوت قائم مقام كول او په سجده باندې قياس كولو سره ركوع په ذريعه سجده تلاوت ادا كول جائز دي استحساناً نه جائز كېدو دليل دا دې چه شريعت اسلام مونږ ته د سجدې كولو حكم راكړې. د الله تعالى ارشاد دې فاسجدو لله او بل ځائې فرمائيلي دي واسجد واقترب او د ركوع حقيقت ددې خلاف دې ځكه په سجود وضع الجبهة على الارض كښې غايت تعظيم وي او په ركوع كښې تعظيم كم وي ددې تغير او فرق د وجې نه په مونځ كښې ركوع د سجدې قائم مقام او سجده د ركوع قائم مقام نه شي كېدلې يعنې سجده. ركوع سره او ركوع د سجدې سره نه شي ادا كېدلې حالانكه د مونځ سجده. د سجده تلاوت په نسبت سره ركوع ته زيات قريب ده ځكه د مونځ سجده او د مونځ ركوع دواړه د تحريمې د موجباتو دي يعنې تحريمه د مونځ سجده هم واجبوي او ركوع هم. واجبوي او دواړه د مونځ داركانو نه دي ددې په خلاف سجده تلاوت ركوع ته دومره قدرې قريب نه ده پس كله چه د مونځ ركوع د مونځ د سجدې قائم مقام نه شي كېدلې او د مونځ سجده د ركوع سره نه شي ادا كېدلې نو د مونځ ركوع په درجه اولى د سجده تلاوت قائم مقام نه شي كېدلې او سجده تلاوت ركوع سره نه شي ادا كېدې.

فهذا اثر ظاهر...... نه د حسامي مصنف فرمائيلي دي چه دليل استحسان يعنې د ركوع غير سجود كېدل او يو د بل لپاره نه كافي كېدل اثر ظاهر دې او د ركوع غير سجود كېدل حقيقت دي لهذا په دې مسئله كښې په استحسان باندې عمل كول په ظاهر ددې دواړو د هر يو په حقيقت باندې عمل كول دي او باتې شو دليل قياس نو په دې كښې ضعف دې په دې طور چه په قران پاک و خر راكعا و اناب. كښې سجود په ركوع سره تعبير كول د علاقه مشابهت په وجه سره د مجاز دي په دې مسئله كښې په قياس باندې عمل كول په مجاز باندې

عمل کول دی او مجاز د حقیقت په مقابله کښي ضعیف وی لهذا دلیل قیاس ضعیف شو او دلیل استحسان قوی. او د هغې اثر ظاهر شو پس د استحسان اثر ظاهر او قو دلیل په وجې سره قیاس مرجوح او استحسان راجح کیږی او دا خبره مسلمه ده چه په راجح باندې عمل کول اولی وی لهذا په دې مسئله کښي په راجح یعنې په استحسان باندې عمل کو اولی کیدل پکار دی او سجده تلاوت. رکوع سره ادا کیدل نه دی پکار حالانکه فقهاو په دې مسئله کښې په قیاس باندې عمل کولو سره. رکوع سره. د سجده تلاوت ادا کولو اجازت ورکړې دې ددې جواب ورکولو سره مصنف فرمائیلی دی چه د قیاس اثر ظاهر اګرچه ضعیف او د استحسان اثر ظاهر قوی دې لیکن د قیاس اثر باطن قوی او د استحسان اثر باطن ضعیف دې ددې اثر باطن د وجې نه په دې مسئله کښې د استحسان په نسبت سره په قیاس باندې عمل کو اولی دی چه د هغې تفصیل دا دې چه د تلاوت په وخت سجده قربت مقصوده. او قربت بعینه جوړیدو سره نه ده مشروع شوې په دې وجه سره که چا د سجدې نذر او کړلو او دا سې ئې اووئیل لله علیه ان اسجد نو په دې نذر سره سجده نه لازمیږی پس سجده که قربت مقصوده کیدلې نو یقینا لازمیدله په نذر سره غرض دا چه د نذر سره د سجدې نه لازمیدل د هغې د قربت غیر مقصوده کیدو دلیل دې لیکن اوس سوال کیږی چه کله سجده تلاوت قربت مقصوده جوړیدو سره نه ده مشروع شوې نو اخر د سجدې تلاوت مشروع کولو نه څه مقصد دې ددې جواب ورکولو سره مصنف د حسامی وائی چه سجده تلاوت سره صرف د هغه څیز په خائې راوړل مقصود دی کوم چه د تواضع صلاحیت لری لیکن هغه په طریقه دد عبادت وی دې لپاره چه د مطیع منقاد او د عامی متکبر په مینځ کښې فرق اوشی لکه آیت سجود په دې باندې دلالت کوی مثلا الله تعالی فرمائیلی دی. **و لله یسجد من فی السموات والارض طوعا و کرها** او بل خائې دی **الم تر ان الله یسجد له من فی السموات و من فی الارض.** یعنی اهل السماء او اهل الارض دالله په مخکښې تواضع کوی په دې ایاتونو کښې د سجود نه تواضع مقصود ده او د مونځ د رکوع سره هم دا مقصود حاصلیږی لهذا په علت واضع کښې دواړو د شریک کیدو د وجې نه په نیت د تداخل د سجدې په خائې رکوع جائز ده. او د رکوع په ذریعه سجده تلاوت ادا کول جائز ده. دا د قیاس اثر باطن دې ددې اثر باطن په وجې سره د مونځ رکوع په سجده تلاوت باندې قیاس کولو سره د رکوع په ذریعه د سجده تلاوت ادا کولو اجازت ورکړې شوې دې او د استحسان اثر باطن یعنی سجده تلاوت په سجود د صلاة باندې قیاس کولو سره وئیل چه لکه څنګه چه سجود صلاة رکوع سره نه ادا کیږی دغه شان سجده تلاوت هم رکوع سره ادا کیدل نه دی پکار. همدغه شان د مونځ رکوع د مونځ نه په باهر رکوع باندې قیاس کولو سره داسې وئیل چه لکه څنګه چه د مونځ نه د بهر رکوع سره سجده تلاوت نه ادا کیږی دغه شان د مونځ د رکوع سره هم ادا کیدل نه دی پکار ضعیف او فاسد دې او د ضعف او فساد وجه دا ده چه سجود صلوة قربت مقصوده دې او سجده تلاوت قربت مقصوده نه دې پس ددې فرق کیدو سره د رکوع په ذریعه د سجده نه ادا کیدو په سلسله کښې سجده تلاوت په سجده د صلوة باندې قیاس کولو څنګه صحیح

شي دغه شان د مونځ رکوع عبادت دي او د مونځ نه بهر رکوع عبادت نه دي او سجده تلاوت چه د څه سره ادا کړې شي د هغې عبادت کیدل شرط دي پس کله چه د دواړو رکوع ګانو په مینځ کښې د عبادت او عدم عبادت فرق دي نو سجده تلاوت نه ادا کیدو په سلسله کښې د مونځ رکوع د مونځ په بهر رکوع باندې قیاس کول به څنګه صحیح شي حاصل دا چه د قیاس اثر خفی او اثر باطن یعنی مقصود د رکوع نه حاصلیدل قوی دی اګرچه ددې فساد او ضعف یعنی په مجاز باندې عمل ظاهر دې او د استحسان اثر یعنی په حقیقت باندې عمل اګرچه ظاهر دې لیکن د هغه فساد یعنی قربت غیرمقصود د قربت مقصوده په ځائې ساتل خفی او باطن دی پس په هغه قیاس باندې عمل کول اولی دی د کوم چه اثر قوی وی اګرچه خفی وی او فساد د ظاهروی په نسبت د هغه استحسان چه د هغه اثر ضعیف وی اګرچه ظاهر وی او فساد ئې خفی وی ځکه اعتبار اثر قوی لره دې اګرچه خفی وی د حسامی مصنف رحمه الله وئیلی دی چه دا قسم یعنی تقدیم قیاس علی الاستحسان قلیل الوجود دي او قسم اول یعنی د تقدیم استحسان علی القیاس مثالونه بې شماره دی هغه د فقه په کتابونو کښې کتلې شي

د حکم متعدی او غیر متعدی بیان

ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ يَصِحُّ تَعْدِيَتُهُ بِخِلَافِ الْمُسْتَحْسَنِ بِالْاَثَرِ اَوِ الْاِجْمَاعِ اَوْ الضَّرُوْرَ كَالسَّلَمِ وَالْاِسْتِصْنَاعِ وَتَطْهِيْرِ الْحِيَاضِ وَالْاٰبَارِ وَالْاَوَانِيْ اَلَا تَرَى اَنَّ الْاِخْتِلَافَ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ قَبْضِ الْمَبِيْعِ لَا يُوْجِبُ يَمِيْنُ الْبَائِعِ قِيَاسًا لِاَنَّهُ هُوَ الْمُدَعِيْ وَيُوْجِبُهُ اِسْتِحْسَانًا لِاَنَّهُ يُنْكِرُ تَسْلِيْمَ الْمَبِيْعِ بِمَا اَدَّعَاهُ الْمُشْتَرِيْ ثَمَنًا وَهٰذَا حُكْمٌ تَعَدّٰى اِلَى الْوَرِثَيْنَ وَاِلَى الْاِجَارَةِ فَاَمَّا بَعْدَ الْقَبْضِ فَلَمْ يَجِبْ بِهِ يَمْنُ الْبَائِعِ اِلْاَثَرِ بِخِلَافِ الْقِيَاس عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَاَبِيْ يُوْسُفَ فَلَمْ يَصِحَّ تَعْدِيَتُهُ

ترجمه: بیا هغه حکم چه د قیاس خفی د وجې نه مستحسن دې د هغه تعدیه صحیح ده ددې په خلاف هغه حکم دې چه نص یا اجماع یا د ضرورت د وجې نه مستحسن وی لکه بیع سلم، استصناع، د حوضونو، کوهیانو اولوښو پاکول ایاته نه ګورې چه په بیع باندې د قبضه کولو نه مخکښې په ثمن کښې اختلاف قیاسا په بائع باندې قسم نه واجبوی ځکه بائع د تسلیم د مبیع نه منکر دې د هغه ثمن بدله چه د هغې مشتری مدعی دې او دا داسې حکم دې چه ورثا. او اجاره طرف ته متعدی کیږی البته د قبضې نه پس د اختلاف په وجې سره د بائع قسم صرف د اثر نص نه خلاف قیاس د ابو حنیفه رحمه الله او ابو یوسف رحمه الله په نزد واجبیږی لهذا ددې تعدیه نه صحیح کیږی

تشریح : په دې عبارت کښې مصنف دوه خبرې ذکر کړې دی د استحسان اقسام او د هغې احکام، د حکم متعدی او د غیر متعدی بیان یعنی کوم حکم چه دځان نه علاوه طرف ته متعدی کیږی او کوم نه متعدی کیږی د اولنی خبرې حاصل دا دې چه استحسان د داسې دلیل نوم دې چه د قیاس جلی معارض وی او د قیاس جلی معارض څلور قسمه دلیلونه وی لنص چه هغه ته په کتاب کښې اثر وئیل شوې دې، اجماع، ضرورت، قیاس خفی، پس د قیاس جلی معارض که نص او اثر وې نو هغې ته استحسان بالنص او استحسان بالاثر وئیلې شی او که داجماع معارض وه نو هغې ته استحسان بالاجماع وئیلې شی او که دضرورت معارض وې نو هغه استحسان بالضرورة باندی یادیږی او که قیاس خفی معارض وې نو هغه استحسان بالقیاس دې یعنی که کوم حکم د قیاس جلی په خلاف د نص او اثر نه ثابت وی نو ددې حکم په باره کښې دا وئیلې شی چه دا حکم استحسان بالنص نه ثابت شوې دې او که داجماع نه ثابت وی نو هغه ته داسې وئیلې شی چه دا حکم استحسان بالاجماع نه ثابت شوې دې او که د ضرورت نه ثابت وی نو هغه د استحسان بالضرورة نه ثابتیدونکې شمارلې کیږی او که د قیاس خفی نه ثابت نه وی نو د اوئیلې شی چه دا حکم د استحسان بالقیاس نه ثابت شوې دې حاصل دا چه حکم شرعی لکه څنګه چه د قیاس جلی نه ثابتیږی دغه شان د مذکوره اقسام اربعونه د هر قسم نه ثابتیږی البته هغه حکم چه د قیاس جلی نه ثابتیږی هغه دځانه علاوه طرف ته متعدی کیږی او کوم حکم چه د مذکوره اقسام اربعونه ثابتیږی هغه کله متعدی کیږ. او کله نه متعدی کیږی دې متعدی او غیر متعدی یعنی دی دویمې خبرې د ذکر کولو لپاره مصنف دا عبارت ذکر کړیدې لکه چه فرمائیلی دی

هغه حکم چه د استحسان بالقیاس نه ثابتیږی یعنی کوم حکم چه د قیاس جلی په خلاف د قیاس خفی نه ثابتیږی هغه دځان نه علاوه طرف ته متعدی کیږی یعنی ددې نه علاوه د علت مشترکه د وجې نه دې باندې قیاس کول صحیح دی ددې په خلاف که کوم حکم استحسان بالنص یا استحسان بالاجماع یا د استحسان بالضرورة نه ثابت شوې وی نو دا حکم د خپل ځان نه علاوه طرف ته نه متعدی کیږی اوپه دې باندې کوم دویم حکم قیاس کول صحیح دی بلکه دا حکم د خپل مود سره خاص وی مصنف ﷫ د استحسان بالاثر او بالنص مثال بیا نولو سره فرمائیلی دی لکه بیع سلم په بیع سلم کښې مسلم فیه او مبیعه چونکه معدوم وی او د معدوم بیعه باطل ده په دې وجه قیاس جلی د بیع سلم د بطلان او د عدم جواز تقاضه کوی لیکن ددې په خلاف د نص نه ددې جواز ثابت دې ځکه نبی علیه السلام فرمائیلی دی **من اسلم منکم فسلم فی کیل معلوم**. کوم سړی چه ستاسونه بیع سلم کوی نو هغه دپه کیل معلوم کښې بیع سلم اوکړی. په بل حدیث کښې دی. نهی عن ابیع ما لیس عند الانسان و رخص فی السلم د هغه څیز د بیع نه ئی منع کړیده کوم چه د انسان سره نه وی لیکن د سلم اجازت ئی ورکړې دې ددې دواړو حدیثونو نه ثابتیږی چه دمبیعی معدوم کیدو باوجود بیع سلم جائز ده پس د قیاس جلی په مقابله کښې د نص حدیث نه د بیع سلم د جواز ثبوت د استحسان بالاثر او بالنص نه ثابت دې او د. استحسان بالنص نه ثابت شوې حکم چونکه نه متعدی کیږی

په دې وجه په بيع سلم باندې قياس کولو سره د بيع سلم نه په علاوه کښې د معدوم بيع نه جائز کيږي. استصناع د استحسان بالاجماع مثال دې. استصناع وئيلې شي چا ته ديوسې جوړولو لپاره وئيل مثلا څوک موچي ته حکم ورکړي چه هغه په دومره پيسو باندې دا سې چپل جوړې کړي.. يا موزې جوړې کړي او د هغې څه ميعاد مقرر نه کړي پيشګي پيسې ورکړي يا ورنه کړي دا صورت دا امت د تعامل د وجې نه شرعا جائز دې حالانکه قياس جلي د مبيع د معدوم کيدو د وجې نه ددې د عدم جواز تقاضه کوي پس دا حکم د قياس جلي په خلاف د استحسان بالاجماع نه ثابت دې او استحسان بالاجماع نه ثابت شوي حکم چونکه نه متعدي کيږي په دې وجه دا حکم کوم بل حکم طرف ته نه متعدي کيږي او په دې باندې قياس کولو سره د معدوم خرڅول نه صحيح کيږي د حوضونو. کوهيانو. او دلونو پاکولو استحسان بالضرورة مثال دې په دې طور چه حوض. کوهي او لوښي کله چه ناپاک شي نو د هغې د پاکولو طريقه داده چه د حوض او د کوهي موجوده اوبه اوويستل شي او په لوښي باندې اوبه واچول شي داسې کولو سره دا څيزونه پاک کيږي حالانکه د قياس جلي تقاضه داده چه دا څيزونه کله هم پاک نه شي ځکه د نجاست د وجې نه د کوهي ديولوانه او ختې او دغه شان د حوض ديوالونه او زمکه ناپاکه شوه پس کله چه په کوهي کښې نوي اوبه راوځي او په حوض کښې نوي اوبه اچول کيږي نو هغه اوبه ناپاک ديوالونو کښې او ناپاک زمکې سره ملاويدو سره ناپاک کيږي دغه شان په ناپاک لوښي کښې کله چه هم اوبه اچول کيږي نو هغه ددې ناپاک لوښي ميلاويدو سره ناپاکي ګرځي ځکه د کپړې په شان پخوړولو سره په هغې کښې ناپاک اجزاء ويستل ممکن نه دي حاصل دا چه د قياس جلي تقاضه دا ده چه دا څيزونه کله هم پاک نه شي ليکن د عامة الناس د ضرورت ملحوظ ساتلو سره دا او ويل شو چه که د کوهي اوبه ويستلې شوې نو کوهې پاک کيږي او د حوض د اوبو ويستلو سره که په دې باندې اوبه واچولې شوې او دغه شان که په لوښي باندې اوبه واچولې شوې نو دا پاک کيږي او کله چه داسې ده نو ددې څيزونو د پاک کيدو حکم د قياس جلي په مقابله کښې د استحسان بالضرورت نه ثابتيږي او د استحسان بالضرورت نه ثابت شوي حکم چونکه نه متعدي کيږي په دې وجه دا حکم هم بل کوم حکم طرف ته نه متعدي کيږي يعنې په دې حکم باندې کوم بل حکم نه قياس کيږي

الا ترى ان الاختلاف.....الخ. سره مصنف د استحسان بالقياس الخفي مثال بيان کړې دې يعني هغه حکم چه د قياس جلي په خلاف د قياس خفي نه ثابتيږي او بل محل طرف ته ددې تعديه هم صحيح ده ددې مثال دا دې چه په مبيع باندې د قبضې نه مخکښې بائع او مشتري په مقدار ثمن کښې اختلاف اوکړو مثلا بائع وه ويل چه ما دا قلم په يو سل روپيو کښې بدل کړې دې او مشتري او ويل چه ما په پنځوس روپو کښې اخستلې دې نو د بينه نه موجود کيدو په صورت کښې د قياس جلي تقاضه دا ده چه دا بائع نه به قسم وانه خستې شي بلکه صرف د مشتري نه قسم واخستې شي او د قياس وجه دا ده چه بائع په مشتري باندې د زياتي ثمن مدعي دې او مشتري د هغې منکر دې او حديث **البينة على المدعى**

والیمین علی من انکر د وجې نه قسم په منکر باندې راځی په مدعی باندې نه راځی لهذا مدعی یعنی په بائع باندې قسم نه واجبیږی لیکن د استحسان یعنی د قیاس خفی تقاضی داده چه په بائع او مشتری دواړو باندې قسم واجب شی او دواړو نه قسم اخستو سره بیع فسخ کړی شی وجه د استحسان داده چه لکه څنګه چه مشتری د زیاتي ثمن منکر او بائع ددې مدعی دې دغه شان مشتری په بائع باندې ددې خبرې دعوه کوی چه بائع باندې د ثمن مقدار راتل یعنی د پنځوس روپو په عوض د مبیع سپارل واجب دی او بائع ددې منکر دې پس بائع او مشتری دواړه من وجه مدعی شو او دواړه من وجه منکر شو او په داسې صورت کښې مخالف واجب وی لهذا په تقاضی د استحسان د دواړو نه قسم اخستل کیږی او د قسم نه پس قاضی عقد د بیع فسخ کوی او دا حکم یعنی تحالف واجبیدل او د تحالف نه پس د بیع فسخ کول چونکه د استحسان یعنی د قیاس خفی نه ثابت دې په دې وجه دا حکم بل محل طرف ته متعدی کیږی چو که مخکښې بیان شوې دی چه کوم حکم استحسان بالقیاس الخفی نه ثابتیږی لهذا د بائع او د مشتری د مرګ نه پس که د دوی وارثانو په مقدار ثمن کښې اختلاف اوکړو او په مبیع باندې د مشتری د وارث قبضه او نه شوه نو ددې دواړو د وارثانو نه هم قسم اخستو سره بیع فسخ کیږی لکه چه د بائع او مشتری نه قسم اخستلو سره بیع فسخ کیږی دغه شان مذکوره حکم بیع اجارې طرف ته متعدی کیږی یعنی مستاجر د منفعت شي د وصول کولو نه مخکښې که مستاجر په اجرت اخستونکي. او موجر په مقدار اجرت کښې اختلاف اوکړو نو د دواړو نه قسم اخستو سره اجاره فسخ کیږی لیکن که بائع او مشتری په مقدار ثمن کښې په هغه وخت اختلاف اوکړو کله چه مشتری په مبیعه باندې قبضه کړې ده نو هغه وخت د قیاس تقاضه داده چه قسم صرف په مشتری باندې واجب شی څکه مشتری د زیاتي فی ثمن نه منکر دې او مبیعه چونکه د مشتری په قبضه کښې ده په دې وجه هغه په بائع باندې د وجوب تسلیم مبیعه مدعی نه کیږی او کله چه مشتری مدعی نه دې نو بائع منکر نه شو او کله چه بائع منکر نه دې نو په ده باندې قسم نه واجبیږی لیکن ددې قیاس خلاف د اثر یعنی د رسول الله ﷺ قول اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا و ترادا. د دواړو تر مینځ د تحالف تقاضه کوی څکه لفظ تراد په دې خبره دلالت کوی چه تحالف د قبضې د مبیع نه پس شی څکه تراد یعنی رد دقبضې نه پس متصور کیږی پس د قبضه مبیع نه پس د تحالف او د فسخ بیع حکم د قیاس جلی خلاف چونکه د اثر نه ثابت دې په دې وجه ددې حکم ثبوت د استحسان بالا ثر نه ثابتیږی او مخکښې تیر شوې دی چه کوم حکم د استحسان بالا ثر نه ثابت وی هغه بل محل طرف ته نه متعدی کیږی یعنی په هغې باندې قیاس کول نه صحیح کیږی لهذا د شیخینو په نزد دا حکم نه خود بائع او مشتری وارثانو طرف ته متعدی کیږی او نه داجارې طرف ته متعدی کیږی بلکه د بائع او مشتری د وفات موندلو نه پس مع الیمین د مشتری د وارث قول معتبر کیږی او د تحالف او د فسخ بیع حکم نه جاری کیږی او د اجاره په صورت کښې مع الیمین د مستاجر قول معتبر کیږی د تحالف او د فسخ اجاره حکم نه جاری کیږی په دې مسئله کښې د امام محمد

بیان اختلاف دي هغه فرمائیلی دی چه د قبضي نه پس هم د تحالف حکم د قیاس خفی یعنی د استحسان بالقیاس الخفی نه ثابت دي او د استحسان بالقیاس الخفی نه ثابت شوي حکم متعدی کیږی په دي وجه دقبضي د مبیع نه پس هم د تحالف او دفسخ حکم دبائع او د مشتری د وارثانو او اجاري طرف ته متعدی کیږی لکه چه د قبضي نه مخکښي متعدی کیږی

ثُمَّ الْاِسْتِحْسَانُ لَيْسَ مِنْ بَابِ خُصُوْصِ الْعِلَلِ لِاَنَّ الْوَصْفَ لَمْ يُجْعَلْ عِلَّةً فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَالْاِجْمَاعِ وَالضَّرُوْرَةِ لِاَنَّ فِي الضَّرُوْرَةِ اِجْمَاعًا وَالْاِجْمَاعُ مِثْلُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكَذَا اِذَا عَارَضَهُ اِسْتِحْسَانٌ اَوْجَبَ عَدَمَهُ فَصَارَ عَدَمَ الْحُكْمِ لِعَدَمِ الْعِلَّةِ وَلاَ مَانِعَ مَعَ قِيَامِ الْعِلَّةِ وَكَذَا نَقُوْلُ فِي سَائِرِ عِلَلِ الْمُؤَثِّرَةِ وَبَيَانُ ذَالِكَ فِي قَوْلِنَا فِي الصَّائِمِ اِذَا صُبَّ الْمَاءُ فِيْ حَلْقِهِ اَنَّهُ يَفْسُدُ صَوْمُهُ لِفَوَاتِ رُكْنِ الصَّوْمِ وَلَزِمَ عَلَيْهِ النَّاسِيْ فَمَنْ اَجَازَ خُصُوْصَ الْعِلَلِ قَالَ اِمْتَنَعَ حُكْمُ هٰذَا التَّعْلِيْلِ ثَمَّهُ لِمَانِعٍ وَهُوَ الْاَثَرُ وَ قُلْنَا نَحْنُ اِنْعَدَمَ الْحُكْمُ لِعَدَمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ لِاَنَّ فِعْلَ النَّاسِيْ مَنْسُوْبٌ اِلٰى صَاحِبِ الشَّرْعِ فَسَقَطَ عَنْهُ مَعْنَى الْجِنَايَةِ وَصَارَ الْفِعْلُ عَفْوًا فَبَقِيَ الصَّوْمُ لِبَقَاءِ رُكْنِهِ لاَ لِمَانِعٍ مَعَ فَوَاتِ رُكْنِهِ فَالَّذِيْ جُعِلَ عِنْدَهُمْ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ جَعَلْنَاهُ دَلِيْلَ الْعَدَمِ وَهٰذَا اَصْلٌ هذَا الْفَصْلِ فَاحْفَظْهُ وَاَحْكِمْهُ فَفِيْهِ فِقْهٌ كَثِرٌ وَمَخْلَصٌ كَبِيْرٌ

ترجمه: بیا استحسان د تخصیص علل د قبیلي نه نه دي ځکه وصف د نص او اجماع او ضرورت په مقابله کښي علت نه دي ګرځولي شوي ځکه په ضرورت کښي اجماع ده او اجماع د کتاب او سنت په شان ده دغه شان کله چه قیاس جلی ته استحسان عارض شی نو استحسان عدم قیاس واجبوی پس د حکم عدم د عدم علت په وجي سره وی نه د علت د موجود دید و باوجود دکوم مانع په وجي سره اومونږ په ټول موثر علتونو کښي ددي قائل یو او ددي بیان زمونږ په دی قول کښي دي کوم چه د روژه دار په باره دي کله چه د هغه په حلق کښي اوبه واچول شی نو د هغه روژه د رکن صوم د فوت کیدو د وجي نه فاسیږی او په دد باندي د ناسی اعتراض واقع کیږی پس چا چه دتخصیص علل جائز ګڼړلي دي هغوی وئیلی دی چه دلته ددي تعلیل حکم دیو مانع په وجي سره ممتنع شو او هغه مانع اثر رسول دي او مونږ وئیلی دی چه حکم د هغه علت د معدوم کیدو په وجي سره معدوم شوي دي ځکه دناسی فعل د شارع طرف ته منسوب دي لهذا د ناسی نه د جنایت معنی ساقطه شوه او د ناسی فعل عفو شو پس روژه د خپل رکن د باقی پاتي کیدو په وجي سره باقی پاتي شوه نه د رکن صوم د فوت کیدو باوجود دکوم مانع په وجي سره پس هغه څیز چه هغه ددوی په

نزد دلیل د خصوص ګرځولي شوي دي مونږ هغه د عدم علت دلیل ګرځولي دي او دا ددې
فصل بنیاد دي دا یاد کړه او مضبوط ئې کړه په دې کښې ډیره فقه او ډیر مخلص دې.
تشریح: د مسئلې د تشریح نه مخکښې دوه خبرې ذهن نشین کړی اوله خبره خو داده چه د
اصولینو په نزد تخصیص ویل کیږی حکم د علت نه متخلف کیدل یعنی که علت موجود وی
او حکم موجود نه وی نو دا تخصیص علت یا دیری دویمه خبره دا ده چه په کتاب کښې د
علل نه علل مستنبطه مراد وی علل منصوصه نه دی مراد یعنی هغه علتونه مراد دی چه د
کتاب الله سُنت یا اجماع، یا د قیاس نه مستنبط شوي وی او هغه علتونه چه په هغې باندې
نص وارد شوي وی مراد نه دي ځکه اکثر فقها په علل منصوصو کښې د تخصیص قائل دی.
لکه زنا د جل علت منصوصه دې او سرقه د قطع ید علت منصوصه دې مګر د علت با وجود
په بعض صورتونو کښې د مانع د وجې نه حد نه جاری کیږی او قطع ید نه کیږی مثلا زنا او
موندل شوه، یا سرقه اوموندل شوه لیکن ددې په ثبوت کښې څه شبهه پیدا شوه نو په دې
دواړو صورتونو کښې د علت د موجود دیدو باوجود حکم یعنی حد او قطع ید نه متحقق
کیږی حاصل دا چه په علل منصوصو کښې د تخصیص یعنی د مانع په وجې سره د حکم د
علت نه متخلف کیدل جائز دی پاتې شو علل مستنبطه نو په دې باره کښې اختلاف دې لکه
شیخ ابو الحسن کرخي ابو بکر رازي، امام مالک، امام احمد، عامة المعتزله او د احنافو نه
بعض مشایخ د هغې تخصیص جائز ګرځولي دې لکه چه فرمائیلی دی چه دا سې کیدې شی
چه علت او موندلي شی مګر د مانع په وجې سره حکم و نه موندي شی ځکه علت شرعیه د
شارع د مقرر کولو نه په حکم باندې علامه ده. بذاتها او بنفسها علامه نه وی لهذا دا سې
کیدی شی چه علت شرعیه په بعض مواقعو کښ د حکم علامه نه وی. یعنی علت خو موجود
وی، مګر حکم موجود نه وی لکه وریځ د باران علامه ده لیکن ډیر کرتې وریځ خو موجوده
شی لیکن باران نه راځی ددې باوجود د وریځې په علامه کیدو کښې هیڅ قباحت نشته
حاصل دا چه په علل مستنبطه کښې تخصیص جائز دې د اکثرو مشائخو داحنافو اود امام
شافعي رحمه الله قول اظهر او د حسامي د مصنف مختار مذهب دادې چه په علت مستنبطه کښې
تخصیص جائز نه دې یعنی د حکم تخلف د علت نه جائز نه دې او ددې دلیل دا دې چه د حکم
د علت نه متخلف کیدل د مانع په وجې سره وی یا بغیر د مانع نه وی دواړه صورته باطل دی
بغیر د مانع نه د حکم د علت نه متخلف کیدل خو ظاهر البطلان دی او د مانع په وجې سره
متخلف کیدل په هرې وجه باطل دی چه علل شرعیه د احکام شرع علامات او دلیلونه دی
یعنی چیرته چه علت موجود دیری هلته علت موجب حکم او مثبت حکم وی او په په هغه
باندې دلیل وی او که هغه حکم دعلت نه متخلف شو لکه امام مالك چه وئیلی دی نو په دې
تخلف کښې مناقضه کیږی. یعنی علت غواړی چه حکم ثابت شی او تخلف غواړی چه حکم
ثابت نه شی حلانکه په یو وخت دواړه خبری ثابتیدل ممکن ندی لهذا ثابته شوه چه د مانع د
وجې نه هم تخلف باطل دې پس کله چه د تخلف دوه صورته دی او دواړه باطل دی او د
تخلف حکم نوم تخصیص دې نو تخصیص علت باطل شو لیکن دلته دا سوال پیدا کیږی

چه د احنافو نه بعضي مشائخو تخصیص د علت جائز کرځولي دي او وئیلي دي چه د دا امام ابو حنیفه رحمه الله او صاحبینو دري وارو مذهب دي او په دلیل کښي دا خبره وئیلي دي چه استحسان باتفاق احناف جائز دي او د استحسان قائل کیدل د تخصیص علت قائل کیدل دي په دي طور چه استحسان کوم چه د قیاس خفي دریم نوم دي د قیاس جلي په مقابله کښي وي یعني قیاس جلي او استحسان. دواړه ثابت دي او په دواړو کښي ټکراو کیږي پس په داسي صورت کښي احناف علماؤ په استحسان باندي عمل کوي او قیاس جلي ترک کوي ګویا هغه علت چه په قیاس جلي کښي موجود دي هغه خاص کړي شو یعني علت خو موجود دي لیکن کوم حکم چه د قیاس جلي موافق دي هغه د کوم مانع په وجي سره ثابت نه شو او د علت موجودیدل او د مانع په وجي سره د حکم نه ثابتیدل دیته تخصیص علت یعني تخلف حکم عن العلة وئیلي شي پس د احناف علماؤ استحسان د جواز قائل کیدل د تخصیص علت د جواز قائل کیدل دي مصنف د حسامي ثم الاستحسان سره ددي سوال رد کړي دي او فرمائیلي دي چه استحسان د تخصیص علت د قبیلي نه نه دي یعني قیاس د استحسان جلي لپاره دلیل مخصص نه دي یعني داسي نه ده چه قیاس جلي علت خو موجود شي لیکن د استحسان په وجي سره ددي حکم ثابت نه شي ځکه هغه وصف چه په ظاهر د قیاس جلي علت وي هغه نص د اجماع او ضرورت په مقابله کښي حقیقه علت نه وي یعني استحسان بالنص د استحسان بالاجماع او د استحسان بالضرورة په مقابله کښي قیاس جلي نه معتبر کیږي او ددي وجه دا ده چه د قیاس د صحیح کیدو یو شرط دا دي چه کوم حکم د قیاس په ذریعه د ثابتولو اراده ده د هغه په سلسله کښي هیڅ نص موجود نه وي او په استحسان بالنص کښي چونکه نص موجود دي په دي وجه د صحت قیاس په فوت کیدو سره قیاس فوت شو نو په قیاس کښي علت چیرته پاتي شو او کله چه علت باقي پاتي نه شو نو په دي کښي د تخصیص څه سوال پیدا کیږي او اجماع په حکم ثابتولو کښي چونکه د نص مثل دي په دي وجه استحسان بالاجماع په مقابله کښي هم قیاس نه معتبر کیږي او په ضرورت کښي یو قسم اجماع وي لهذا ضرورت د اجماع په شان دي او کله چه ضرورت د اجماع مانند دي نو په استحسان بالضرورة کښي هم قیاس نه معتبر کیږي حاصل دا چه د استحسان په دي اقسامو ثلثو کښي قیاس قیاس پاتي نه شو او کله چه قیاس پاتي نه شو نو د هغه علت هم پاتي نه شو او کله چه د قیاس علت پاتي نه شو نو په دي کښي تخصیص څنګه کیږي دغه شان کله چه استحسان د قیاس جلي معارض دي نو ددي استحسان د وجي نه د قیاس جلي عدم ثابتیږي یعني په دي صورت کښي هم قیاس جلي قیاس نه پاتي کیږي ځکه چه استحسان د قوی التاثیر کیدو په وجي سره راجح او قوي وي او قیاس جلي د ضعیف التاثیر کیدو په وجي سره مرجوح وي او مرجوح ضعیف د راجح قوي په مقابله کښي معدوم وي. پس قیاس جلي لکه څنګه د استحسان مذکوره دري اقسامو په مقابله کښي صحیح نه وي د رانګه استحسان بالقیاس الخفي په مقابله کښي هم نه صحیح کیږي او کله چه قیاس جلي په څلور صورتونو کښي صحیح نه دي نو ددي علت هم

نه موجودیږي او کله چه د قیاس جلي علت موجود نه دي نو بیا دي کښي تخصیص د کوم
ځائي نه کیږي حاصل دا چه دا خبره ثابته شوه چه استحسان د تخصیص علل د قبیلې نه ندي
یعني استحسان د قیاس جلي د هغې دلیل مخصص نه دي چه داسې اووئیل شي چه د علت
موجود کیدو باوجود د کوم مانع په وجي سره حکم ثابت ندي بلکه د استحسان په مقابله
کښي قیاس جلي غیر صحیح دي او کله چه قیاس جلي غیر صحیح دي نو د هغه علت هم نه
دي موجود او کله چه علت موجود پاتي نه شو نو د حکم عدم. د علت د معدوم کیدو په
وجي سره دي په دې وجه نه چه علت موجود وو مګر د کوم مانع په وجي سره حکم معدوم شو
لکه چه بعضې مشائخو احنافو د استحسان په ذریعه د تخصیص علت په جواز باندې
استدلال کړي دي بهرحال کله چه د حکم عدم د عدم علت په وجي سره شوي دي نه د وجود
علت کیدو سره د کوم مانع په وجي سره نو د استحسان په ذریعه د تخصیص علت په جواز
باندې استدلال کول صحیح نه دي د حسامي مصنف وئیلي دي چه کومه خبره مونږ د
استحسان په مقابله کښي د قیاس جلي باره کښي کړي ده چه عدم د حکم د عدم علت په وجه
دي او داسې نه ده چه د علت موجود کیدلو سره که د کوم مانع په وجي سره حکم متخلف
یعني معدوم شوي وي دا خبره د ټولو علل موثیره ؤ په باره کښي وئیلي شوې ده چه چرته هم
د حکم تخلف کیږي د عدم علت په وجي سره کیږي په دې وجه نه کیږي چه علت موجود دي
مګر د مانع په وجي سره حکم متخلف شو لکه چه تخصیص د علت د جواز قائلینو وئیلي دي
او بیان ذلک سره مصنف حسامي په مذکوره اختلاف باندې تفریع پیش کوي فرمائي چه که
د کوم روږد دار په حلق کښي په زوره اوبه واچول شوې نو دده روژه فاسدیږي ځکه د روژې
رکن امساک عن المفطرات الثلثه اکل. شرب. جماع. مفطر د صوم. اوبه خیټې ته
رسیدلو په وجي سره فوت شوي دي پس دلته د روژې فاسدیدل حکم دي او د رکن صوم
فوت کیدل د هغې علت دي اوس په دې باندې دا عتراض کیږي چه که کوم روږه دار په ویره
اوبه او څکلي نو دده روژه نه فاسیدیږي. حالانکه په خیټه کښ د مفطر صوم اوبه رسیدلو په
وجي سره د روژې رکن فوت کیدل دلته هم موجود دي لهذا علت حکم یعني د فوات امساک
موندلو په وجي سره دلته هم روژه فاسیدل پکار وو حالانکه روژه نه ده فاسده شوې پس
امام مالک رحمه الله وغیره چه د تخصیص علل قائل دي د هغوی د طرفه اوئیل شو چه دلته علت
فطر موجود دي لیکن مانع یعني حدیث رسول الله ﷺ په وجي سره په علت کښي
تخصیص اوشو یعني د فساد صوم حکم د علت نه متخلف شو حاصل دا چه عدم حکم عدم
فساد حکم د تخصیص علت په وجي سره شوي دي. نه د عدم علت په وجي سره د حسامي
مصنف وئیلي دي چه زمونږ د طرفه ددې جواب دا دي چه د ناسې په حق کښي د حکم معدوم
کیدل د علت د معدوم کیدو په وجي سره دي داسې نه ده چه علت خو موجود دي مګر د مانع
د وجې نه حکم متخلف او معدوم شو لکه چه امام مالک رحمه الله وغیره فرمائیلي دي او ددې
دلیل دا دي چه د ناسې فعل صاحب شرع چه صاحب حق هم دي یعني الله تعالی طرف ته
منسوب دي لکه د نبي علیه السلام ارشاد دي. انما اطعمه الله وسقاه. یعني ناسې ته الله پاک

خوراک ورکړو او څکاک ئې ورکړو پس کله چه د ناسي فعل الله طرف ته منسوب دې نو د ناسي نه د جنايت معنی ساقطه او د ناسي دا فعل عفو او ګرځولې شو او کله چه د ناسي فعل عفو شو يعنې هغه معاف کړې شو نو داسې شو ګويا ده خوراک نه دې کړې او کله چه دا خبره ده نو د فساد صوم علت يعنې اکل په دې اعتبار سره معدوم شو او کله چه د فساد صوم علت معدوم شو نو د رکن صوم د بقا په وجې سره روژه باقې پاتې شوه داسې نه دی شوې چه د فساد صوم علت موجود دې ليکن د مانع په وجې سره د فساد صوم. حکم متخلف او معدوم شو حاصل دا چه امام مالک رحمه الله وغيره چه کوم څيز يعنې حديث رسول **انما اطعمه الله و سقاه** د تخصيص علت دليل ګرځولې دې مونږ هغه د عدم علت دليل ګرځولې دې مصنف د حسامي وائې چه دا يعنې د تخصيص علت دليل لره دليل د عدم علت ګرځول ددې فصل بنياد دې ددې باب سره متعلق ټول مسائل پردې بنياد باندې متفرع کيږی لهذا د اصل يادکړی او مضبوط ئې کړی او په دې اصل کښې ډيره فقه او د ډير و اعتراضو نه خلاصيدل دی.. **والله اعلم**

د قياس حکم

وَاَمَّا حُكْمُهُ فَتَعْدِيَةُ حُكْمِ النَّصِّ اِلاَّ مَالاَ نَصَّ فِيْهِ لِيَثْبُتَ فِيْهِ بِغَالِبِ الرَّأيِ عَلٰى اِحْتِمَالِ الْخَطَاءِ فَالتَّعْدِيَةُ حُكْمٌ لاَزِمٌ لِلتَّعْلِيْلِ عِنْدَنَاوَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَهُوَ صَحِيْحٌ بِدُوْنِ التَّعْدِيَةِ حَتّٰى جَوَّزَ التَّعْلِيْلَ بِالثَّمَنِيَّةِ وَاحْتَجَّ بِاَنَّ هٰذَالَمَّاكَانَ مِنْ جِنْسِ الْحُجَجِ وَجَبَ اَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ الْاِيْجَابُ كَسَائِرِالْحُجَجِ اَلاَ تَرٰى اَنَّ دَلاَلَةَ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً لاَ يَقْتَضِيْ تَعْدِيَةً بَلْ يُعْرَفُ ذٰلِكَ بِمَعْنًى فِي الْوَصْفِ وَوَجْهُ قَوْلِنَااَنَّ دَلِيْلَ الشَّرْعِ لاَ بُدَّ وَاَنْ يُوْجِبَ عِلْمًااَوْ عَمَلاً وَ هٰذَا لاَ يُوْجِبُ عِلْمًابِلاَخِلاَفٍ وَلاَ يُوْجِبُ عَمَلاً فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِاَنَّهُ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ وَالنَّصُّ فَوْقَ التَّعْلِيْلِ فَلاَ يَصِحُّ قَطْعُهُ عَنْهُ فَلَمْ يَبْقَ لِلتَّعْلِيْلِ حُكْمٌ سِوَى التَّعْدِيَةِ

ترجمه: او هرچه حکم د قياس د نص حکم د هغه فرع طرف ته متعدی کول دی چه په هغه کښې د نص نه وی دې لپاره چه د خطا د احتمال سره د غالب رائې نه په هغې کښې د نص حکم ثابت شي پس زمونږ په نزد د تعليل لپاره تعديه يو لازمي حکم دې او د امام شافعي رحمه الله په نزد بغير تعديه نه تعليل صحيح دې چه امام شافعي رحمه الله په ثمنيت سره تعليل جائز ګرځولې دې او ددې خبرې نه ئې استدلال کړی دې چه دا تعليل کله چه د دلائل شرعيه د جنس نه دې نو په دې سره د حکم د اثبات متعلق کيدل واجب دی لکه چه ټول دلائل شرعيه سره د احکامو اثبات متعلق کيږی ايا ته نه ګورې چه د وصف د علت کيدو دليل د هغې د متعدی کيدو تقاضه نه کوی بلکه تعديه داسې معنی سره پېژندل کيږی چه هغه معنی په وصف کښې

ده او زمونږ د قول وجه دا ده چه د دليل شرع لپاره ضروري ده چه هغه علم يا عمل واجب کړي او دا تعليل بلا اختلا ف علم نه واجبوي او نه په منصوص عليه کښې عمل واجبوي ځکه په منصوص عليه کښې د عمل واجبيدل د نص نه ثابت دی او نص د تعليل نه فائق دي لهذا وجوب عمل د نص نه منقطع کول صحيح نه دي پس د تعليل لپاره د تعديه نه علاوه هيڅ حکم باقي پاتې نه شو

تشريح: مصنف رحمه الله د نفس قياس. شرط قياس. او رکن قياس د بيان نه فارغ شو دلته نه د هغې حکم بيانول غواړي. د حکم نه هغه اثر مراد دې چه په قياس باندې مرتب کيږي د قياس حکم تعديه ده يعنی د قياس حکم دا دې چه هغه حکم چه د نص نه ثابت دې د هغې مثل په دې فرع کښې ثابت شی چه په هغې کښې نص يا اجماع وغيره کوم داسې دليل نه وی دچه د قياس نه لوی وی ځکه د صحت قياس شرطونونه يو شرط دا دې چه د فرع په سلسله کښې د قياس نه قوی او فائق کوم دليل نه وی

خادم د مثل لفظ په دې وجه زيات کړې دې چه په فرع کښې عين حکم دا صل نه ثابتيږي او وجه ددې دا ده چه شې کله چه د خپل محل نه متعدی کيږی نو د هغه اولنې محل ددې شی نه فارغ او خالي کيږی پس که د عين حکم تعديه تسليم کړې شی نو د تعديه او تعليل نه پس دنص ددې حکم نه خالي او فارغ کيدل پکاروو حالانکه د تعديه او د تعليل نه پس د نص حکم دغه شان باقي پاتې کيږي لکه چه د تعديه او تعليل نه مخکښې وو او کله چه داسې ده نو دا خبره ثابته شوه چه د فرع طرف ته عين حکم نه متعدی کيږی بلکه د هغې مثل متعدی کيږی حاصل داچه د نص د حکم مثل د هغه فرع طرف ته متعدی کيدل په کوم کښې چه څه نص نه وی د قياس حکم دې مصنف حسامی وئيلی دی چه د نص دحکم مثل په فرع کښې ثابتول د ظن غالب نه کيږی او په دې کښې د خطا احتمال هم وی د خطا احتمال خو په دې وجه دې چه مجتهد پخپل اجتهاد کښې کله خو حق بيا مومی ليکن کله دده نه خطا هم واقع کيږی او په ظن غالب سره ثبوت په دې وجه کيږی چه قياس د دلا ئل ظنيه نه دې د دلا ئل قطيعه نه ندې اګرچه په دې باندې عمل کول په طريقه د يقين واجبيږی بهرحال د حکم قياس د بيان نه ثابت شو چه د احناف علماؤ په نزد د تعليل لپاره تعديه يو لازمی حکم دې يعنی په تعليل کښې که تعديه اوموندل شوه نو تعليل يعنی قياس صحيح وی او که تعليل د تعديه نه خالي وې نو تعليل يعنی قياس باطل دې د احناف علماؤ په نزد د تعليل او قياس دواړه مترادف دی امام شافعی رحمه الله فرمائيلی دی چه تعليل بغير د تعديه نه هم صحيح دې پس د شوافع په نزد تعليل د قياس نه عام دې او قياس د تعليل يو قسم دې ځکه د تعليل دوه اقسام دی يو دا چه په تعليل کښې علت متعدی شی يعنی ددې علت په ذريعه په فرع کښې حکم ثابت شی دويم دا چه علت متعدی نه شی اول ته قياس دويم ته تعليل محض وئيلی شی او ددې علت غير متعديه نوم علت قصره دې پس دا علت قاصره که منصوصه يا مجمع عليها وی نو د فريقين په نزد ددې په صحيح کيدو کښې هيڅ اختلاف نه دې او که دا علت قاصره منصوصه يا مجمع عليها نه وی بلکه په رائی سره د هغې استنباط شوې وی لکه چه

په سرو سپینو کښې د حرمت د ربوا لپاره د ثمنیت استنباط شوې دې نو د امام شافعي رحمه الله په نزد دغه علت کېدل صحیح دی لیکن د احنافو په نزد غیر صحیح دې لکه امام شافعي رحمه الله په ثمنیت سره تعلیل جائز ګرځولي دې او وئیلي ئې دی چه یو درهم د دوو درهمو په عوض او یو دینار د دوو دینارو په عوض در با لازم راتلو د وجې نه بدلول نا جائز او حرام دی او ددې حرمت ربوا علت ثمنیت دې او علت د ثمنیت سرو. سپینو سره خاص دې حتی چه که ثمنیت ددې نه په علاوه کښې ثابت شونو متفاضلا بیع نه حرامیږی او کله چه دا مې ده نو علت ثمنیت غیر متعدی کیږی د امام شافعي رحمه الله دلیل دا دې چه تعلیل د نورو شرعی حجتونو همجنس دې لهذا لکه څنګه چه د نورو شرعی حجتونو نه مثلا کتاب او سنت نه د احکامو اثبات کیږی کتاب او سنت برابره ده چه عام وی یا خاص وی دغه شان د تعلیل نه هم د احکام شرعیه اثبات کیږی برابره ده چه ددې علت متعدی وی یا غیر متعدی وی ملاحظه اوګوری او د وصف علت د حکم کیدو مدار په موافقت او عدالت تاثیر باندې دې لکه چه مخکښې بیان شوې دی لیکن ددې وصف علت د حکم کیدل ددې د متعدی یا د غیر متعدی کیدو تقاضه نه کوی بلکه تعدیه دیو داسې معنیپه وجې سره پیژندل کیږی کومه معنی چه په وصف کښې موجوده ده یعنی ددې وصف عام کیدل پس کله چه د دلائلو په ذریعه د کوم وصف علت حکم کیدل ثابت شی نو ددې علت په صحیح کیدو حکم لړول کیږی برابره ده چه هغه علت متعدی وی یا غیر متعدی وی څکه متعدی او غیر متعدی کیدل امر آخر دې د وصف د علت صحیحه کیدو نه پس ددې هیڅ ضرورت نشته حاصل دا چه دا خبره ثابته شوه چه د علت قاصره مستنبطه سره تعلیل جائز دې او ددې په ذریعه استدلال صحیح دې د احنافو دلیل دا دې چه دلیل شرعی چه هر څه وی د هغه مفید علم یا مفید عمل کیدل ضروری دی یعنی دلیل شرعی علم او عمل دواړه واجبوی یا یووجبوی داسې نه شی کیدی چه چه یو هم واجب نکړی ګنی نو دلیل به عبث شی اوس مونږ اولیدل چه تعلیل بالتفاق د علم یقین فائده نه ورکوی څکه تعلیل دلیل ظنی دی او دلیل ظنی مفید علم یقین نوی غرض دا چه تعلیل با الاتفاق مفید علم ندی دې او دا تعلیل په منصوص علیه کښې عمل ههم نه ثابت او نه واجبوی څکه په منصوص علیه کښې د عمل وجوب د نص نه ثابت دې یعنی وجوب د عمل دنص طرف ته منسوب دې علت طرف ته منسوب نه دې بهرحال کله چه وجوب عمل نص طرف ته منسوب دې او علت طرف ته منسوب نه دې نو دا تعلیل موجب عمل نه وی لیکن دلته دا سوال کیدې شی چه د تعلیل نه مخکښې وجوب عمل اګرچه نص طرف ته منسوب دې لیکن د تعلیل نه پس دده وجوب علت طرف ته مضاف کولې شی لکه په فرع کښې د تعدیه نه پس وجوب عمل طرف ته مضاف کیږی کله چه دا خبره ده نو تعلیل په منصوص علیه کښې مفید عمل او موجب د عمل وی او کله چه تعلیل موجب د عمل شو نو د تعلیل بې فائدې کیدل لازم را نغلل ددې سوال جواب ورکولو سره مصنف فرمائیلي دی چه نص د تعلیل نه فائق او اوچت وی څکه تعلیل ظنی او نص قطعی دې لهذا ددې څه ضورت راپیښ شو چه د منصوص علیه حکم د نص نه اړولو سره تعلیل طرف ته مضاف کړې شی په

دي حال کښي چه نص اقوی او تعلیل دهغه په مقابله کښي اضعف دي او دا قوی نه اضعف ولې ته عدول کول عقلا مردود دی په دي شرط چه په ققوی باندي عمل کول ممکن وی او کله چه داسي ده نو د منصوص حکم د نص نه جدا کولو سره علت طرف ته مضاف کول نه صحیح کیږی بلکه وجوب عمل یعني د منصوص علیه حکم لکه څنګه چه د تعلیل نه مخکښي نص طرف ته مضاف وو. دغه شان د تعلیل نه پس هم نص طرف ته مضاف کیږی حاصل دا چه تعلیل لکه څنګه چه مفید د علم نه دي دغه شان په منصوص علیه کښي مفید د عمل هم نه دي او تعلیل کله چه نه مفید د علم دي او نه مفید د عمل دي نو تعلیل د لغو او عبث کیدونه د بچ کولو لپاره تعلیل ده څه نا څه فائدي لپاره مفید ګرځول ضروری دی مونږ لیدلی دی چه د تعلیل لپاره د تعدیه نه علاوه کومه فائده باقي پاتي نشوه او په فرع کښي دننه حکم ثابتول لویه فائده ده ددي نه غټه فائده بله نشته لهذا احنافو د تعلیل لپاره تعدیه لازم ګرځولي ده دي لپاره چه د تعلیل لغو او عبث کیدل لازم را نه. شي غرض دا چه دا خبره ثابته شوه چه د تعلیل لپاره تعدیه یو لازمی حکم دې ددي نه بغیر تعلیل معتبر نه دي.

فَاِنَّ لِتَّعْلِيْلُ بِمَا لاَ يَتَعَدّٰى يُفِيْدُ اِخْتِصَاصَ حُكْمِ النَّصِّ بِهٖ قُلْنَا هٰذَا يَحْصِلُ بِـتَرْكِ التَّعْلِيْلِ عَلٰى اَنَّ التَّعْلِيْلَ بِمَا لاَ يَتَعَدّٰى لاَ يَمْنَعُ التَّعْلِيْلَ بِمَا يَتَعَدّٰى فَتَبْطُلُ هٰذِهِ الْفَائِدَةُ

ترجمه: پس که دا اعتراض او کړې شي چه تعلیل په داسي علت سره چه هغه متعدی نوی فائده کوی تخصیص د حکم د نص تر نص پوری نو مونږ جواب ورکوو چه دا اختصاص په ترک تعلیل سره حاصلیږی علاوه د دینه وایو چه تعلیل په داسي علت سره چه متعدی نه وی . نه منعه کوی تعلیل په هغه علت سره چه متعدی وی.

تشریح: په دي عبارت کښي د احنافو بیان شوي دلیل باندي یو اعتراض نقل شوي دي چه د هغې حاصل دا دي چه احنافو د تعلیل لپاره تعدیه لازم ګرځولي ده او وجه ئی ددي دا بیان کړي ده چه تعلیل نه خو مفید د علم او یقني وی او نه مفید د عمل. اوس که تعدیه هم د تعلیل لپاره لازم او نه ګرځول شي نو د تعلیل لغو او بې فائدې کیدل لازم راځی پس تعلیل د لغو کیدونه د بچ کولو لپاره تعدیه ددي لپاره لازم او ګرځولي شوه لیکن معترض وائی چه د تعلیل لپاره که تعدیه لازم نه شي بلکه تعلیل د علت غیر متعدیه او د علت قاصره سره شي نو هم د تعلیل نه یوه فائده. حاصلیږی او هغه فائده دا ده چه د نص حکم د نص سره خاص دي یعنی تعلیل با لعلة القاصره نه دا خبره معلومیږی چه ددي نص حکم ددي نص سره خاص دي دبل کوم حکم طرف ته متعدی نه دي او کله چه دا خبره ده نو مجتهد تعدیه یعنی حکم د اصل نه فرع طرف ته د متعدی کولو په چکر کښي وخت نه ضائع کوی غرض دا چه د تعدیه نه علاوه هم د تعلیل فائده موجوده ده او کله چه د تعدیه نه علاوه فائده موجود ده نو د احنافو لم یبق للتعلیل حکم سوی التعدیة وئیل څنګه صحیح کیږ او بغیر د تعدیي نه د تعلیل له صحت نه انکار کول څنګه صحیح کیږی مصنف ددی دوجوابونه ورکړی دی چه داولنی جواب حاصل دا دي چه کوم اختصاص طرف ته چه معترض اشاره کړي ده هغه اختصاص خو

د ترک تعلیل په صورت کښې هم حاصل دي ځکه نص د خپلې صیغې په وجې سره صرف په منصوص علیه کښې حکم ثابتوی یعنی نص په دې خبره دلالت کوی چه حکم صرف په منصوص علیه کښې ثابت دي او د منصوص علیه نه په علاوه کښې ثابت نه دي او پاتې شو عموم نو هغه د تعلیل نه ثابتیږی په دې طور چه چیرته هم علت موجودیږی هلته حکم موجودیږی پس کله چه تعلیل ترک کیږی نو هغه عموم هم فوت کیږی کوم عموم چه د تعلیل د وجې نه حاصل شوې وو او کله چه د ترک تعلیل په صورت کښې عموم فوت شو نو خصوص علی حاله باقی پاتې شو حاصل دا چه اختصاص د تعلیل نه مخکښې ثابت دي او کله چه اختصاص د تعلیل نه مخکښې ثابت نو اختصاص د تعلیل فائده ګرځول ځنګه صحیح دی غرض دا چه دا خبره ثابته شوه چه د تعدیه نه علاوه د تعلیل هیڅ فائده نشته او کله چه د تعدیه نه علاوه د تعلیل هیڅ فائده نشته نو تعلیل د لغو کیدونه د بچ کولو لپاره تعدیه د تعلیل په واسطه لازم ګرځولې شوې دي نه دویم جواب دې چه د هغې حاصل دا دې چه په اصل کښې د داسې دوو وصفونو جمع کیدل جائز دی کوم چه متعدی وی مګر دیو تعدیه قوی او د بل د هغې نه کمزوری وی دغه شان دا هم جائز ده دچه په اصل کښې داسې دوو وصفونو نه جمع شی چه د هغې نه یو متعدی او بل غیر متعدی وی او کله چه دا خبره ده نو علت قاصره او د علت غیر متعدیه سره د تعلیل مجتهد د علت متعدیه طلب کول نه منع کوی او کله چه داسې ده نو مجتهد د علت متعدیه سره تعلیل پیش کوی او کله چه د علت متعدیه سره تعلیل اوشو نو د حکم نص د اختصاص فائده باطل شوه او کله چه دا فائده باطل شوه نو د تعدیه نه علاوه د تعلیل هیڅ فائده باقی پاتې نه شوه لهذا د تعلیل صحت لپاره تعدیه کیدل ضروری دی

د قیاس د مدافعت وجوه

وَاَمَّادَفْعُهٗ فَنَقُوْ لُ الْعَمَلُ نَوْعَانِ طَرْدِيَّةٌ وَمُؤَثِّرَةٌ وَعَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقِسْمَيْنِ ضُرُوْبٌ مِنَ الدَّفْعِ اَمَّا وُجُوْ هُ دَفْعِ الْعِلَلِ الطَّرْدِيَّةِ فَاَرْبَعَةٌ اَلْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَةِ فَالْتِزَامُ مَايُلْزِمُهُ الْمُعَلِّلُ بِتَعْلِيْلِهٖ وَذٰلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِمْ فِي الصَّوْمِ رَمَضَانَ اَنَّهٗ صَوْمُ فَرْضٍ فَلاَ يَتَاَ دَّى اِلاَّ بِتَعْيِيْنِ الـنِ فَيُقَالُ لَهُمْ عِنْدَ نَالاَ يَصِحُ اِلَّابِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ وَاِنَّمَا نُجَوِّزُهٗ بِاطْلاَ قِ النِيَّةِ عَلٰى اَنَّهٗ تَعْيِيْنٌ

ترجمه: او هر چه دفع د قیاس ده نو مونږ وایو چه علتونه دوه قسمه دی طردیه او موثره او دواړو اقسامو نه په هر یو باندې څو قسمه اعتراضات دی بهرحال علل طردیه د دفع کولو طریقې څلو دی قول بموجب العلة دي او ممانعت او بیا بیان دفساد دوضع او بیا مناقضه پس هرچه قول په موجب دعلت باندی نو هغه د هغه حکم التزام دې کوم چه معلل د خپل تعلیل نه لازم کوی او دالکه قول د شوافعو د مضان په روژه کښې چه دا صوم رمضان فرض روژه ده نه ادا کیږی مګر د نیت د تعین نه پس شوافعو ته وئیلې شی چه زمونږ په نزد هم بغیر د تعین

نه روژه نه صحیح کیږی لیکن مونږ دا په اطلاق د نیت سره په دې بنا باندې جائز ګرځولې دد چه اطلاق نیت هم تعین دې.

تشریح: مصنف چه کله د قیاس د حکم د بیان نه فارغ شو نو اوس د قیاس د وجوه مدافعت د بیان اغاز کوی یعنی مصنف په دې عبارت کښې دا خبره بیانول غواړی چه د مخالف د قیاس د فع کولو څه څه صورته کیدې شی لکه چه فرمائیلی دی چه د علت دوه اقسام دی. طردیه، موثره، د طردیه مطلب دا دې چه حکم ددې وجود او عدم سره دائر وی یعنی علت وی نو به حکم وی او چه علت نه وی نو حکم به هم نه وی بعضې حضرات وائی چه د علت طردیه لپاره فقط د وجود لحاظ کافی دې یعنی که علت وی نو حکم به وی نو د حکم عدم او وجود په سلسله کښی هیڅ فیصله نه کوی او د علت موثیره مطلب دا دې چه حکم د معلل به په جنس کښې د نص یا د اجماع په وجې سره ددې علت اثر ظاهر شوې وی لکه چه ددې تفصیل د رکن قیاس په ذیل کښې تیر شوې دې امام شافعی رحمه الله په علت طردیه سره استدلال کوی. لیکن د احنافوو په نزد د علت طردیه نه استدلال صحیح نه دې البته د علت مؤثره نه استدلال صحیح دې پس احناف علت طردیه د دفع کولو لپاره په دې باندې اعتراضات کوی او شوافع ددې جواب ورکوی دغه شان شوافع علت موثره د ردکولو لپاره په دې باندې په اعتراضات کوی او احناف ددې جواب ورکوی د اصلو فقه دا بحث د علم مناظره بنیاد دې مصنف د علت طردیه د دفع کولو طریقې بیانولو سره فرمائیلی دی چه علت طردیه چه د هغو قائل امام شافعی دې، دهغې د دفع کولو څلور طریقې دی: (۱)د علت حکم قائل کیدل (۲) ممانعت (۳) فساد وضع (۴)بیان مناقضه، د قول بموجب العلة مطلب دا دې چه د مخالف مستدل د علت نه چه کوم حکم ثابتیږی دهغې دتسلیمولو داسې نکته بیانول چه علت خو هغه پاتې شی کوم چه مخالف ذکر کړیدې لیکن ددې حکم مختلف شی دا مصنف په خپل انداز کښې دغه شان بیان کړې ده چه معلل د خپل علت نه چه کوم الزام ورکوی هغه خو قبلولې شی لیکن حکم متنازع فیه ددې خلاف ثابت کړې شی مثلا شوافعو وئیلی چه د رمضان روژه بغیر د تعین د نیت نه ادا کیږی لهذا دغه شان نیت کول پکار دی د فرض رمضان لپاره ما د سبانی روژی نیت اوکړو. په دې مسئله کښې شوافع د تعیین نیت لپاره د علت طردیه نه استدلال کړې دې او داسې ئې وئیلی دی چه د رمضان روژه فرض ده او فرضیت چه چیرته هم موندل کیږی هلته د تعیین نیت حکم هم ضرور موندل کیږی لکه د قضا او کفارې روژه او پنځه وخته مونځ چه په دې ټولو کښې تعیین د نیت ضروری دې مطلق نیت کافی نه دې او چیرته چه فرضیت نه موندل کیږی هلته تعیین د نیت هم ضروری نه دې بلکه نفل روژه او نفلی مونځ چه دهغې د ادا کولولپاره تعیین د نیت ضروری نه دې بلکه مطلق نیت هم کافی دې لیکن احناف چه دهغوی په نز دا دا صوم رمضان لپاره مطلق نیت کافی دې ددې علت نه ثابت شوې حکم یعنی د تعیین د نیت شرط کیدو تسلیمولو سره د شوافعو استدلال دفع کوی او داسې وائی چه د رمضان روژه زمونږ په نزد هم د تعیین نیت نه بغیر صحیح نه ده. البته مونږ د مطلق نیت نه د جواز قائل صرف په دې بنا باندې یو چه په

دي کښې هم تعیین موجود دي حاصل دفع دا د کاچه دا خبره مونږ. ته تسلیم ده چه د فرض روژه لپاره تعیین نیت ضروري دي لیکن تعیین دوه اقسام کیدي شي یو خو دغه شان چه بنده د قصد او ارادې سره تعیین اوکړي دویم دا چه تعیین پخپله د شارع له طرفه وي. د اطلاق نیت په صورت کښې د بنده د طرفه اګرچه تعیین او نه موندل شو لیکن د شارع د جانب نه تعیین موجود دي په دي طور چه نبي عليه السلام فرمائیلي دي الا اذا نسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان کله چه شعبان میاشت تیره شي نو د رمضان د روژو نه سوا بله کومه روژه نه شي کیدي یعني میاشت د رمضان د صوم د مضان لپاره متعین دي او دا تعین د اداء صوم رمضان لپاره کافي دي اوګورئ! په دي مسئله کښې احناف د شوافع د علت نه ثابت شوي حکم یعني تعیین نیت ئې تسلیم هم کړلو مګر ددي باوجود ددي حکم بدل حکم یعني د اطلاق نیت سره د روژي ادا کیدل ثابت کړلو ددي نوم القول بموجب العلة دي.

وَاَمَا الْمُمَانِعَةُ فَهِيَ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ مُمَانِعَةٌ فِي نَفْسِ الْوَصْفِ وَفِيْ صَلاَحِيَّتِهِ لِلْحُكْمِ وَفِيْ نَفْسِ الْحُكْمِ وَفِيْ نِسْبَتِهِ اِلَى الْوَصْفِ

ترجمه: او هر چه ممانعت دي، نو ذ هغې څلور اقسام دي، د نفس وصف انکار کول د وصف د حکم لپاره د صالح کیدونه انکار کول، د نفس حکم انکار کول. وصف طرف ته د حکم منسوب کیدونه انکار کول

تشریح: د علت طرد یه د دفع کولو دویمه طریقه ممانعه ده. ممانعت دا ده چه سائل د معلل مستدل د دلیل ټول مقدمات یا بعض متعین مقدماتو د قبولولو نه انکار اوکړي مصنف فرمائیلي دي چه د ممانعت څلور اقسام دي:

(١) نفس وصف د علت د قبلولو نه انکار کول. (٢) د وصف علت وجود تسلیمولو سره ددې د صالح للحکم کیدونه انکار کول. (٣) د نفس حکم انکار کول. (۴) وصف طرف ته د حکم د نسبت نه انکار کول، د اولني قسم تفصیل دا دي چه سائل مخالف مستدل ته داسي او وائي چه کوم وصف تا علت ګرځولي دي مونږ هغه علت نه تسلیمو بلکه علت ددي نه علاوه بل څیز دي مثلا امام شافعي رحمه الله د رمضان روژه عمدا په افطار کولو باندي د کفارې د حکم علت جماع ګرځولي ده او داي وئیلي دي چه د مضان روژه که د جماع په ذریعه ماته شوه نو کفاره واجبیږي او که د خوراک یا څکاک په ذریعه ماته شوه نو کفاره نه واجبیږي په دي باندي احنافو وئیلي چه مونږ دا خبره نه تسلیمو چه د کفارې د واجبیدو علت جماع ده بلکه عمدا د افطار موندل علت دي او دا علت د خوراک، څکاک په صورت کښې هم متحقق دي لهذا لکه څنګه چه عمدا د جماع په ذریعه روژي ماتولو سره کفاره واجبیږ. دغه شان عمد خوراک، څکاک سره روژي ماتولو په صورت کښې هم کفاره واجبیږي عمدا د افطار د علت کیدو دلیل دا دي چه که چا د روژي په حالت کښې په ویره سره جماع اوکړه. نو دده روژه نه ماتیږي څکه افطار او نه موندل شو حاصل دا چه دا خبره ثابته شوه چه د روژي د فاسدو بنیاد جماع نه ده بلکه افطار دي او کله چه جماع د فساد صوم بنیاد نه دي بلکه افطار بنیاد

دي نو کفاره هم د جماع سره نه متعلق کیږی بلکه د افطار سره متعلق کیږی افطار برابره ده چه د جماع په ذریعه وی یا د اکل او شرب په ذریعه وی د دویم قسم تفصیل دا دي چه د وصف وجود خو به تسلیم کړې شي لیکن ددې د صالح للحکم کیدو انکار کیدي شي یعنی دا خبره نه شي تسلیم کیدې چه په دې کښې د حکم ثابتولو صلاحیت شته لکه امام شافعي رحمه الله په باکره باندې د ولایت ثابتولو علت بکارت ګرځولي دې او دلیل ئې داورکړې دې چه باکره د سړو سره ژوند تیرولو تجربه نه لرلو د وجې نه د نکاح د مصالحو نه نا واقف ده لهذا په باکره باندې د بکارت د وجې نه ولایت د نکاح ثابتیږی په دې باندې احناف دا وائی چه د بکارت وجود خو تسلیم دې لیکن په دې کښې حکم د ولایت ثابتولو لپاره د علت جوړیدو صلاحیت نشته ځکه دوصف اثر کوم بل محل یعنی ولایت مال وغیره کښې نه دې ظاهر شوې البته وصف صغر په ولایت نکاح کښې د علت جوړیدو صلاحیت لری ځکه د وصف صغر اثر په بل محل یعنی په ولایت مال کښې ظاهر شوې دې یعنی صغر په ولایت د مال کښې علت دې لهذا د ولایت نکاح علت هم وصف صغر کیږی او وصف بکارت چونکه دولایت مال علت نه دې په دې وجه د ولایت نکاح علت هم نه کیږی د دریم قسم تفصیل دا دې چه معلل او مستدل چه کوم وصف علت ګرځولي دې د هغه وصف وجود هم تسلیم کړې شي او ددې وصف د علت جوړیدو صلاحیت لرل هم تسلیم کړې شي لیکن د حکم انکار اوکړې شي مثلا داسې اووئیل شي چه تا کوم وصف علت جوړ کړې دې ددې وصف د علت جوړید و صلاحیت لرل هم تسلیم کړې شي لیکن د حکم انکار اوکړې شي مثلا داسې اوئیل شي چه تا کوم وصف چه علت جوړ کړې دهغې وصف وجود هم تسلیم دې او دا هم تسلیم ده چه هغه وصف علت جوړیدو صلاحیت لری لیکن ددې علت په ذریعه د کوم حکم ثابتولو کوشش کړې دې هغه حکم مونږ ته نه دې تسلیم بلکه حکم بل څیز دې چه ته مثلا امام شافعي رحمه الله فرمائیلی دی چه د سر مسح د اودس رکن دې او د مخ ومینځل هم یو رکن دې او دا خبره مسلم ده چه د مخ په غسل کښې تثلیث مسنون دې او ددې تثلیث علت رکنیت دې یعنی د غسل وجه رکن کیدل دی و دا علت چونکه په مسح راس کښې هم موندل کیږی په دې وجه په مسح د راس کښې هم تثلیث مسنون کیږی احنافو وئیلی دی چه مونږ ته علت یعنی د رکنیت وجود خو تسلیم دې لیکن حکم یعنی د تثلیث مسنون کیدل نه دې تسلیم بلکه مونږ وایو چه اصل دا دې چه د فرض ادا کیدو نه پس په محل فرض کښې څه اضافه کولو سره دفرض کامل او مکمل کول سنت دی په اودس کښې د پوره مخ وینځل چونکه فرض دی په دې وجه دا کمال سنت حاصلولو لپاره د درې کرتې وینځلو حکم ورکړې شو او په مسح د راس کښې د پوره سر مسح چونکه فرض نه ده بلکه د ربع راس مسح فرض ده په دې وجه د فرض مسح تکمیل او دا کمال لپاره د پوره سر مسح کول کافي دی او کله چه د پوره سر مسح سره د فرض مسح اکمال کیږی نو ددې پاره دسر مسح مسنون کیږی تثلیث یعنی درې کرتې مسح کول نه مسنون کیږی د څلورم قسم تفصیل دا دې چه د وصف وجود هم تسلیم کړې شي او ددې د علت جوړیدو صلاحیت لرل هم تسلیم کړې شي او د حکم وجود

هم تسليم کړې شي مګر د حکم ددې وصف طرف ته منسوب کيدل تسليم نه کړې شي يعني معلل او مستدل ته دا اووئيل شي چه د وصف وجود هم تسليم دې او دا هم تسليم دې چه دا وصف د علت جوړيدو صلاحيت لري او د حکم وجود هم تسليم دې ليکن دا خبره تسليم نه ده چه دا حکم دې وصف طرف ته منسوب دې بلکه بل کوم وصف طرف ته چه منسوب دې مثلا په مذکوره مسئله کښې احناف دا خبره تسليم کوى چه په اودس کښې تثليث رکنيت طرف ته منسوب دې يعنى رکنيت. تثليث علت دې ځکه په مونځ کښې قيام. قرات قعده اخيره رکن دې ليکن په دې کښې تثليث مسنون ندې که رکنيت د تثليث علت وې نو په دې کښې به هم تثليث مسنون کيدلې دغه شان مضمضه او استنشاق رکن نه دې ليکن ددې با وجود په دې کښې تثليث مسنون دې که د تثليث د مسنون کيدو علت رکنيت وې نو د علت د فوت کيدو په وجې سره به په مضمضه او استنشاق کښې تثليث مسنون نه وې

وَاَمَّا فَسَادُ الْوَضْعِ فَمِثْلُ تَعْلِيْلِهِمْ لِاِيْجَابِ الْفُرْقَةِ بِاِسْلَامِ اَحَدِ الزَّوْجَيْنِ وَلِاِبْقَاءِ النِّكَاحِ مَعَ اِرْتِدَادِ اَحَدِ هِمَا فِاِنَّهُ فَاسِدٌ فِي الْوَضْعِ لِاَنَّ الْاِسْلَامَ لَا يَصْلُحُ قَاطِعًالِلْحُقُوْقِ وَالرِّدَّةُ لَا تَصْلَحُ عَفْوًا

ترجمه: او د علت د بنياد فاسد کيدل لکه د شوافعو د اسلام د احد الزوجين د اثبات فرقت علت ګرځول او ددې دواړونه د يو ارتداد د بقا نکاح علت ګرځول ددى لپاره چه تعليل دوضع په اعتبار سره فاسد ده ځکه اسلام دحقوقو لپاره د قاطع جوړيدو صلاحيت نه لري او ردت د عفو صلاحيت نه لري.

تشريح: د علت طرديه د دفع دريم قسم فساد وضع ده د فساد وضع نه مراد دا دې چه د علت بنياد فاسد وى يعنى معلل او مستدل داسې وصف د حکم علت او ګرځوى کوم وصف چه دې حکم سره هيڅ مناسبت نه لري بلکه ددې حکم د ضد متقاضى وى بدې طور چه د نص يا اجماع نه ددې وصف ددې حکم د ضد لپاره علت کيدل ثابت وى پس که په مستدل باندې د فساد وضع په ذريعه رد وکړې شي نو هغه د علت طرديه نه په رجوع کولو باندې مجبور کيږى ددې مثال دا دې چه امام شافعى رحمه الله فرمائيلى دى چه ښځه خاوند که واړه کافر وى او بيا دې نه کوم يو اسلام قبول کړى نو د اسلام راوړلو سره په دواړو کښې تفريق کيږى په دې شرط چه ښځه غير مدخول بها وى او که مدخول بها ده نو په درې حيضونو تيريدو باندې تفريق کيږى د تفريق ثابتولو لپاره ددې هيڅ ضرورت نشته چه د نورو مخ ته دعوت اسلام پيش کړې شي ګويا د شوافعو په نزد د تفريق علت اسلام دې ليکن احنافو وئيلى دى چه دا تعليل په خپل وضع او بنياد کښې فاسد دې ځکه اسلا د حقوقو او تعلقاتو د حفاظت لپاره راغلې دې. ددې د باطل او پائمال کولو لپاره نه دې راغلې او کله چه داسې ده نو اسلام د ابطال حقوق او د تفريق بين الزوجين علت ګرځول څنګه صحيح کيږى يعنى اسلام لره د تفريق علت ګرځول فاسد دى مناسب خبره دا ده چه د يو اسلام راوړلو نه پس دې په بل

باندې اسلام پیش کړې شي که هغه هم اسلام راوړي نو نکاح به د ستور باقي پاتې کیږي ورنه په دوی کښې تفریق کیږي او ددې دویم د اسلام نه انکار د تفریق علت ګرځول کیږي او د اسلام نه انکار یعنی اصرار علی الکفر د تفریق علت ګرځول بالکلیه صحیح او مقبول وی دغه شان د زوجین مسلمینو نه که کوم یو مرتد شو یعنی د اسلام نه اووتلو نو د ښځې د غیر مدخول بها کیدو په صورت کښې بالاتفاق په دغه وخت کښې فرقت واقع کیږي لیکن که زنانه مدخول بها شوه نو د احنافو په نزد د په دې صورت کښې هم فی الحال فرقت واقع کیږي البته د شوافعو په نزد د عدت تیریدو نه پس فرقت واقع کیږي ګویا امام شافعی رحمه الله فی الحال ردت عفوه ګرځولې دې یعنی د ردت اعتبار نه کولو سره دائی د عدم په درجه کښې راو ساتلو، د اوجه ده چه امام شافعی رحمه الله د ردت باوجود فی الحال نکاح باقی او ساتله او ردت ئې د بقا نکاح علت او ګرځولو پس مسئله کښې هم امام شافعی رحمه الله ردت قابل د عفو ګرځولو سره او ردت د نکاح د بقاء علت ګرځولو سره بنیادی غلطی ګړیده ځکه ردت د نکاح منافی دې او ردت د نکاح منافی په دې وجه دې چه د ردت د وجې نه د بدن او مال عصمت باطلیږي یعنی د مرتد نه بدن محفوظ کیدل باطلیږي یعنی د مرتد نه ځان محفوظ وی او دده مال محفوظ وی پس درت په وجې سره چونکه د مرتد د بدن او مال عصمت باطل شو په دې وجه ردت د نکاح او بقا د نکاح هم منافی کیږي ځکه نکاح په عصمت باندې مبنی دې غرض داچه ردت کله چه د نکاح او بقا نکاح منافی دې نو شې منافی یعنی ردت د نکاح د بقا علت ګرځول څنګه صحیح کیږي

وَاَمَّا الْمُنَاقِضَةُ فَمِثْلُ قَوْلِهِمْ فِي الْوُضُوْءِ وَالتَّيَمُّمِ اَنَّهُمَا طُهَارَتَانِ فَكَيْفَ اِفْتَرَقَا فِي النِّيَّةِ قُلْنَا هٰذَا يَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثَّوْبِ وَالْبَدَنِ عَنِ النَّجَاسَةِ فَيَضْطَرُّ اِلٰى بَيَانِ وَجْهِ الْمَسْئَلَةِ وَهُوَ اَنَّ الْوُضُوْءَ تَطْهِيْرٌ حُكْمِي لِاَنَّهُ لَايُعْقَلُ فِي الْمَحَلِّ نَجَاسَةٍ فَكَانَ كَالتَّيَمُّمِ فِي شَرْطِ النِّيَّةِ لِيَتَحَقَّقَ التَّعَبُّدُ فَهٰذِهِ الْوُجُوْهُ تُلْجِئُ اَصْحَابَ الطَّرْدِ اِلَى الْقَوْلِ بِالتَّاثِيْرِ

ترجمه: او هر چه مناقضه ده لکه د شوافعو قول په وضوء او تیمم کښې چه هغه دواړه طهارت دې لهذا په نیت کښې څنګه جدا کیږي مونږ جواب ورکوو چه دا تعلیل د کپړې او بدن د نجاست د وینځلو د وجې نه ماتیږي پس معلل د مسئلې وجه بیانولو طرف ته مضطر کیږي او هغه وجه دا ده چه وضوء طهارت حکمی دې ځکه په محل د غسل کښې څه نجاست په پوهه کښې نه راځي پس وضو، د نیت په شرط کیدو کښې د تیمم په شان کیږي دې لپاره چه تعبد متحقق شي پس دا څلور اقسام اصحاب فرد د تاثیر قائل کیدو طرف ته مجبوروی.

تشریح: د مناقضې دوه تعریفونه دی یو د هغه کسانو په نزد چه د تخصیص علت د جواز قائل نه دی دې کسانو وئیلی دی چه مناقضه داده چه معلل او مستدل چه کوم وصف علت ګرځولې دې په بعض مواقعو کښې حکم د علت نه متخلف شي یعنی علت خو موجود وی

لیکن حکم موجود نه وی دا تخلف د مانع د وجې نه وی یا بغیره مانع نه وی دویم تعریف هغه کسان کوی چه د تخصیص علت د جواز قائل دی لکه چه وئیلی دی چه مناقضه داده چه معلل او مستدلل چه کوم وصف علت گرځولې دې بغیر د کوم مانع نه حکم ددې علت نه متخلف شی ددې کسانو په نزد که دکوم مانع د وجې نه تخلف شوې وی نو هغه مناقضه نه یادیږی په فن د مناظره کښې دې مناقضې نه په نقض سره تعبیر کیږی او لفظ د مناقضې د منع مراد ف دې د مناقضې مثال دا دې. چه شوافعو وئیلی دی چه نیت لکه څنګه چه په تیمم کښې ضروری دی دغه شان په وضوء کښې هم ضروری دې او دلیل ئې دا ورکړې دې چه تیمم او وضوء دواړه په وصف د طهارت کښې شریک دی یعنی لکه څنګه چه وضوء طهارت دې تیمم هم طهارت دې پس کله چه په طهارت کښې دواړه شریک دی نو په نیت کښې څنګه جدا کیږی په نیت کښې هم شریک کیږی یعنی د دواړو لپاره نیت ضروری دې د حسامی مصنف وئیلی دی چه مونږ وئیلی دی چه دا تعلیل نا پاک بدن او ناپاکه کپړې وینځلو سره ماتیږی په دې طور باندې چه د ناپاک کپړو او ناپاک بدن د وینځلو په صورت کښې علت یعنی طهارت خو موجود دې لیکن حکم یعنی د نیت ضروری کیدل موجود نه دی حتی چه د شوافعو په نزد هم بدن او کپړې وینځلو سره طهارت بدن او طهارت د ثوب خو حاصلیږی مگر ددې باوجود نیت ضروری نه دې غرض دا چه د شوافعو په بیان شوې تعلیل باندې دا نقض دې پس دې نقض د لرې کولو لپاره په شوافعو باندې د وضوء او غسل ثوب او بدن په مینځ کښې وجه د فرق بیانول لا زمیږی لکه شوافعو وجه د فرق بیانولو سره وئیلی دی چه وضوء تطهیر حکمی دې یعنی دوضوء په ذریعه د نجاست حکمی نه طهارت حاصلیږی او د وضوء په ذریعه د نجاست حکمی نه طهارت حاصلیدل امر تعبدی او امر غیر معقول دې ځکه په وضوء کښې چه کوم اعضا وینځل کیږی په هغه اعضاو کښې نجاست په نذر نه راځي او نه په پوهه کښې راځی پس کله چه داسې ده یعنی د اعضا وضوء وینځل امر تعبدی او امر غیر معقول دې نو د نیت په شرط کیدو کښې وضوء هم د تیمم په شان کیږی ددې لپاره چه د وضوء امر تعبدی کیدل متحقق شی ځکه تعبد په نیت باندې موقوف دې یعنی کوم امر چه هم تعبد ی کیږی په هغې کښې نیت کول شرط کیږی لکه مونځ او روژه چه په هغې کښې نیت کول په دې وجه شرط دې چه د دا امور تعبدیه نه دې ددې په خلاف د نجاست حقیقیه سره کپړې او د بدن وینځل نو دا حقیقی طهارت دې او نجاست حقیقة زائل کول دی او حقیقی نجاست زائل کول امر معقول او امر غیر تعبدی دې او دا امر معقول او امر غیرتعبدی لپاره د نیت چندان ضرورت نه وی لهذا د غسل ثوب او غسل بدن لپاره د نیت هیڅ ضرورت نه کیږی حاصل ددې دا دې چه نیت حکم دې او ددې علت طهارت حکمیه دی نه مطلق طهارت پس حکم د علت نه متخلف نه شو

د احنافو نه ددې جواب دا دې چه نجاست یعنی بول د پایخانې نه د وتلو په وجې سره د طهارت زائل کیدل او دپوره بدن ناپاک کیدل امر معقول دې او د عقل او قیاس موافق دې ځکه لکه څنګه چه د خروج منی سره پوره بدن ناپاک کیږی دغه شان د بول وغیره وتلو سره

هم بدن ناپاک کیږی پس د قیاس او عقل تقاضه دا وه چه د بول وغیره نجاست وتلو په صورت کښې هم هغه شان بدن غسل کیدلې لکه څنګه چه د خروج منی په صورت کښې د پوره بدن غسل کیږی مګر چونکه د خروج منی تحقق کم کیږی په دې وجه په دې صورت کښې د پوره بدن د غسل په حکم ورکولو کښې هیڅ حرج لا زم نه راځی او د منتیازو وغیره نجاست خروج چونکه په کثرت کیږی په دې وجه په دې صورت کښې د پوره بدن د غسل په حکم ورکولو کښې حرج لا زم راځی پس د منتیازو وغیره د خروج په صورت کښې د حرج لرې کولو لپاره د پوره بدن د غسل حکم ورنه کړې شو بلکه خلاف قیاس او خلاف عقل په اعضا اربعو باندې د اکتفا حکم ورکړې شو او د خروج منی په صورت کښې د پوره بدن په غسل کښې چونکه هیڅ حرج نشته په دې وجه په دې صورت کښې د قیاس مطابق د پوره بدن د غسل حکم ورکړې شو غرض داچه د منتیازو وغیره نجاست و تلو سره د پوره بدن ناپاک کیدل او د اوبو په ذریعه په صورت د اودس ددې زائل کول امر معقول دې او امر معقول محتاج د نیت نه وی لهذا اودس د نیت نه محتاج کیږی پاتې شو په خاوره سره تیمم نوخاوره بدن خرابونکې ده د خپل طبیعت سره پاکونکې نه ده پس د خاورو مطهر کیدل امرغیر معقول دې او امر غیر معقل د نیت محتاج وی لهذا تیمم د نیت محتاج کیږی.

د علل طردیهٔ د دفعې څلور اقسامو تفصیل سره بیانولو نه پس مصنف دخلاصې په طور فرمائیلی دی چه دا څلور اقسام ممانعهٔ فساد وضع او د اصحاب طرد د تاثیر قائل کیدو باندې مجبوروی یعنی په علت طردیه باندې کله چه مذکوره د څلور اقسامو نه د کوم یو په ذریعه رد کیږی نو د علت طرفدیهٔ قائل پناهی حاصلولو لپاره د علت موثر قائل کیدو باندې مجبور کیږی.

په علل مؤثره باندې د نقض وارد کولو بیان

وَاَمَّا الْعِلَلُ الْمُؤَثِّرَةُ فَلَيْسَ لِلسَّائِلِ فِيْهَا بَعْدَ الْمُمَانِعَةِ اِلاَّ الْمُعَارَضَةُ لِاَنَّهَا لاَ تَحْتَمِلُ الْمُنَاقِضَةَ وَفَسَادَ الْوَضْعِ بَعْدَ مَا ظَهَرَ اَثَرُهَا بِالْكِتَابِ اَوْ السُّنَّةِ اَوِالْاِجْمَاعِ لٰكِنَّهُ اِذَا تُصُوِّرَ مُنَاقِضَةٌ يَجِبُ دَفْعُهُ مِنْ وُجُوْهٍ اَرْبَعَةٍ كَمَا نَقُوْلُ فِى الْخَارِجِ مِنْ غَيْرِ السَّبِيْلَيْنِ اِنَّهُ نَجَسٌ خَارِجٌ مِنْ بَدَنِ الْاِنْسَانِ فَكَانَ حَدَثًا كَالْبَوْلِ فَيُوْرَدُ عَلَيْهِ مَا اِذَا لَمْ يَسِلْ فَنَدْ فَعُهُ اَوَّلاً بِالْوَصْفِ وَهُوَ اَنَّهُ لَيْسَ بِخَارِجٍ لِاَنَّ تَحْتَ كُلِّ جِلْدَةٍ رَطُوْبَةٌ وَفِىْ كُلِّ عِرْقٍ دَمًا فَاِذَا زَالَ الْجِلْدُ كَانَ ظَاهِرًا لاَ خَارِجًا ثُمَّ بِالْمَعْنَى الثَّابِتِ بِالْوَصْفِ دَلاَلَةً وَهُوَ وُجُوْبُ غَسْلِ ذٰلِكَ الْمَوْضُوْعِ لِلتَّطْهِيْرِ فِيْهِ صَارَ الْوَصْفُ حُجَّةً مِنْ حَيْثُ اَنَّ وَجُوْبَ التَّطْهِيْرِ فِى الْبَدَنِ بِاِعْتِبَارِ مَايَكُوْنُ

مِنْهُ لَا يَحْتَمِلُ الْوَصْفُ بِالتَّجزِيْ وَهُنَاكَ لَمْ يَجِبْ غَسْلُ ذَالِكَ الْمَوْضِعِ فَانْعَدَمَ الْحُكْمُ لِانْعِدَامِ الْعِلَّةِ وَيُوْرَدُ عَلَيْهِ صَاحِبُ الْجُرْحِ السَّائِلِ فَنَدْفَعُهُ بِالْحُكْمِ بِبَيَانِ اَنَّهُ حَدَثٌ مُوْجِبٌ لِلطَّهَارَةِ بَعْدَ خُرُوْجِ لُوَقْتِ وَبِغرض داچه فَاِنَّ غَرَضْنَا التَّسْوِيَةُ بَيْنَ الدَّمِ وَالْبَوْلِ وَذَالِكَ حَدَثٌ فَاِذَالَزِمَ صَارَ عَفْوًا لِقِيَامِ الْوَقْتِ فَكَذَالِكَ هٰهُنَا

ترجمه: او هر چه علل موثره وی نو په دې کښې د ممانعت نه پس د سائل لپاره صرف د معارضې حق دې ځکه علل موثره، مناقضه او د فساد، وضع احتمال نه لری پس ددینه چه ددې اثر د کتاب یا سنت یا اجماع نه ظاهر شوې وی لیکن کله چه صورتا مناقضه وارده وی نو په څلورو طریقو سره ددې دفع کول واجب دی لکه چه مونږ ویلی دی بغیر سبیلین نه وتونکی څیز کښې چه هغه ناپاک دې د انسان د بدن نه خارج دې لهذا دا د موتیازو په شان حدث دې پس په دې تعلیل باندې د هغې خارج په ذریعه نقض واریدیږی کوم چه نه دې بهیدلې پس مونږ دا نقض اولا د وصف په ذریعه دفع کوو او هغه دفع بالوصف دا ده چه نه بهیدونکې څیز خارج نه دې ځکه د هر پوستکی لاند رطوبت دې او په هر رګ کښې وینه ده پس کله چه پوستکی لرې شو نو وینه ظاهریږی. خارجیږی نه بیا د هغه معنی په ذریعه کوم چه د وصف نه دلا لة ثابت شوې دې او هغه معنی د تطهیر لپاره د هغه ځائې د غسل واجبیدل دی ځکه ددې ځائې د غسل واجبیدو د وجې نه وصف مذکور علت شو په دې حیثیت سره چه په بدن کښې په دې اعتبار سره چه د بدن نه حاصلیږی د تطهیر واجبیدل د وصف تجزی احتمال نه لری او دلته دهغه د علت د معدوم کیدو د وجې نه حکم معدوم شو او په دې باندې په بهیدونکې زخم سره نقض واردیږی پس دا به دحکم په ذریعه دفع کوو په دې بیان سره چه بهیدونکې څیز داسې حدث دې چه د خروج وخت نه پس طهارت واجبوی د غرض په ذریعه دف کوو ځکه زمونږ غرض د وینې او بولو په مینځ کښې برابری ثابتول دی او منتیازې حدث دې په کله چه موتیازې لازم او دائم شوې نو د بقا وخت د وجې نه معاف کیږی لهذا داسې دلته هم کیږی.

تشریح: مصنف په سابق کښې د علت د دوو اقسامو بیان کړې وو علت طردیه علت موثره ا دا ئی هم فرمانیلی وو چه ددې دواړو نه په هریو باندې په څو طریقو سره نقض وارد کیدې شی قول بموجب العلة ممانعت فساد وضع ممناقضه د کومو تفصیل چه مع الامثله په سابق کښې بیان شوې دې اوس دلته نه د هغه طریقو بیانول غواړی چه په هغې سره په علت موثره باندې نقض واردیدشی لکه فرمایلی دی چه علل موثره کښې سائل او معترض لپاره: ممانعت نه پس سوا د معارضې نه هیڅ ګنجائش نشته یعنی په علت موثره باندې د دفع: وجوه اربعو نه د ممانعت پس دوجوهو په ذریعې نقض نه شی وارد کیدلې د مصنف په دې عبارت کښنی دې طرف ته اشاره کول مقصود دی چه په علت موثره باندې د ممانعت او: ممانعت نه مخکښې وجه د دفع یعنی د قول بموجبالعلة په ذریعه نقض وارد کیدې شی او

پاتې شوه معارضه نو د هغې ذکر اګرچه په سابق کښې نه دې شوې لیکن ددې په ذریعه هم علت طردیه او علت موثره دواړو باندې نقض وارد کیدې شي ها د علت موثره اثر که د کتاب الله یا سنت رسول یا د اجماع په ذریعه ظاهر شوې وی نو هغه علت موثره د مناقضې او فساد وضع احتمال نه لری یعنی په دې علت موثره باندې د مناقضې او فساد وضع په ذریعه اعتراض نه شي کیدې ځکه کتاب الله، سنت رسول ا اجماع داسې دلائل دی چه بذات خود مناقضې او د فساد وضع احتمال نه لری لهذا دکوم علت تاثیر چه ددې په ذریعه ثابت شوې وی په هغه باندې هم د مناقضې او فساد وضع په ذریعه اعتراض نشي کیدې مصنف د حسامی وائی چه په علت موثره باندې اګرچه حقیقی او معنوی مناقضه نه شي کیدې لیکن صورة مناقضه کیدې شي لکه که چا صورة مناقضه اوکړله نو د هغې د دفع کولو څلور صورته دی. دفع بالوصف. دفع بالمعنی الثابت بالوصف. دفع بالحکم دفع بغرض داچه، دا خیال ساته چه د مصنف د عبارت مطلب دا هرګز نه دې چه وارد شوې نقض په یو وخت مذکوره څلورو طریقو سره دفع کولو واجب دی بلکه په چا یوه طریقه سره دفع کول هم کافی دی البته ددې مجموعی تعداد څلور دې مثلا احنافو وئیلی دی چه د غیر سبیلین نه د ناپاکی مثلا وینه وتل نقض د اودس دی او شوافعو وئیلی دی چه ناقض د اودس نه دې. داحنافو علت بیانولو سره وئیلی دی چه لکه څنګه چه د سبیلین نه وتونکې ناپاکی حدث او ناقض الوضوء ده دغه شان د سبیلین نه علاوه د انسان د بدن نه وتونکې ناپاکی هم حدث او ناقض وضوء ده پس د حدث او د نقض وضوء علت خروج نجاست دې بیا عامه ده چه دا خروج د سبیلین نه شوې وی یا د غیر سبیلین نه او دا علت داسې دې چه د هغې تاثیر په مقیس علیه یعنی سبیلین کښې د کتاب الله **اوجاء احد منکم من الغائط** نه ثبت شوې دې په دې علت باندې د امام شافعی رحمه الله د طرف نه دا نقض وارد شوې دې چه که نجاست مثلا وینه او وتله او ونه بهیدله نو په هغه اودس نه ماتیږی حالانکه دا علت یعنی خروج نجاست دلته هم موجود دې د حسامی مصنف وئیلی دی چه مونږ دا نقض په دوه طریقو دفع کوو. یو خود وصف د وجود انکار کولو سره مثلا د اوایو چه تا چه کوم وصف خروج نجاست علت ګرځولې وې فرع یعنی بغیر سبیلین کښې دا وصف موجود نه دې په دې طور چه د څرمنی د هرې حصې لاندې رطوبت دې او په هر رګ کښې وینه ده پس کله چه څرمن لرې شوه او وینه راښکاره شوه مګر اونه بهیدې نو په دې باندې د ظهور دم اطلاق کیږی د خروج دم اطلاق نه او دا خبره په مذکور صورت کښې او نه موندل شوه لهذا په مذکوره صورت کښې دا خو وئیلې شي چه وینه ظاهر شوه لیکن دا نه وئیلی کیږی چه وینه او وتله او کله چه داسې ده نو د حدث علت یعنی خروج نه موندلو د وجې نه په دې صورت کښې اودس نه ماتیږی دویمه طریقه دا ده چه دا نقض د هغه معنی نه د انکار کولو سره دفع کوو. کومه چه د وصف نه دلالۀ ثابت شوې وی یعنی مونږ وایو چه د وصف په علت کیدو کښې چه کومې معنی او حقیقت لره دخل دې په مذکوره صورت کښې هغه مفقود دې او کله چه هغه معنی مفقود ده چه د هغې د وجې نه وصف علت جوړشوې دې نو د وصف علت کیدل مفقود یږی او کله چه علت

مفقود شو نو د نقض وضوء حکم هم مفقود او معدوم شو لکه مونږ وایو چه په مذکور صورت کښې که دا تسلیم هم کړې شي چه علت یعنې خروج او موندل شو لیکن کومه معنی چه د خروج نه دلالةً ثابت ده هغه دلته موجود نه دي او هغه معنی دا ده چه د خروج نجاست ځائې وینځل واجب وی ځکه مقیس علیه یعنی د سبیلین نه د خروج نجاست په صورت کښې اول د خروج نجاست ځائې وینځل واجبیږی بیا ددې نه پس دپوره وینځلو حکم عائد کیږی احقر مخکښې تحریر کړې دی چه د دفع د حرج په وجې سره د پوره بدن د اعضا اربعوو وینځلو باندې اکتفا کیږی لهذا په کتاب کښې د خروج نجاست د وجې نه کوم ځائې چه د پوره بدن ذکر شوې دې هلته په اعضا اربعو باندې اکتفا کول مراد دی پس چونکه د خروج نجاست ځائې وینځل واجب دی په دې وجه وصف خروج د پوره بدن طهارت یعنی د وضوء واجبیدو علت گرځولې دې یعنی د خروج نجاست د ځائې وینځلو واجبیدل ددې خبرې سبب دې چه وصف خروج د نقض وضوء او وجوب وضوء علت دې لکه کله دا معنی او نه موندل شوه یعنی د خروج نجاست د ځائې وینځل واجب نه شو نو وصف خروج د نقض وضوء علت نه کیږی او وجه ددې دا ده چه د طهارت وجوب نه متجزی کیږی یعنی داسې نه کیږی چه د یوې حصې طهارت واجب شي او د بلې واجب نه شي پس د سیلان دم په صورت کښې چونکه د موضع سیلان وینځل واجب دی په دې وجه پوره بدن یعنی د اعضا وضوء وینځل هم واجبیږی ددې لپاره د طهارت وجوب متجزی نه وی او عدم سیلان یعنی د وینې نه بهیدلو په صورت کښې چونکه د موضع خروج وینځل واجب نه دی په دې وجه پوره بدن یعنې اعضا وضوء وینځل هم نه واجبیږی یو خو ځکه چه په دې صورت کښې د طهارت وجوب متجزی کیږی حالانکه مخکښې تیر شوې دی چه وجوب طهارت نه متجزی کیږی دویم ځکه چه وصف خروج د کومه معنی چه د موضع خروج وینځل واجبیدلو په وجې سره علت گرځیدلې دې د عدم سیلان په صورت کښې هغه معنی چونکه او نه موندل شوه په دې وجه وصف خروج علت نه کیږی او کله چه په دې صورت کښې وصف خروج علت نه شو نو د نقض وضوء علت معدوم شو او کله چه علت معدوم شو نو د نقض وضوء حکم هم معدوم کیږی غرض داچه دا خبره ثابته شوه چه د وینې نه بهیدو په صورت کښې وضوء نه ماتیږی مصنف د حسامی وائی چه په خارج من غیر سبیلین باندې د امام شافعی رحمه الله د طرفه دوه نقض واردیږی یو خو په دوه طریقو باندې دفع کړې شو ددویم نقض دا دې چه که د کوم سړی د زخم نه برابره وینه یا نو بهیدلې وی یعنی هغه د معذور په حکم کښې وی نو ددې سړی په حق کښې خروج نجاست من البدن وصف هم اوموندل شو او هغه معنی چه د وصف نه دلالةً ثابت ده. هغه هم اوموندل شو ځکه په دې سړی باندې د خروج نجاست ځائې وینځل واجب دی مگر ددې باوجود تر څو چه د مونځ وخت موجود دې ستا په نزد دا خروج حدث او ناقض الوضوء نه دې حالانکه د حدث او د نقض وضوء علت یعنی خروج موجود دې پس حکم د علت خروج نه متخلف شو مصنف دا نقض هم په دوه طریقو باندې دفع کړې دې اولا خو د اثبات حکم په ذریعه په دې طور چه په صورت مذکوره کښې حکم موجود او ثابت دې

حکم د علت خروج نه متخلف شوې نه دي يعنى مونږ دا نه تسليموو چه د صاحب جرح سيلان دم حدث او ناقض وضوء نه دي بلکه دا هم ناقض وضوء دي او بل اودس واجبونکي دي البته د عذر د وجې نه دمونځ وخت ختميدو پورې دده په حق کښې د نقض وضوء حکم موخر شو دا وجه ده چه د خروج وخت نه پس د بل وخت د مونځ لپاره ددې حدث يعنى د سيلان دم د وجې نه وضوء لا زميږى يعنى که بل کوم يو حدث نه وى پيش شوې بيا هم سابقه حدث يعنى د سيلان دم د وجې نه نوې اودس کول لازميږى او کله چه داسې ده نو د حکم د علت نه نه متخلف کيدل لازم را نغلل دويمه طريقه د دفع دا ده چه دا نقض د علت د غرض موندلو د وجې نه لرې کوو لکه مونږ دا وايو چه معلل او مستدل يعنى د حنفى ددې تعليل نه غرض دا دې چه فرع د اصل سره لاحق کړې شي او د دواړو په مينځ کښې برابرى ثابت کړې شي حتى چه مصنف وئيلى دى چه د تعليل نه زمونږ غرض د وينې او موتيازو په مينځ کښې برابرى ثابتول دى او دا برابرى موجود هم ده څکه لکه څنګه چه موتيازې حدث او ناقض دى دغه شان وينه هم حدث او ناقض ده پس بول که برابر وى او قطرات برابر او څاڅى يعنى د سلس البول په مرض کښې مبتلا وى نو د مونځ وخت ختميدو پورې شريعت اسلام دا معاف ګرځولي دي يعنى بول چه مقيس عليه او اصل او د ناقص وضوء کيدو حکم د وخت ختميدو پورې موخر کړې شو پس دغه شان د وينې وتل چه مقيس او فرع دي او حدث او ناقض وضوء دي هغه هم که برابر ووتلونو د مونځ وخت ختميدو پورې دا هم معاف کيږى او د وئيلي شي چه ددې حدث او ناقض الوضوء کيدو حکم دوقت تر ختميدو پورې موخر شوې دي او کله چه داسې ده نو د معلل او مستدل غرض يعنى د مقيس عليه البول او مقيس ترمينځ برابرى او موندل شوه

د معارضه بيان

اَمَّا الْمُعَارِضَةُ فَهِىَ نَوْعَانِ مُعَارِضَةٌ فِيْهَا مُنَاقِضَةٌ وَمُعَارِضَةٌ خَالِصَةٌ اَمَّا الْمُعَارِضَةُ الَّتِىْ فِيْهَا مُنَاقِضَةٌ فَالْقَلْبُ. وَهُوَ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا قَلْبُ الْعِلَّةِ حُكْمًا وَالْحُكْمِ عِلَّةً وَهُوَ مَاخُوْذٌ مِنْ قَلْبِ الْاِنَاءِ وَاِنَّمَا يَصِحُّ هٰذَا فِيْمَا يَكُوْنُ التَّعْلِيْلُ فِيْهِ بِالْحُكْمِ مِثْلُ قَوْلِهِمْ اَلْكُفَّارُ جِنْسٌ يُجْلَدُ بِكْرُهُمْ مِائَةً فَيُرْجَمُ كَالْمُسْلِمِيْنَ قُلْنَا اَلْمُسْلِمُوْنَ اِنَّمَا يُجْلَدُ بِكْرُهُمْ مِائَةً لِاَنَّهُ يُرْجَمُ ثَيِّبُهُمْ فَلَمَّا اِحْتَمَلَ الْاِنْقِلَابَ فَسَدَ الْاَصْلُ وَبَطَلَ الْقِيَاسُ

ترجمه: او هر چه معارضه ده نو هغه په دوه قسمه ده يوه داسې معارضه چه په هغې کښې مناقضه وى او بله خالص معارضه ده ، بهرحال هغه چه په هغې کښې مناقضه وى نو قلب دې او قلب دوه اقسام دى دينه يو علت په حکم سره او حکم په علت سره بدلول دى او د قلب دا قسم له قلب الاناء نه ماخوذ دې او د قلب دا قسم په هغه صورت کښې صحيح کيږى په کوم

صورت کښې چه د حکم په ذریعه تعلیل وی لکه د شوافعو قول چه کفار داسې جنس دې چه د هغې بکر لره یو سل کوړې وهل کیږی لهذا ددوی سبب به د مسلمانانو په شان رجم کیږی مونږ وایو چه مسلمان د دوی بکر لره یو سل کوړې وهل کیږی ځکه د دوی ثیب رجم کیږی پس کله چه تعلیل د انقلاب احتمال لری نو اصل فاسد شو او قیاس باطل شو.

تشریح: مصنف مناقضې د دفع کولو د وجوه اربعو بیان نه فارغ کیدو سره معارضه بیانول غواړی ځکه د مناقضې په شان مارضه هم په علت موثره باندې واردیږی معارضه وئیلې شی مدعی مستدل چه په کوم دعوی باندې دلیل قائم کړې دې د معارض ددې په خلاف باندې دلیل قامول. مثلا معارض دا وائی چه مدعی چه کوم وصف په خپل دعوی باندې دلیل جوړ کړیدې زما په نزد هغه وصف په دې دعوی باندې دلالت نه کوی بلکه ددې دعوی په خلاف باندې دلالت کوی بیا که د مدعی قائم شوې دلیل بعینه د معارض دلیل وی نو هغه د معارضې قسم اول دې او که داسې نه وی نو قسم ثانی دې، مصنف رحمه الله ددې بیانولو سره فرمائیلی دی چه د معارضې دوه اقسام دی یو داسې معارضه چه مناقضې ته شامل وی. دویمه خالص معارضه یعنی داسې معارضه چه د مناقضې نه پاک وی د قسم اول دویم نوم قلب دې دلته دا سوال کیدې شی چه د مناقضې نه پاک وی د قسم اول دویم نوم قلب دې دلته دا سوال کیدې شی چه د قسم اول نوم **المعارضة اللتی بها مناقضة** ولې کینودل شو **المناقضة اللتی فیها معارضة** ولې کینه نبودلی شو یعنی په نوم کښې معارضه اصل ولې اوګرځولې شو ددې جواب دا دې چه معارضه اصل دې او پاتې شو نقض نو هغه په ضمنی طور باندې موندل کیږی ځکه مخکښې تیر شوې دی چه نقض اصالة او قصدا په علت موثره باندې نه واردیږی او معارضه اصالة او قصدا واردیږی بهرحال کله چه معارضه اصل ده نو ددې دا صل کیدو د وجې نه په نوم کښې معارضه مقدم کړې شوه او المعارضة اللتی فیها مناقضة اووئیل شو ددې په عکس او نه شو پاتې شو دا خبره چه ددې قسم په نوم کښې معارضه او مناقضه دواړه ولې مذکو دی نو ددې جواب دا دې چه په دې قسم کښې من وجه معارضه هم ده او من وجه مناقضه هم ده معارضه خو په دې وجه ده چه په معرضه کښې معارض دمستدل او د مدعی د دلیل تسلیمولو سره د مدعی ثابت شوې حکم نه علاوه بل حکم ثابتولو لپاره دا مستقلا بل دلیل جوړولو سره ظاهروی او په دې قسم کښې چونکه دا خبره موجود ده په دې وجه ددې په نوم کښې د معارضې ذکر اوکړه شو او په مناقضه کښې د مستدل د دلیل ابطال کیږی پس په دې قسم کښې چونکه معارض د مستدل دلیل باطلوی او دا وائی چه د هغه بیان شوې حکم دا دلیل نه ثابتوی یعنی چه دې حکم باندې ددې دلیل پیش کول باطل دی په دې وجه ددې قسم په نوم کیښو دو کښې مناقضه هم ذکر کړې شوه حاصل داچه د معارضې د قسم اول نوم قلب دې او ددې دوه اقسام دی. علت بدلولو سره حکم ګرځول او حکم لره علت دغه شان بدلول چه هغه د مستدل دعوی لپاره د مثبت کیدو په ځائې ددې په خلاف باندې دال جوړ شی مصنف د حسامی رحمه الله وائی چه د قلب اولنې قسم د قلب الانا نه ماخوذ دې یعنی د لوښی بهر حصه لاندې اولا ندینۍ بره کول دلته د برنۍ حصې

نه مراد علت او دلا ندیني حصې نه مراد حکم دي او مطلب دا دي چه علت. حکم او ګرځول شي او حکم علت او ګرځول شي مصنف د حسامي وائي چه د قلب دا قسم صرف په هغه صورت کښې متحقق کیدي شي کله چه د حکم په ذریعه تعلیل شوي وی یعنی حکم علت او ګرځول شي مصنف د حسامي وائي چه د قلب دا قسم صرف په هغه صورت کښې متحقق کدیشی کله چه د حکم په ذریعه تعلیل شوي وی یعنی حکم شرعی د قیاس علت ګرځولي شوي وی دي لپاره چه د ابدل شي نو دوباره د حکم ګرځولو قابل وی لکه که وصف خالص علت وی چه د حکم جوړیدو قابل نه دي نو په دي کښې قلب نه شئ متحقق کیدي ددي مثال د شوافعو دا قول دي چه د یو نوع کفارو غیر واده شوي افراد د زنانه چه په جرم کښې رجم کیږی لکه د مسلمانانو حکم دي چه د دوی واده شوي افراد به رجم کیږی او غیر واده شوي افراد به په کوړو وهل کیږی تفصیل ددي دا دي چه د شوافعو په نزد د سړی د محصن کیدو لپاره مسلمان کیدل شرط نه دی لهذا شوافعو کفار په مسلمانانو باندي قیاس کولو سره وئیلی دی چه لکه څنګه چه واده شوي مسلمانان د زنا په جرم کښې رجم کیږی او غیر واده شوي مسلمانان په کوړو وهل کیږی دغه شان د واده شوي کفار د زنا په جرم کښې رجم کیږی او غیر واده شوي کفار په کوړو وهل کیږی پس شوافعو د کفارو په حق کښې دواده شو د رجم لپاره بغیر واده شوو باندي کوړي وهلو علت د قیاس او ګرځولو او داسې ئی اووئیل چه غیر واده شوي کفار چونکه کوړو وهل کیږی په دي وجه ددوی واده شوي افراد رجم کیږی د احنافو په نزد د محصن کیدو لپاره مسلمان کیدل شرط دی لهذا د احنافو په نزد ټول کفار غیر محصن وی او د غیر محصن زانی سزا سل کوړي دی لهذا د کفارو واده شوي او غیر واده شوي دواړه اقسامو باندي کوړه لګیږی لکه د حسامي مصنف د احنافو وکالت کولو سره د شوافعو په بیان شوي تعلیل باندي د قلب په ذریعه معارضه او کړله او دي وئیل چه د مسلمانانو په حق کښې کوړي وهل د رجم علت ګرځول مونږ. ته تسلیم نه دی بلکه معامله ددي په عکس ده یعنی د مسلمانو په حق کښې رجم علت دي د کوړي وهلو او کله چه اصل او مقیس علیه یعنی د مسلمانانو په حق کښې رجم د کوړي وهلو علت دي او کوړي وهل د رجم علت نه دي نو فرع او مقیس یعنی د کفارو په حق کښې کوړي وهل د رجم علت ګرځول څنګه صحیح کیږی

حاصل دا چه د شوافعو بیان شوي تعلیل د انقلاب او تبدیلی احتمال لری او کله چه دا احتمال دي نو تعلیل فاسد شو او کفار په مسلمانانو باندي قیاس کول باطل شو څکه قیاس په هغه وخت صحیح کیدلو چه د مستدل او مدعی بیان کړي علت په فرع کښې موجود وائی حالانکه ورسته له انقلاب نه دمستدل اومدعی بیان شوی علت په اصل کښې علت پاتي نه شو بلکه حکم شو بهرحال کله چه قیاس باطل شو نو د قیاس په ذریعه د شوافعو د کفارو وا ده شوو زنانو باندي د رجم ثابتول هم نه صحیح کیږی اوس غور او کړی، چه دا قلب معارضه هم ده او مناقضه هم معارضه خو څکه ده چه د معتل یعنی د شوافعو منشاء داوه چه ددي تعلیل په ذریعه دواده شوو کفارو په حق کښې رجم ثابت کړي شي لیکن د قلب نه

پس ددې د خلاف اثبات کيږي او د غه معارضه ده او مناقضه څکه ده چه احنفو وئيلي دي
چه شوافعو چه کوم حکم يعنې جلد منة علت ګرځولې دې هغه د علت جوړيدو قابل نه دې او
ددې نوم مناقضه ده

وَالثَّانِيْ قَلْبُ الْوَصْفِ شَاهِدًا عَلَى الْمُعَلِّلِ بَعْدَ اَنْ كَانَ شَاهِدًا لَهٗ وَهُوَ مَاخُوْذٌ مِنْ قَلْبِ الْجِرَابِ فَاِنَّهٗ كَانَ ظَهْرُهٗ اِلَيْكَ فَصَارَ وَجْهُهٗ اِلَيْكَ اِلَّا اَنَّهٗ لَا يَكُوْنُ اِلَّا بِوَصْفٍ زَائِدٍ فِيْهِ تَفْسِيْرٌ لِلْاَوَّلِ مِثَالُهٗ قَوْلُهُمْ فِيْ صَوْمِ رَمَضَانَ اَنَّهٗ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَتَأَدّٰى اِلَّا بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ فَقُلْنَا اِنَّهٗ لَمَّا كَانَ صَوْمًا فَرْضًا اِسْتَغْنٰى عَنِ النِّيَّةِ بَعْدَ تَعَيُّنِهٖ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ لٰكِنَّهٗ اِنَّمَا يَتَعَيَّنُ بَعْدَ الشُّرُوْعِ وَهٰذَا تَعَيَّنَ قَبْلَ الشُّرُوْعِ

ترجمه د قلب دويم قسم وصف علت دغه شان اړول چه هغه د معلل خلاف ثابت شي پس ددې نه چه هغه د معلل لپاره حجت وو او دا د قلب الجراب نه ماخوذ دې پس که د وصف شاه ستا طرف ته وه نو د قلب نه پس د هغه مخ ستا طرف ته کيږي مګر د قلب دا قسم صرف په داسې وصف زائد سره کيږي چه په هغې کښې د اول تفسير وي ددې مثال د رمضان د روژو په سلسله کښې د شوافعو قول دې چه دا فرض روژه ده لهذا صرف د نيت په تعيين سره ادا کيږي لکه چه د قضا روژه. پس مونږ وئيلي دي چه دا فرض روژه ده نو هغه د شارع د جانب نه د تعيين نه پس د تعيين نيت نه مستغني شو لکه چه د قضا روژه، ليکن هغه د شروع کولو نه پس متعين کيږي او دا د شروع کولو نه مخکښې متعين شوې ده....

تشريح: د قلب دويم قسم د دې چه معلل او مستدل مدعی يو وصف دخپلې دعوی ثابتولو لپاره علت جوړولو سره پيش کړي ليکن دې علت دغه شان بدل کړلو چه هغه د مستدل د دعوی لپاره د مثبت کيدو په ځائې ددې په خلاف باندې دال او حجت دی د قلب په دې قسم کښې معارضه خو څکه ده چه د مستدل پيش شوې علت او دليل ده دعوا په خلاف باندې دلالت کوی او د دليل د مستدل د دعوی په خلاف دلالت کول معارضه ده او مناقضه څکه ده چه ددې دليل نه د مستدل دعوی ثابت نه شوه لهذا دده پيش کړې دليل مات شو او د دليل ماتيدل مناقضه ده دَ حسامي مصنف وئيلي دي چه د قلب دا قسم د قلب الجراب نه ماخوذ دې يعنې د توشه دان دننه جانب باهر او باهر جانب دننه طرف ته کول ګويا د قلب نه مخکښې د علت شا معارض طرف ته وه او مخ ئې د مستدل طرف ته وو يعنې علت د مستدل لپاره مفيد او معارض لپاره غير مفيد وو ليکن د قلب نه پس شا ئې دمستدل طرف ته شوه او مخ ئې د معارض طرف ته شو يعنې دغه علت د قلب نه پس د مستدل لپاره غير مفيد او د معارض لپاره مفيد شو د مصنف د عبارت **فانه كان ظهره اليك فصار وجهه اليك** دغه مطلب دې

الا انه لا یکون....**الخ**، سره مصنف دا اوئیل غواړی چه مستدل چه کوم وصف علت په خپله دعوی باندې دلیل جوړ کړې دې که معارض بعینه هغه وصف په خپله دعوی باندې دلیل جوړ کړو نو د یو وصف په د دو متنافی حکمونو او د دعوو باندې دلیل جوړول لازم راځی حالانکه دا خبره عقلا نا ممکن ده لهذا د قلب نه پس په دې وصف کښې څه زیاتې کول ضروری دي دې لپاره چه بعینه د یو وصف دوه حکمونو لپاره دلیل جوړیدل لازم را نه شی مصنف ﷫ وئیلی دی چه د قلب دا قسم هغه وخت متحقق کیږی کله چه د متسدل او معلل په ذکر کړی وصف کښې څه زیاتې شوې وی لیکن په دې باندې دا سوال کیږی چه کله په وصف کښې زیاتې اوشو نو د مستدل مدعی او حکم د یو وصف سره متعلق شو او معارض مدعی او حکم د بل وصف سره متعلق شو ګویا مستدل د خپلې دعوی ثابتولو لپاره کوم وصف چه دلیل جوړ کړې وو معارض ددې په خلاف په دعوی باندې بل وصف دلیل جوړ کړې دې او دا د معارضه خالصه داقسامو نه ده نه **المعارضة اللتی فیها مناقضة** د اقسامو نه او کله چه داسې ده نو دا د قلب یعنی المعارضة اللتی فیها مناقضة اقسامو نه شمارل څنګه صحیح کیږی ددې جواب ورکولو لپاره مصنف فرمائیلی دی چه د مستدل په ذکر کړی وصف کښې د قلب نه پس کوم زیادتی چه شوې ده هغه زیادتی ددې وصف تفسیر وی ددې وصف متغیر کوونکې نه وی او کله چه هغه زیاتی د وصف اول تفسیر دې نو د قلب نه پس دا وصف وصف اخر او د شي اخر په حکم کښې نه کیږی او کله چه داسې ده نو د معارضه خالصه داقسامو نه هم نه کیږی بلکه المعارضة التی فیها مناقضة د اقسامو نه کیږی د قلب ددې دویم قسم مثال د شوافعو دا قول دې چه د رمضان روژه فرض ده لهذا ددې د ادا کولو لپاره نیت په ذریعه متعین کول ضروری دی یعنی د اوئیل یا په زړه کښې اراده کول ضروری دی چه زه ددې رمضان روژه ادا کوم لکه چه د روژې د قضا کولو لپاره د نیت په ذریعه ددې متعین کول ضروری دی شوافعو په دې مسئله کښې فرضیت د تعیین نیت علت ګرځولې دې او صوم رمضان په صوم قضا رمضان باندې قیاس کولو سره ئی وئیلی دی چه لکه څنګه چه صوم قضا رمضان د فرض کیدو د وجې نه ددې د ادا کولو لپاره تعیین نیت ضروری دې دغه شان د صوم رمضان د فرض کیدو د وجې نه ددې د ادا کولو لپاره هم تعیین نیت ضوری کیږی یعنی د تعیین نیت نه بغیر لکه څنګه چه قضا روژه نه ادا کیږی دغه شان صوم رمضان هم بغیر د تعیین نیت نه ادا کیږی د حسامی مصنف د احنافو د طرفه د معارضه بالقلب په ذریعه ددې جواب ورکړې دې او دا ئی وئیلی دی چه فرضیت د تعیین نیت دلیل او علت نه دې بلکه د عدم تعیین دلیل دې لکه فرمائیلی دی چه د رمضان روژه فرض ده لهذا کله چه شارع دا متعین کړلو او دا ئی او فرمائیل چه کله شعبان تیر شی نو د رمضان نه علاوه بله کومه روژه نشته نو د شارع د متعین کولو نه پس د رمضان روژه د تعین نیت نه مستغنی کیږی لکه څنګه چه د قضا روژه یو کرتې متعین کولو نه پس دوباره د تعین نیت ته نه محتاجیږی حاصل دا چه د رمضان روژه او د قضا روژه دواړه په دې خبره کښې برابر دی چه د یو کرتې د تعیین نیت نه پس دوباره د تعیین ضرورت نشته او ددې علت فرضیت دې

ليکن د رمضان روژه چونکه د شروع کولو نه مخکښې مجانب شارع متعين دې په دې وجه د بنده د جانب نه بياد متعين کولو ضرورت نشته او د قضا روژه شروع کولو نه مخکښې چونکه متعين نه وي په دې وجه د بنده د طرفه يو دفع متعين کول لازم دی

وَقَدْ تَقْلُبُ الْعِلَّةَ مِنْ وَجْهٍ اٰخَرَ وَهُوَ ضَعِيْفٌ مِثَالُهُ قَوْلُهُمْ هٰذِهِ عِبَادَةٌ لاَ تُمْضٰى فِيْ فَاسِدِهَا فَوَجَبَ اَنْ لاَ يَلْزِمُ بِالشُّرُوْعِ كَالْوُضُوْءِ وَهُوَ ضَعِيْفٌ مِنْ وَجُوْهِ الْقَلْبِ لِاَنَّهُ لَمَّا جَاءَ بِحُكْمٍ اٰخَرَ ذَهَبَتِ الْمُنَاقِضَةُ وَ لِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنَ الْكَلاَمِ مَعْنَاهُ وَالْاِسْتِوَاءُ مُخْتَلِفٌ فِى الْمَعْنٰى ثُبُوْتٌ مِنْ وَجْهٍ وَسُقُوْطٌ مِنْ وَجْهٍ عَلٰى وَجْهِ التَّضَادِ وَذَالِكَ مُبْطِلٌ لِلْقِيَاسِ

ترجمه: او کله قلب علت په بله طريقه باندې وی او هغه ضعيف ده ددې مثال د شوافعو قول دې چه دا نوافل داسې عبادات دی چه د هغې فاسد نه پوره کيږی لهذا ضروری ده چه شروع کولو سره هم لازم نه شی لکه وضوء پس دوی ته وئيلې شی چه کله داسې ده نو واجب ده چه په نفل کښې د نذر او شروع حکم برابر وی لکه وضوء او دا د قلب د طريقو نه ضعيفه طرقيه ده ځکه کله چه داسې ده نو واجب ده چه په نفل کښې د نذر او شروع حکم برابر وی لکه وضوء او دا د قلب د طريقو نه ضعيفه طريقه ده ځکه کله چه حکم اخر راغلو نو مناقضه ختمه شوه اودا ځکه چه د کلام نه د هغې معنی مقصود وی او برابری په معنی کښې مختلف ده من وجه ثبوت دې او من وجه سقوط دې د تضاد په طريقه باندې او دا قياس باطلونکې دې.

تشريح:... دکتاب مصنف وئيلی دی چه د قلب علت د سابقه دوه طريقو نه علاوه يوه دريمه طريقه بله ده چه د هغې نوم قلب السويه دې ليکن دا طريقه فاسد ده او فساد وجه دا ده چه په دې دريمه طريقه کښې صرف معارضه متحقق کيږی مناقضه نه متحقق کيږی حالانکه قلب د هغه معارضې نوم دې چه په هغې کښې مناقضه هم موجوده وی ددې مثال د شوافعو دا قول دې چه نفل روژه وی يا مونځ شروع کولو سره نه لازميږی حتی چه که دا فاسد شو نو ددې قضا نه واجبيږی ها نفلی حج شروع کولو سره لازميږی ځکه د فاسيديدو په صورت کښې ددې اتمول هم واجب دې او ددې قضا هم واجب ده غرض داچه نفل مونځ او رژه شروع کولو سره نه لازميږی او دليل دې دا ورکوی چه نفل مونځ که د خروج ريح وغيره د وجې نه بغير د فساد نه خود بخود فاسد شو نو ددې نفل مونځ اتمول او پوره کول واجب نه دی بلکه ددې اتمول جائز نه دې پس کله چه د فاسد کيدو په صورت کښې د نفل مونځ او روژې اتمول نه لا زميږی نو شروع کولو سره هم نه لا زميږی لکه وضو. چه لکه څنګه چه په مينځ کښې فساد راپيښيدو سره وضوء اتمول او پوره کول لازم نه دې دغه شان شروع کولو سره هم نه لازميږی حاصل داچه شوافعو نوافل په وضوء باندې قياس کړی دی او دائی وئيلی دی چه لکه څنګه چه وضوء شروع کولو سره نه لا زميږی دغه شان نوافل هم شروع کولو سره نه لازميږی او ددې عدم لزوم علت او عدم اتمول فی الفساد ګرځولې دې يعنی لکه څنګه چه د فاسد کيدو

په صورت کښې دوضوء اتول ضروري نه دي. دغه شان د فساد په صورت کښې د وضوء اتول ضروري نه دي. دغه شان د فساد په صورت کښې د نوافلو اتول هم ضروري نه دي اوس نه داسې او وائي چه لکه څنګه چه د عدم اتول في الفساد د وجې نه وضوء شروع کولو سره نه لازميږي دغه شان د عدم اتول في الفساد د وجې نه نوافل هم شروع کولو سره نه لازميږي حسامي مصنف د احنافو د طرفه جواب ورکوي فرمائي چه ټيک ده که دا خبره ده چه په عدم اتول في الفساد کښې نوافل د وضوء په شان دي يعنې د فساد د وجې نه لکه څنګه چه د وضوء اتول واجب نه دي دغه شان د نوافل اتول هم ضروري نه دي نو مونږ وايو چه په نوافل کښې د نذر او د شروع حکم يو شان کيدل پکار دي لکه چه په وضوء کښې د نذارو شروع حکم يو شان دي يعنې وضوء چه ستاسو په نزد اصل او مقيس عليه دي هغه نه نذر سره لازميږي او نه شروع کولو سره ګويا په مقيس عليه کښې نذر او د شروع په حکم کښې استوا او برابري نه پس دغه شان فرع يعنې په نوافلو کښې هم د نذار او د شرع کولو په حکم کښې استوا او برابري کيدل پکار دي او دا خبره اظهرمن الشمس ده چه په نوافلو کښې د عدم لزوم په صورت کښې برابري نا ممکن ده ځکه نوافل بالاجماع د نذر سره لا زميږي پس نذر او شروع په حکم کښې د برابري پيدا کولو لپاره ضروري دي چه نوافلو هم په شروع کولو سره هم لا زم شي لکه چه د احنافو مذهب دي حاصل دا چه شوافعو عدم اتول في الفساد د عدم لزوم علت ګرځولي دي ليکن احنافو وئيلي دي چه عدم اتول في الفساد د عدم لزوم علت نه دي بلکه د استوا علت دي او دا استوا په وضوء کښې په عدم لزوم سره متحقق کيږي چه وضوء نه نذر سره لازميږي نه شروع کولو سره او په نوافلو کښې په لزوم سره متحقق کيږي چه نوافل په نذر سره هم لازميږي او شروع کولو سره هم بهرحال دلته په دې اعتبار سره قلب کيږي مصنف د حسامي وائي چه د قلب دا قسم فاسد دي او وجه د فساد دوه دي يو خو دا چه معارض چه کوم حکم ثابت کړې دي يعنې استوا او برابري دا حکم د مدعي ثابت کړې حکم يعنې د عدم لزوم بالشروع مناقض نه دي او ددې صريح نقيض نه دي، ځکه د عدم لزوم صريح نقيض لزوم بالشروع دي او کله چه داسې ده نو مناقضه ختم شوه او کله چه مناقضه ختم شوه نو قلب هم باقي پاتې نه شو ځکه د قلب د صحت لپاره د قلب په مناقضه باندې مشتمل کيدل ضروري دي لکه چه مخکښې تير شوې دي. دويمه وجه د فساد دا ده چه د کلام نه به دهغې معنى مقصود وي الفاظ مقصود نه وي او استوا کوم چه معارض ثابت کړيده او بيا د هغې په ذريعه شروع کولو سره د نوافلو په لازميدو باندې استدلال کړې دې د معنى په اعتبار سره ده په دې طور چه استوا په اصل يعنې په وضوء کښې د سقوط او د عدم لزوم په اعتبار سره ده چه وضوء نه نذر سره لازميږي او نه شروع کولو سره او دغه استوا به فرع يعنې په نوافلو کښې د ثبوت او لزوم په اعتبار سره ده چه نوافل په نذر سره هم نه لازميږي او شروع کولو سره هم. او د ثبوت او سقوط يعنې د وجود لزوم او د عدم لزوم په مينځ کښې تضاد دې پس د استوا په اصل او فرع کښې د تضاد په طور باندې مختلف کيدل د معارض احناف قياس بالقلب باطلوي ځکه د قياس د صحيح

کیدو شرط دا دي چه حکم د اصل نه فرع طرف ته بعینه او بلا تفاوت متعدی شی حالانکه دلته دا خبره منتفی ده ځکه هغه استوا کوم چه په اصل وضوء کښي ده. هغه ددي استوا ضد دي کوم چه معارض احناف په فرع نوافل کښي ثابت کړي ده په دي طور چه په اصل کښي استوا ده په سقوط او عدم لزوم کښي او په فرع کښي استوا ده په ثبوت او لزوم کښي حاصل دا چه د دواړو نه هر یو اګرچه په لفظ استوا کښي د یو بل سره شریک دی لیکن معنی چه کومه مقصود ده په دي کښي مختلف دی او کله چه داسي ده نو قیاس څنګه صحیح کیږی لهذا د استوا په ذریعه د احنافو قیاس کول هم فاسد دی.

وَاَمَّا الْمُعَارِضَةُ الْخَالِصَةُ فَنَوْعَانِ اَحَدُهُمَا فِیْ حُکْمِ الْفَرْعِ وَهُوَ صَحِیْحٌ وَالثَّانِیْ فِیْ عِلَّةِ الْاَصْلِ وَذَالِكَ بَاطِلٌ لِعَدَمِ حُکْمِهٖ وَلِفَسَادِهٖ لَوْ اَفَادَ تَعَدِّیَتَهٗ لِاَنَّهٗ لَا اِتِّصَالَ لَهٗ بِمَوْضِعِ النِّزَاعِ اِلَّا مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ یَنْعَدِمُ تِلْكَ الْعِلَّةُ فِیْهِ وَعَدَمُ الْعِلَّةِ لَا یُوْجِبُ عَدَمَ الْحُکْمِ

ترجمه:...او هر چه معارضه خالصه ده نو د هغي دوه اقسام دی ددي نه یو معارضه فی الحکم الفرع ده او دا صحیح ده او بله معارضه فی علة الاصل ده او د باطل ده ځکه د تعلیل حکم معدوم دي او تعلیل فاسد دي که تعلیل دي د متعدی کیدو فائده ورکړی ځکه موضع نزاع معارضه فی الحکم الفرع سره د معارضه فی علة الاصل هیڅ اتصال نشته مګر په دي حیثیت سره چه په معارضه فی الحکم الفرع کښي هغه علت معدوم شی او د علت معدوم کیدل د حکم معدوم کیدل نه واجبوی.

تشریح:...مصنف رحمه الله د معارضي دویم قسم بیانولو سره فرمائیلی دی چه معارضه خالصه یعنی هغه معارضه چه په مناقضه باندي مشتمل نه وی د هغي دوه اقسام دی معارضه فی الحکم الفرع. معارضه فی علة الاصل. د معارضي فی الحکم بالفرع مطلب دا دي چه داسي معارضه داسي علت او دلیل موجود دي چه په فرع کښي ستا د ثابت شوي حکم په خلاف حکم باندي دلالت کوی یعنی مستدل په فرع کښي د حکم ثابتولو لپاره یو علت پیش کړی او معارض بل علت پیش کولو سره بل حکم ثابت کړی د حسامی مصنف وئیلی دی چه د معارضي دا قسم صحیح او صحیح دي ځکه ددي معارضي په ذریعه د مستدل ثابت شوي حکم خلاف بل حکم د بل علت په ذریعه ثابتیږی او په دي کښي هیڅ حرج نشته لهذا دا معارضه صحیح ده د معارضي ددي قسم پنځه صورته دی او پنځه واړه صحیح او په علم اصول کښي مستعمل دی اولني صورت خو دا دي چه معارض داسي علت ذکر کړی دچه بغیر د کمی زیاتی نه د معلل او مستدل د حکم په صریح نقیض باندي دلالت او کړی مثلا معارض مستدل ته دا او وائی چه ستا بیان کړي دلیل او علت اګرچه ستا په مدعی باندي دلالت کوی لیکن ما سره داسي دلیل موجود دي چه دستا د ثابت کړی حکم او مدعی نفی کوی او ددي په خلاف بل حکم ثابتوی مثلا د مسح د تثلیث په مسنون کیدو باندي شوافعو استدلال کولو سره وئیلی دی چه مسح د راس وضوء یو رکن دي او د اعضا مغسوله غسل

د رکن دي او اعضا مغسوله په غسل کښې تثليث بالاتفاق سنت دي لهذا د علت رکنيت د وجې نه په اعضا مغسوله باندې قياس کولو سره مونږ وايو چه په مسح د راس کښې هم تثليث سنت دي د احنافو د طرفه په دې باندې معارضه کولو سره اوونيل شو چه د سر مسح په وضوء کښې مسح ده لهذا دا به مسح مشابه وی له نورو مسحو سره او په دې باندې قياس کولو سره وئيلې شی چه لکه څنګه چه بله مسح يعنی په موزو باندې مسح کښې تثليث سنت نه دې دغه شان په مسح راس کښې هم تثليث سنت نه دې دويم صورت دا دې چه معارض په حکم کښې داسې زياتی اوکړی چه په منزله د تفسير وی مثلا په مذکوره مثال کښې معارضه داسې پيش کړی چه مسح په وضوء کښې يو رکن دې لهذا د تکميل مسح نه پس ددې تثليث مسنون کيږی نه لکه چه غسل دې اوګوری دلته په حکم کښې صرف د تکميل نه پس قيد زيات شو چه هغه په حقيقت کښې د مقصود تفسير او توضيح ده حاصل دا چه په وضوء کښې اصل سنت تثليث نه دې بلکه فرض د هغه په محل کښې مکمل کول سنت دی پس په مسح راس کښې چونکه په استعاب راس سره سنت تکميل اداکيږی په دې وجه تثليث ته ضرورت پاتې نه شو په خلاف د اعضا مغسوله چه په هغې کښې استيعاب اعضا پخپله په فرض کښې داخل وی لهذا په محل فرض کښې د تکرار غسل يعنی د تثليث نه علاوه د تکميل نور هيڅ ضرورت نشته پس کله چه داسې ده نو په اعضا مغسوله کښې سنت تکميل د تثليث په ذريعه ادا کيږی او په مسح راس کښې د استيعاب په ذريعه ادا کيږی دريم صورت دا دې چه معارض داسې زيادتی کولو سره معارضه اوکړی چه هغه زيادتی مقصود بدل کړی او هغه حکم متغير کړی په دې حال کښې چه معارض دا داسې خبرې نفی اوکړی، چه د هغې مستدل دعوی نه ده کړې مثلا احنافو وئيلی دی چه پلار که ژوندې وی نوده ته په صغيره اولاد اولياؤ ته هم حسب ترتيب ولايت د نکاح حاصليږی په دې باندې شوافعو په طور د معارضې وئيلی دی چه رور د خپلې صغيره خور په مال باندې بالاتفاق ولايت حاصل نه دې لهذا مونږ په مال باندې قياس کولو سره وايو چه ورور د پاره د خپلې صغيره خور د نکاح ولايت هم نه حاصليږی اوګورئ چه دلته حکم په ولايت د رشته اخوت په زيارت سره معارضه پيش شوې ده چه د هغې د وجې نه په حکم اول کښې تغير پيدا شو او ددې په ذريعه د داسې خبرې نفی شوې ده چه هغه مستدل احنافو نه ده ثابته کړې څکه احنافو د ورور ولايت نه وو ثابت کړې چه معارض د هغې نفی وکړی بلکه مطلق ولايت ئې ثابت کړې وو البته په دې کښې د حکم اول معارضه موجود ده په دې طور چه د ورور ولايت نفی سره د مطلق ولايت اقربا نفی لازميږی څکه د ورور او غير ورور مينځ کښې د فصل څوک قائل نه وی لهذا کله چه د ورور د ولايت نفی کيږی نو د نورو اقربا ولايت نفی هم کيږی څلورم صورت دا دې چه معارض د داسې زيادتی کولو سره معارضه اوکړی چه حکم بدل کړی په دې حال کښې چه معارض د داسې څيز اثبات اوکړی چه د هغې نفی مستدل نه ده کړې مثلا احنافو وئيلی دی چه د کافر د مسلمان د خرڅولو اهل دې څکه هغه بالاتفاق ددې د اخستلو اهل دې لهذا ددې د خرڅولو اهل هم ضرور کيږی لکه چه مسلمان د عبد

مسلم د اخستلو هم اهل دې او د هغه د خرڅولو هم اهل دې ګویا احنافو کافر په مسلمان باندې قیاس کړې دې اوونیلی دئی دی چه لکه څنګه چه د مسلمان په حق کښې د عبد مسلم اخستل، خرڅول برابر دی دغه شان د کافر په حق کښې هم برابر دی یعنی لکه څنګه چه د خرڅولو اجازت دې دغه شان د اخستول هم اجازت دې. شوافع ددې په معارض کښې وائی چه کافر له عبد مسلم د خرڅولو او د خپل ملک نه د ویستلو اجازت دې نو ضروری ده چه ابتدا ملک یعنی اخستل او بقاملک دا دواړه هم د کافر په حق کښې برابر وی یعنی کا فرله د عبد مسلم د خرڅولو هم اجازت وی او په دې باندې د ملک ساتلو هم اجاز وی لکه چه د مسلمان په حق کښې د دواړه خبرې برابرې دی لیکن مونږ ګورو چه کافر په عبد مسلم باندې شرعا د خپل ملک برقرار ساتلو اجازت نشته بلکه په حکم د شرع هغه مجبو ر کیږی چه هغه عبد مسلم د خپل ملک نه او باسی پس کله چه داسې ده چه کافر له په عبد مسلم باندې د خپل ملک بر قرر ساتلو اجازت نشته نو هغه ته د ابتدا ملک یعنی د اخستلو هم اجاز نه کیږی ځکه د کافر په حق کښې ابتدا ملک او بقا ملک دواړه برابر دی لکه چه د مسلمان په حق کښې دواړه برابر دی اوګورئ! چه په دې معارضه کښې د حکم اول د ابتدا ملک او بقا ملک په مینځ کښې د برابری په قید سره مقید شوې دې او په حکم اول باندې دا زیادت زیات شوې ده او په دې معارضه کښې د داسې خبرې اثبات دې چه د هغې مستدل نفی نه ده کړې ځکه احنافو په خپل تعلیل او دلیل کښې د ابتدا ملک او بقا ملک په مینځ کښې برابری نه ده نفی کړی حالانکه معارض په خپله معارضه کښې ددې د اثبات پسې لګیدلې دې لیکن ددې په ضمن کښې د احنافو په بیان کړی حکم باندې معارضه کیږی ځکه معارض کله چه د ابتدا ملک او بقا ملک په مینځ کښې د برابری ثابتولو سره کافر د عبد مسلم اخستلو اجاز نه دې ورکړې نو د بیع او شرا په مینځ کښې فرق ظاهر شو یعنی خرڅول جائز شو او اخستل ناجائز شو د معارضه فی الحکم پنځم صورت دا دې چه معارض د هغه حکم د نفی پسې لګیدلې نه وی کوم چه مستدل او معلل ثابت کړې دې یعنی هغه حکم ثابتولو پسې لګیدلې نه وی کوم چه مستدل نفی کړې دې بلکه په بل محل کښې د علت نه بل حکم ثابت کړی لیکن ددې بل حکم آثبات د حکم اول نفی ته مستلزم وی حاصل دا چه معارض د حکم اول د ضد نه معارضه او نه کړی بلکه د یو داسې حکم نه معارضه اوکړی چه د حکم اول غیر وی لیکن ددې په ضمن کښې د حکم اول نفی شوې وی ددې مثال د امام ابو حنیفه رحمه الله دا قول ده چه کومه زنانه ته د خپل خاوند د مرګ خبر اوشی او دا د عدت تیرید و نه پس بل سړی سره نکاح اوکړی او د هغه نه ئې اولاد هم پیدا شی بیا ددې نه پس د هغې خاوند ژوندې کور ته واپس راشی نو په دې صورت کښې دا اولاد د اولنی خاوند نه کیږی او د هغه نه ئې نسب ثابتیږی ځکه د هغوی په مینځ کښې په حکم د شرع سره نکاح قائمه ده لهذا په صحیح طور باندې صاحب فرش اولنې خاوند وی او س په دې باندې که کوم سړی معارضه پیش کړی او دا ووائی چه دا بل خاوند د فراش فاسد مالک دې او فراش فاسد نه هم نسب ثابتیږی لهذا ددې اولاد نسب بل خاوند نه ثابتیږی نه د اولنی خاوند نه او په طور د دلیل

قیاس دا پیش کړی چه که چا بغیر د ګواه نه واده اوکړه او اولاد پیدا شی نو دا فراش فاسد دې مګر ددې با وجود د خاوند نه نسب ثابت دې پس په دې باندې قیاس کولو سره په مقیس علیه کښې هم د فراش فاسد کیو باوجود د بل خاوند نه نسب ثابتیږی اوګورئ؛ په دې معارضه کښې د اولنی خاوند نه نسب نفی نه ده شوې بلکه صرف د بل خاوند لپاره نسب ثابت شوې دې البته ددې په ضمن کښې د اول خاوند نه نفی خو د بخود اوشوه ځکه د خاوند ثانی لپاره ثبوت نسب لازمی نتیجه دا ده چه د اول خاوند نه نسب منتقی شی ځکه د یو ماشوم د دوو سړیو نه ثبوت نسب ممکن نه دې د امام ابو حنیفه رحمه الله د طرفه ددې معارضې جواب دا کیږی دچه اول خاوند د فراش صحیح مالک دې او دویم خاوند د فراش فاسد مالک دې او صحیح دې فاسد نه راجح وی لهذا فراش صحیح ته ترجیح حاصلیږی او دا ماشوم د اول خاوند کیږی نه د دویم خاوند لیکن په دې باندې هم که څوک معارضه اوکړی او د او وائی چه دویم خاوند حاضر دې او نطفه دده نو ددې جواب ادا کیږی چه اول خاوند د ملک نکاح قیام او د فراش صحیح مالک کیدل د بل خاوند د موجودګی او نطفه نه زیات لائق د اعتبار ده ځکه د فاسد نسب په باره کښې شبهه وی او د صحیح نه حقیقی. نسب ثابتیږی او حقیقت به راجح وی لهذا د اول خاوند نه د نسب ثابتیدل راجح دی د معارضه خالصه دویم قسم معارضه فی علت الاصل ده د اصل نه مراد مقیس علیه دې یعنی هغه معارضه چه د مقیس علیه په علت کښې وی مثلا معارض داسې او وائی چه زما سره داسې دلیل دې چه په دې خبره دلالت کوی چه په مقیس علیه کښې علت هغه نه دې کوم چه مستدل علت ګرځولې دې بلکه علت بل شی دې چه په فرع او مقیس کښې موجود نه دې ددی معارضی دری اقسام دی اودا ټول باطل دی لکه چه مصنف رحمه الله فرمائیلی دی د معارضې دا قسم د خپل درې اقسامو سره باطل دې اولنې قسم دا دې چه په علت قاصره او علت غیر متعدیه سره معارضه اوکړې شی مثلا احنافو وئیلی دی چه کومه اوسپنه د اوسپنې په عوض په تفاضل سره خرڅه شوه نو دا بیع نه جائز کیږی ځکه دلته علت ربا، اتحاد قدر او اتحاد د جنس موجوده دې لکه چه ددې علت د وجې نه د سرو بیع د سرو په عوض او د چاندی بیع د چاندی په عض تفاضلا نه ده جائز ګویا که احنافو په علت قدر ا جنس کښې د شرکت د وجې نه اوسپنه په سرو او چاندی باندې قیاس کړې ده په دې باندې کوم سړی معارضه اوکړی او داسې او وائی چه مقیس علیه یعنی سرو او چاندی کښې قدر او جنس علت نه دې کوم چه تا علت ګرځولې دې بلکه ثمنیت علت دې او دا علت په اوسپنه کښې موجود نه دې لهذا د اوسپنې بیع د اوسپنې په عوض تفاضلا جائز ده اوګورئ؛ دلته چه د کوم علت په ذریعه معارضه شوې ده هغه علت قاصره او غیر متعدیه دې دویم قسم دا دې چه په داسې علت سره معارضه اوشی چه متعدی وی داسې فرع طرف ته چه د هغې په حکم باندې د ټولو اتفاق وی مثلا د احنافو په نزد د چونې بیع بجنسه متفاضلا حرام ده او د علت قدراو جنس د وجې نه په غنمو او جوارو باندې قیاس کوی په دې باندې کوم سړی معارضه اوکړی او او وائی چه په مقیس علیه غنم او جوار کښې علت هغه نه دې کوم چه تا علت

ګرځولي دي یعنی قدر او جنس بلکه اقتیات او ادخار یعنی غذائی صلاحیت او د ذخیره ساتلو قابل کیدل په مقیس علیه کښې علت دې او دا علت په چونه کښې مفقود دې لهذا د چونې بیع بجنسه متفاضلا نه حرامیږی او دا علت داسې دې چه بعض داسې فرع طرف ته متعدی دې چه د هغې په حکم باندې د ټولو اتفاق دې لکه چاول وروژې او باجره چه هغې طرف ته علت قتیات او ادخار متعدی دې او د چاول او باجرې بجنسه متفاضلا خرڅولو په حرمت باندې د ټولو اتفاق دې. دریم قسم دا دې چه په داسې علت سره معارضه اوشی چه هغه علت کوم مختلف فیه فرع طرف ته متعدی وی مثلا په مذکوره مسئله کښې معارض دغه شان معارضه اوکړی چه غنم او جوار یعنی په مقیس علیه کښې د حرمت تفاضل علت اقتیات خوراک کیدل دی او دا علت په چونه کښې نه دې موجود. البته دا علت بعض داسې فرع طرف ته متعدی دې چه د هغې په حکم کښې دائمه اختلاف دې مثلا میوه جات او یو موټی غله چه د هغې بیع بجنسه متفاضلا حرامیدو کښې دائمه و اختلاف دې بعضې حرام وائی او بعضو جائز ورته وائی د معارضې فی علت الأصل دا ټول اقسام باطل دی او وجه د بطلان دا ده چه معرض چه کوم علت ذکر کړې دې هغه علت یا خو فرع طرف ته متعدی کیږی یا فرع طرف ته نه متعدی کیږی که هغه علت متعدی نه وی نو دا معارضه په دې وجه باطل ده چه په دې صورت کښې د تعلیل او د قیاس حکم معدوم دې ځکه د تعلیل او د قیاس حکم تعدیه ده او تا فرض کړې ده چه د معارض ذکر شوې علت متعدی نه دې پس کله چه د معارض ذکر کړې علت غیر متعدی فرض شوې دې نو په علت غیر متعدیه سره تعلیل د حکم نه د خالی کیدو د وجې نه د فائدې نه خالی کیږی او کله چه دا تعلیل د فائدې نه خالی دې نو علت غیر متعدیه سره معارضه باطل ده او که هغه علت متعدی وی نو دا معارضه په دې وجه فاسد ده چه د معارضې ددې قسم موضع نزاع یعنی د فرع د حکم سره هیڅ تعلق نه وی مګر په دې اعتبار سره چه د معارض ذکر کړې علت په فرع کښې معدوم شی لیکن د علت معدوم کیدل د حکم معدوم کیدل نه واجبوی ځکه د حکم واحد دیر علتونه کیدې شی پس په فرع کښې که د معارض ذکر کړې علت موجود نه دې نو ددې نه دا لازم نه راځي چه یو بل علت د هم موجود نه وی او کله چه داسې ده نو د معارض ذکر کړی علت په فرع کښې د معدوم کیدو نه د حکم معدوم کیدل لازم نه راځی او کله چه په فرع کښې حکم معدوم نه شو نو معارضه نه ثابتیږی بلکه فاسده ده

وَكُلُّ كَلَامٍ صَحِيْحٌ فِي الْاَصْلِ يُذْكَرُ عَلٰى سَبِيْلِ الْمُمَانِعَةِ كَقَوْلِهِمْ فِيْ اِعْتَاقِ الرَّاهِنِ اَنَّهُ تَصَرُّفٌ يُلَاقِيْ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ بِالْاِبْطَالِ فَكَانَ مَرْدُوْدًا كَالْبَيْعِ فَقَالُوْا لَيْسَ هٰذَا كَالْبَيْعِ لِاَنَّهُ يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ بِخِلَافِ الْعِتْقِ وَالْوَجْهُ فِيْهِ اَنْ نَقُوْلَ الْقِيَاسُ لِتَعْدِيَتِ حُكْمِ الْاَصْلِ دُوْنَ تَغْيِيْرِهِ وَحُكْمُ الْاَصْلِ وَقْفُ مَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَالْفَسْخَ وَاَنْتَ فِيْ

الْفَرْعِ تُبْطِلُ اَصْلاً مَا لاَ يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ الرَّدُّ

ترجمه.... او هر هغه کلام چه د خپل اصل موضع په اعتبار سره صحیح وی هغه د مفارقت په طریقه باندې ذکر کیږی نو هغه د ممانعت په طریقه باندې ذکر کړه لکه دا راهن د ازادولو په مسله کښې د شوافعو قول دې چه د راهن ازادول داسې تصرف دې چه ابطال سره د مرتهن د حق سره ملاویږی پس اعتقاق به د بیع په شان مردود وی هغوی اووئیل اعتقاق د بیع په شان نه دې ځکه بیع د فسخ احتمال لری په خلاف د عتق نه. او وجه په دې کښې دا ده چه مونږ ووئیلی دی چه قیاس حکم اصل ته متعدی کولو لپاره وی نه د هغې نه د متغیو کولو لپاره. او د اصل حکم داسې توقف دې چه د رد او د فسخ احتمال نلری او نه په فرع کښې کلیةً هغه څیز باطلوی چه د فسخ او د رد احتمال نه لری.

تشریح.... مصنف د حسامی په دې عبارت کښې یوه ضابطه ذکر کړیده اول ته دا ذهن نشین کړه چه د معارضې فی علت الاصل نوم مفارقه دې ځکه معارض پخپله معارضه کښې داسې علت پیش کوی چه د هغې نه په اصل او فرع کښې فرق ظاهریږی پس ددې فرق د وجې نه ددې معارضې نوم مفارقه کیښودل شوه او دا خبره مخکښې تیره شوې ده چه معارضه فی علت الاصل چه د هغې دویم نوم مفارقه دې د خپل جمله اقسامو سره باطل دې پس که کوم سړی د معارضه فی علت الاصل او مفارقة په طرز باندې اعتراض کوی نو دا په دې وینا رد کولې شی چه دا معارضه خو باطل ده لهذا دا معارضه پیش کول صحیح نه دی حالانکه دا اعتراض د خپل اصل وضع په اعتبار سره نهآیت معقول او مقبول دې نو په دا سې صورت کښې معترض ته دا پکار دی چه دې د هغه عنوان بدلولو سره د ممانعت په انداز کښې پیش کړی یعنی معترض د مفارقې انداز اختیارولو په ځائې د ممانعت انداز اختیار کړی دې لپاره چه د اعتراض د خپلې مادې او صورت په په لحاظ سره مقبول شی او د مستدل لپاره دې خبرې گنجائش پاتې نه شی چه دا طریقه خو باطل ده لهذا دا اعتراض مردود دې ددې مثال دا دې چه که راهن عبد مرهون واخلی نو دا بیع بالاتفاق نه نافذیږی ور نه. او که راهن عبد مرهون ازاد کړلو نو د احنافو په نزد ددې عتق نافذ دې او امام شافعی رحمه الله فرمائیلی دی. چه راهن که غریب وې نو دا عتق نه نافذ کیږی او که مالدار وې نو ددې په باره کښې دوه قوله دی نه نا فذ کیږی. نافذ کیږی پس د قول اول لحاظ کولو سره د داسې اووئیل شی چه د شوافعو په نزد د عبد مرهون عقت نه نافذ کیږی او ددې دلیل دا دې چه د راهن عبد مرهون ازادول داسې تصرف دې چه د هغې سره د مرتهن حق باطلیږی لهذا اعتاق راهن، مردود او باطل دې لکه چه د راهن بیع باطل، او غیر نافذ ده اوگورئ! امام شافعی رحمه الله عتق په بیع باندې قیاس کړې دې او بیع مقیس علیه او عتق ئې مقیس گرځولې دې او فرمائیلی دی چه ددې ددواړو ترمینځ علت مشترکه باطلول دی حق دی غیر دې یعنی لکه څنگه چه د حق مرتهن دا بطال د وجې نه د راهن بیع مردود او غیر نافذ ده دغه شان د حق مرتهن دا بطال د وجې نه ددې عتق هم مردود او غیر نافذ دې د احنافو نه چه کوم کسان د مفارقې او

معارضې فی علة الاصل د جواز قائل دی هغه کسان د شوافعو ذکر کړی دی دلیل او د قیاس په جواب کښې داسې وئیلی دی چه اعتاق د بیع په شان نه دی ځکه بیع خو د فسخ احتمال لری لیکن عتق د فسخ احتمال نه لری او کله چه په بیع او عتق کښې دا فرق دې نو عتق په بیع باندې قیاس کول صحیح نه دی دا فرق په حقیقت کښې د اصل بیع په علت کښې معارضه ده ځکه معارض دا او وائی چه وقوع د بیع نه پس ددې محتمل فسخ کیدل دعدم جواز د بیع علت دې او دا علت په فرع یعنی اعتاق کښې چونکه نه موندل کیږی په دې وجه اعتاق په بیع باندې قیاس کول صحیح نه دی د بعض احنافو دا اعتراض اګرچه بذات خود معقول دې لیکن چونکه معارض دا د مفارقهٔ او معارضه فی علة الاصل په طرز باندې پیش کړیدې په دې وجه دا مقبول نه دې مناسب دا ده چه ته دا د ممانعت په طرز باندې پیش کړې او داسې او وائی چه جناب مونږ دا نه تسلیمو چه دا ستا قیاس صحیح دې ځکه قیاس د اصل حکم د متعدی کولو لپاره وی د هغې د متغیر کولو لپاره نه وی حالانکه ستا په ذکر شوې قیاس کښې د اصل حکم متغیر شوې دې په دې طور باندې چه په مذکور قیاس کښې بیع خو اصل او مقیس علیه ده و اعتاق فرع او مقیس دې ا د اصل حکم داسې توقف دې چه په ابتدا کښې د رد احتمال لری او د ثبوت نه پس د فسخ احتمال لری یعنی د عبد مرهون بیع د مرتهن په اجازت باندې موقوف ده مرتهن انعقاد بیع نه مخکښې که بیع رد کول او غواړی نو رد کولې شی او دا انعقاد نه پس فسخ کول غواړی نو فسخ کولې شی غرض دا چه د عبد مرهون بیع د مرتهن په اجازت باندې موقوف دې فی نفسه باطل او فاسد نه دې یعنی د مرتهن حق د بیع انعقاد نه باطلوی او د اصل دا حکم په فرع کښې موجود نه دې ځکه عتق نه خو د مرتهن په اجازت باندې موقوف دې او نه فسخ او د رد احتمال لری یعنی مرتهن که د عبد مرهون عتق رد کول غواړی یاد وقوع نه پس فسخ کول غواړی نو هغه ته جواز نه شته پس ای شوافعو ستاسو د قیاس مطابق په فرع یعنی اعتاق کښې توقف ثابتیدل پکار دی لیکن کله چه تاسو دا خبره اجابت کړله چه په فرع یعنی په انعقاد کښې دا حکم باطل دې حتی چه که مرتهن اجازت هم ورکړی بیا هم ستاسو په نزد د راهن عتق نه نافذ کیږی نو تاسو په فرع کښې بل حکم یعنی بطلان ثابت کړیدې اووئیلی دی چه فرع یعنی عتق راهن باطل دې او دا حکم یعنی بطلان یو نوې حکم دې چه د اصل یعنی د بیع نه متعدی کیدو سره نه دې راغلې ځکه د حکم په اصل یعنی په بیع کښې موجود نه وو لهذا ددې نه فرع یعنی عتق طرف ته څنګه متعدی کیږی بهرحال په فرع کښې کله چه نوې حکم اوموندل شو چه په اصل کښې موجود نه وو نو د اصل حکم متغیر شوې دې اوکله چه د اصل حکم متغیر شو نو دا قیاس هم نه صحیح کیږی ځکه د صحت قیاس لپاره د اصل د حکم متعدی کیدل ضروری دی، متغیر کیدل جائز نه دی.

د ترجیح بیان

فَصْلٌ فِيْ التَّرْجِيْحِ

وَاِذَا قَامَتِ الْمُعَارِضَةُ كَانَ السَّبِيْلُ فِيْهِ التَّرْجِيْحُ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ فَضْلِ اَحَدِ الْمِثْلَيْنِ عَلَى الْاٰخَرِ وَصْفًا حَتّٰى قَالُوْا اِنَّ الْقِيَاسَ لاَ يَتَرَجَّحُ بِقِيَاسٍ اٰخَرَ وَكَذٰلِكَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَاِنَّمَا يَتَرَجَّحُ الْبَعْضُ عَلَى الْبَعْضِ بِقُوَّةٍ فِيْهِ وَكَذَالِكَ صَاحِبُ الْجَرَاحَاتِ لاَ يَتَرَجَّحُ عَلٰى صَاحِبِ جَرَاحَةٍ وَاحِدَةٍ وَالَّذِيْ يَقَعُ بِهِ التَّرْجِيْحُ اَرْبَعَةٌ اَلتَّرْجِيْحُ بِقُوَّةِ الْاَثَرِ لِاَنَّ الْاَثَرَ مَعْنًى فِي الْحُجَّةِ فَمَا هُمَا قَوِيَ كَانَ اَوْلٰى لِفَضْلٍ فِيْ وَصْفِ الْحُجَّةِ عَلٰى مِثَالِ الْاِسْتِحْسَانِ فِيْ الْمُعَارَضَةِ الْقِيَاسِ

ترجمه:... فصل د ترجیح په بیان کښې دې او کله چه معارضه قائمه شی نو په هغې کښې دارولو لار ترجیح ده او ترجیح احد المثلین ته په اخر باندې د وصف په اعبار سره فضیلت ورکول دی حتی چه اهل وصول وئیلی ده چه یو قیاس د بل قیاس د وجې نه راجح کیږی او داسې کتاب ا سنت دې او بعض په بعض باندې داسې قوت د وجې نه راجح کیږی چه په دې بعض کښې دی او داسې متعدد زخم والا په یو زخم والا باندې راجح کیږی او هغه چه د هغې د وجې نه ترجیح واقع کیږی څلور څیزه دی قوت اثر د وجې نه ترجیح ځکه اثر په حجت کښې یو معنی ده پس کله چه اثر قوی وی نو هغه قیاس اولی وی په وصف حجت کښې د زیادت د وجې نه لکه د استحسان مثال دې د قیاس په معارضه کښې.

تشریح:... مصنف د معارضې د بیان نه فارغیدو سره د هغې د دفع کولو بیان شروع کوی لکه چه وئیلی دی چه که قیاسی دوه دلیلونه د یو بل معارض شی او په دې کښې تعرض واقع شی نو ددې تعارض یا معارضې د لرې کولو لپاره د ترجیح طریقه اختیاریږی. ترجیح وائی. د دوو برابر دلیلونه نه یو په بل باندې د کوم وصف خاص د وجې نه فضیلت بیانول. د وصف نه مراد دا دې چه د کوم خبرې د وجې نه ترجیح ورکولې شی هغه پخپله مستقل دلیل نه وی بلکه په حیثیت د وصف د کوم مستقل دلیل تابع کیدو سره اوموندل شی مثلا د عادل شهادت د فاسق په شهادت باندې د وصف عدالت په وجه باندی راجح دی او دڅلورو کسانو شهادت په د دوو کسانو په شهادت باندی په دلیل کثرت سره راجح دی ځکه په څلورو کسانو کښې ددوو کسانو شهادت یو زیاڼ دلیل دی کوم وصف ندی په دې وجه اهل وصول وئیلی دی چه یو قیاس ددې معارض په بل قیاس باندې د کوم دریم قیاس د وجې نه کوم چه د اول قیاس موید دې ترجیح نه ورکولې شی ځکه په دې صورت کښې یو طرف ته یو قیاس

دي او بل طرف ته دوه قیاسونه دی چه د هغي نه په دلیل کښي خو اضافه او شوه مګر وصف مرجحه او نه موندل شو خوکه یو قیاس قوی وی او د هغي معارض بل قیاس ضعیف وی نو د وصف قوت د وجي نه قوی ته په ضعیف باندي ترجیح ورکولي شی دا حال د کتاب او سنت دي چه یو آیت د هغه معارض په بل آیت باندي د کوم دریم موید آیت د وجي نه ترجیح نه ورکولي شی او یو حدیث د هغه معارض په بل حدیث باندي د کوم دریم موید حدیث د وجي نه ترجیح نه ورکولي شی البته قیاس حدیث او کتاب الله نه هر یو د هغه په معارض باندي د داسي قوت په وجه ترجیح حاصلیږی چه قوت پخپله په هغي کښي موجود وی لکه صحیح الا ثر استحسان قیاس خفی په قیاس جلی فاسد الا ثر باندي مقدم وی او د کتاب الله هغه ایت چه محکم او قطعي وی هغي ته په ظني باندي ترجیح حاصله دی او حدیث مشهور په حدیث واحد باندي ترجیح حاصلیږی لکه څنګه چه د دوو معارض دلیلونو نه یو په بل دلیل باندي د کوم دریم موید دلیل د وجي نه ترجیح نه حاصلیږی دغه شان متعدد زخمونو لرونکو ته په یو زخم لرونکي باندي ترجیح نه حاصلیږی مثلاً حامد په شاهد یو زخم اولرولو او خالد په هغه متعدد زخمونه ولګول او د هغي په نتیجه کښي شاهد مړ شو نو دیت په خالد او حامد دواړو باندي برابر واجبیږی ددي په خلاف که د یو زخم د بل د زخم نه قوی او مهلک وی نو د مرګ نسبت به دهغه طرف ته کیږی او د غه به قاتل شمارلي شی مثلاً حامد د شاهد لاس کټ کړلو او خالد د هغه څټ اوهلو نو خالد قاتل ګنړل کیږی او دي ته ترجیح حاصلیږی ځکه د څټ نه بغیر سړي ژوندي نه شی پاتي کیدي. او د لاس نه بغیر ژوندي پاتي کیدل ممکن دی مصنف د حسامي وائی چه یو قیاس په بل قیاس باندي چه د کومو امورو په ذریعه ترجیح ورکولي شی هغه څلور دی. قوت تاثیر. یعنی که دوه قیاسونه چه موثر دی او په خپل مینځ کښي متعارض دی لیکن د یو تاثیر د بل په نسبت قوی دي نو قوی التاثیر ته په بل باندي ترجیح ورکولي شی خوکه ددوی نه یو قیاس غیر موثر شو نو هغه حجت نه وی او کله چه هغه حجت نه شو نو هغه متعارض کیږی هم نه او کله چه تعارض پیدا نه شو نو په دي صورت کښي د ترجیح څه سوال پیدا کیږی. ؟ قوت التاثیر وجه د ترجیح ځکه ده چه اثر څه مستقل امر نه دي چه د بل تابع کیدو سره موندل کیږی لهذا هغه اثر چه کله قوی وی نو هغه قیاس چه په هغه کښي دا اثر موندل کیږی د هغه نه استدلال کول اولي وی ځکه ددي قیاس او د حجت په وصف او اثر کښي زیادتي او قوت او موندل شو لکه د قیاس په مقابله او معاوضه کښي استحسان قیاس خفي دي چه د استحسان اثر چونکه ډیر قوی وی په دي وجه دي ته په قیاس باندي ترجیح ورکولي شی اګرچه قیاس هم موثر وی په دي باندي که څوک دا اعتراض اوکړی چه ددي اصول نه دا لا زم راځی چه په کوم شاهد کښي عدالت زیاده وی هغه به په یو هغه شاهد باندي راجح وی کوم چه عادل خو وی مګر دده نه کم ځکه د عدالت تاثیر په اول کښي زیات قوی دي حالانکه په مراتب عدالت سره ترجیح هیڅوک هم قائل نه دی ددي جواب دا کیږی چه په عدالت کښي د کمي زیاتي اختلاف مونږ نه تسلیم کوو ځکه د عدالت حقیقة د ممنوعات شیونو نه اجتناب کول دی

یعنی د کبائرو نه کلی احتراز په صغائرو باندې اصرا نه کول دی او دا یو ضبطه شوې درجه ده چه په هغې کښې د تفاوت امکان نشته ها اختلاف او تفاوت که دېته وای تقوی او ورع کښې دې تفاوت وی چه د هغې د حقیقت نه واقف کیدل متعذر دی په دې وجه سره په دې باندې شهادت هم مبنی نه دې

وَالتَّرْجِيْحُ بِقُوَّةِ ثُبَاتِهِ عَلَى الْحُكْمِ الْمَشْهُوْدِ بِهِ كَقَوْلِنَا فِيْ مَسْحِ الرَّاسِ اَنَّهُ مَسْحٌ لِاَنَّهُ اَثْبَتُ فِيْ دَلاَلَةِ التَّخْفِيْفِ مِنْ قَوْلِهِمْ اَنَّهُ رَكْنٌ فِيْ دَلاَلَةِ التَّكْرَارِ فَاِنَّ اَرْكَانَ الصَّلٰوةِ تَمَامُهَا بِالْاِكْمَالِ دُوْنَ التَّكْرَارِ فَاَمَّا اَثَرُ الْمَسْحِ فِيْ التَّخْفِيْفِ فَلاَزِمٌ فِيْ كُلِّ مَا لاَ يُعْقَلُ تَطْهِيْرًا كَالتَّيَمُّمِ وَنَحْوِهِ

ترجمه:... او ترجیح کیږی د ثبات وصف په قوت سره په دې حکم باندې په کوم چه دا شاهد جوړ شوې دې لکه په مسح الراس کښې زمونږ قول چه دا مسح ده ځکه تخفیف په دلالت کښې زیات ثابت دې د شوافعو ددې قول نه چه دا رکن دې د تکرار په دلالت کښې ځکه د ارکان صلاة تولیت د اکمال سره کیږی نه په تکرارا سره بهرحال په تخفیف کښې د مسح اثر خو هغه په هر غیر معقول طهارت کښې دې لکه تیمم او دده په شان

تشریح:...د وجوه ترجیح نه دویمه وجه دا ده چه د وصف موثر ثبات په هغه حکم باندې قوی وی د کوم حکم سره چه دا وصف متعلق دې یعنی په کوم حکم باندې چه دا وصف شاهد جوړ شوې دې مراد دا دې چه د یو قیاس وصف د خپل حکم سره زیات لازم وی د بل قیاس د وصف نه. پس د کوم قیاس وصف چه د خپل حکم سره زیات لازم وی د بل قیاس د وصف نه. پس د کوم قیاس وصف چه د خپل حکم سره زیات لازم وی هغې ته ترجیح ورکولې شی او د کوم قیاس وصف چه د خپل حکم سره لازم نه وی هغه مرجوح ګرځول کیږی مثلاً شوافع د مسح راس تکرار مسنون ګرځولې دې او قیاس کوی د اعض وضوء په غسل باندې د هغوی ددې علت رکنیت ګرځولې دې یعنی د رکن کیدو د وجې نه لکه څنګه چه په اعضا وضوء کښې تکرار او تثلیث غسل مسنون دې او احناف د عدم تکرار او عدم تثلیث قائل دی او هغوی مسح راس د مسح په نورو صورتونو مسح علی الخفین وغیره باندې قیاس کړې ده او ددې علت ئی مسح ګرځولې ده یعنی لکه څنګه چه د مسح کیدوپه وجې سره د مسح نور صورته مثلا مسح علی الخف وغیره کښې عدم تکرار او تخفیف مسنون دې دغه شان په مسح راس کښې هم عدم تکرار مسنون کیږی

اوس تاسو غور اوکړی چه د شوافعو ذکر شوې وصف موثر علت یعنی رکنیت دې حکم یعنی د تکرارا لپاره زیات لازم نه دې ځکه دا وصف یعنی رکنیت عام دې ارکان وضوء لره هم شامل دې او ارکان صلاة او ارکان صوم وغیره هم لیکن دا وصف په وضوء کښې خو د تکرار سنتیت ثابتوی مګر د وضوء نه علاوه په یو ځائې کښې سنتیت دتکرار نه ثابتوی

بلکه په مونځ کښې رکن ددې خبرې تقاضه کوی چه د مونځ ارکان دا کمال او تعدیل په ذریعه پوره شی نه د تکرار په ذریعه لکه تاسو ګوری چه دا کمال د پاره نه د قیام تکرار مشروع شو او نه د رکوع او سجود تکرار مشروع شو او پاتې شو دا چه په سجده کښې خو تکرار دې نو ددې جواب دا کيږی چه د سجدې تکرار دا کمال د قبيلې نه نه دې يعنی دويمه سجده د اولنی سجدې لپاره مکمل نه ده بلکه هره سجده جدا رکن دې د اوجه ده چه که په يوه سجده باندې اکتفا اوشوه نو مونځ نه جائز کيږی دغه شان په وضوء کښې مضمضه او استنشاق رکن نه دې مګر ددې باوجود په دې کښې تکرار سنت دې بهرحال په مونځ کښې د رکنيت با وجود د تکرار نه موندلو او په مضمضه وغيره کښې دعدم رکنيت با وجود د تکرار کيدل ددې خبرې علامه ده چه د تکرار علت رکنيت نه دې او ددې خبرې هم علامه ده چه رکنيت د حکم يعنی تکرار سره زيات لازم نه دې ددې په خلاف مسح چه هغه هر ځائې د عدم تکرار او تخفيف علت دې.لکه مسح کوم ځائې چه هم مشروع ده هلته عدم تکرار دې مثلاً په تيمم کښې مسح ده ليکن تکرار مسنون نه دې دغه شان په مسح علی الخفين او په مسح الجبائر کښې مسح ده مګر تکرار مسنون نه دې پس معلومه شوه چه دا وصف مسح د خپل حکم سره زيات لازم دې لهذا وصف مسح علت جوړيدو سره چه قياس شوې دې هغه راجح کيږی او د وصف رکنيت په علت جوړيدو چه قياس شوې دې هغه مرجوح کيږی ليکن که ته دا سوال اوکړې چه بغير د اوبو نه لوټې وغيره سره د مقعد استنجا مسح ده مګر په دې کښې تکرار مسنون دې نو ددې جواب دا کيږی چه زمونږ مراد د تطهير نه هغه ځايونه دی چه هلته مسح غير معقول او غير مدرک بالعقل دې او پاتې شو استنجا بالاحجار نو هغه معقول ده يعنی لوټه وغيره سره نجاست زائل کول او د مقعد پاکول معقول او مدرک بالعقل دی لهذا ددې اخستو سره اعتراض نه شی کيدې دې جواب طرف ته اشاره کولو سره مصنف فرمائيلی دی **فی کل ما لا يعقل تطهيرا.**

وَالتَّرْجِيْحُ بِكَثْرَةِ الْاُصُوْلِ لِاَنَّ فِيْ كَثْرَةِ الْاُصُوْلِ زِيَادَةَ لُزُوْمِ الْحُكْمِ مَعَهُ

ترجمه... او ترجيح په کثرت اصول سره ده ځکه په کثرت اصول کښې وصف سره د لزوم حکم زيادتی ده.

تشريح: .... دريمه وجه د ترجيح کثرت اصول ده اصول دا صل جمع ده او دلته د اصل نه مراد مقيس عليه ده او مطلب د دې چه که د يو قياس وصف موثر او د علت شاهد يو مقيس عليه دې او بل د قياس وصف موثر او د علت ډير شواهد دی نو متعدد شواهد والا قياس ته ترجيح ورکولې شی مثلاً په مذکور مثال کښې د وصف مسح شهادت درې مقيس عليه ورکوی، مسح علی الخف مسح علی الجبيره. تيمم او د وصف رکنيت شهادت صرف يو مقيس عليه ورکوی يعنی په وضوء کښې اعضا مغسوله. پس د مسح د وجې نه په عدم تثليث کښې مسح راس د کثرت شواهد د وجې نه د مسح په نورو صورتونو باندې قياس کول راجح دی او وصف د رکنيت د وجې نه په تثليث کښې مسح راس په نورو اعضا

مقوله باندې قياس كولو مرجوح دى و دليل دا دې چه په كثرت اصول كښې د وصف موثر
سره لزوم حكم زائد دې لهذا دغه راجح وى د شوافعو او احناف نه بعض كسان دې دريمې
ترجيح د صحت نه انكار كوى او د ليل دا وركوى چه په قياس كښې د مقيس عليه كثرت
داسې دې لكه په خبر كښې دراويانو كثرت او د سنت په بحث كښې تير شوې دى چه د
راويانو د كثرت د وجې نه هيڅ خبرر راجح كيږى نه پس دغه شان د مقيس عليه د كثرت د
وجې نه قياس راجح كيږى نه او كوم كسان چه د دريمې ترجيح د صحت قائل دى هغوى
وئيلى دى چه حجت وصف موثر وى نه مقيس عليه ليكن د مقيس عليه د كثرت د وجې نه په
نفس د وصف كښې زيات قوت پيدا كيږى او ددې قوت د وجې نه په دې صورت كښې هم
ترجيح حاصليږى ليكن صاحب نامى او مولانا محمد يعقوب بنانى فرمائيلى دى چه مذكوره
درې وجوه په حقيقت كښې يو دى يعنى د وصف قوت تاثير البته ددې جهات مختلف دى
لكه په اول كښې د مجتهد نظر فقط په وصف باندې دې دى په ثانى كښې په حكم باندې
دې او په ثالث كښې په مقيس عليه باندې دې پس ددې جهات متعدده د وجې نه مختلف
نومونه شو.

وَالتَّرْجِيْحُ بِالْعَدَمِ عِنْدَ عَدَمِهِ وَهُوَ اَضْعَفُ مِنْ وُجُوْهِ التَّرْجِيْحِ لِاَنَّ الْعَدَمَ لاَ يَتَعَلَّقُ بِهِ
حُكْمٌ لٰكِنَّ الْحُكْمَ اِذَا تَعَلَّقَ بِوَصْفٍ ثُمَّ عَدَمَ عِنْدَ عَدَمِهِ كَانَ اَوْ ضَحَ لِصِحَّتِهٖ

ترجمه:... او ترجيح واقع كيږى د عدم حكم نه د عدم وصف په وخت او دا د وجوه ترجيح نه
ضعيف ده ځكه عدم سره حكم نه متعلق كيږى ليكن حكم كله چه د كوم وصف سره متعلق
وى بيا د عدم وصف په وخت حكم معدوم شى نو دا تعلق د وصف صحت زيات واضح
كوونكې دې.

تشريح:......د څلورې صورت د ترجيح دا دې چه كه وصف معدوم شى نو حكم معدوم شى ديته
عكس وائى او كه وصف موجود شى نو حكم موجود شى ديته طرد وائى پس په كوم صف
كښې چه طرد او عكس دواړه متحقق وى هغه زيات قوى وى. لهذا ده ته په هغه وصف باندې
ترجيح حاصليږى په كوم كښې چه صرف طرد متحقق وى يعنى كه د وجود وصف سره حكم
موجود يدلو او د عدم وصف سره حكم معدوم كيدلو، نو دا وصف اولى او راجح وى د هغه و
من نه چه ده په وجود سره حكم خو موجود كيدلو ليكن ددې د عدم سره حكم نه معدوم
كيدلو مثلا په مسح رأس كښې د احنافو دا قول دې چه دا مسح ده په دې وجه درې تكرار
مسنون نه دې پس ددې عكس دا كيږى چه كومه مسح نه وى د هغې تكرار مسنون دې لكه
غسل وجه وغيره ددې په خلاف د شوافعو دا قول چه مسح راس ركن دې په دې وجه د هغې
تكرار مسنون دې ليكن د هغې عكس نه شى كيدې يعنى دا نه شى وئيل كيدلې چه كوم ركن
وى د هغې تكرار مسنون دې ځكه په وضوء كښې غرغره كول په پوزه كښې اوبه اچول ركن
نه دې مگر با وجود ددې تكرار مسنون دې ۵ ترجيح دا قسم د عام اصولينو په نزد صحيح
دې ځكه د وصف معدوم كيدو سره د حكم معدوم كيدل ددې خبرې دليل دې چه دا حكم دې

وصف سره مختص دي البته دا طریقه د ترجیح ضعیف ده ځکه د عدم سره هیڅ حکم نه متعلق کیږی ځکه عدم خو لا شئ دي لهذا ددي سره ترجیح څنګه متعلق کیدي شی او په دي باندې د ترجیح بنیاد څنګه کیښودلي شی بهرحال په دي طریقه د ترجیح کښې د ضعف وجه دغه ده مګر ددې ضعف باوجود کوم حکم چه د وصف سره متعلق وی او بیا د وصف د معدوم کیدو سره معدوم شی یعنی د وجود وصف سره حکم موجود شی او د عدم وجود وصف سره حکم معدوم شی نو دا وصف زیات واضح دي په نسبت د هغه وصف چه د هغه په عدم سره حکم نه معدوم کیږی پس ددې زیادتی وضاحت د وجې نه د طرد او د عکس حامل وصف راجح وی د هغه وصف نه چه د طرد حامل خووی مګر د عکس حامل نه وی.

وَاِذَا تَعَارَضَ ضَرْبَا التَّرْجِيْحِ كَانَ الرُّجْحَانُ بِالذَّاتِ اَحَقُّ مِنْهُ بِالْحَالِ لِاَنَّ الْحَالَ قَائِمَةٌ بِالذَّاتِ تَابِعَةٌ لَهُ وَالتَّبَعُ لاَ يَصْلُحُ مُبْطِلاً لِلْاَصْلِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا فِى الصَّوْمِ رَمَضَانَ اِنَّهُ يَتَأَدّٰى بِنِيَّةٍ قَبْلَ نِصْفِ النَّهَارِ لِاَنَّهُ رُكْنٌ وَاحِدٌ يَتَعَلَّقُ بِالْعَزِيْمَةِ فَاِذَاوُجِدَتْ فِى الْبَعْضِ تَعَارَضَ فَرَجَّحْنَابِالْكَثْرَةِ لِاَنَّهُ مِنْ بَابِ الْوُجُوْدِ وَلَمْ نُرَجِّحْ بِالْفَسَادِ اِحْتِيَاطًافِىْ بَابِ الْعِبَادَاتِ لِاَنَّهُ تَرْجِيْحٌ بِمَعْنًى فِى الْحَالِ

ترجمه:...او کله چه د ترجیح دوه اقسام متعارض شی نو د وصف ذاتی د وجې نه ترجیح ډیره حقدار وی په نسبت د هغه ترجیح چه د وصف عارضی د وجې نه وی ځکه حال وصف عارضی د ذات سره قائم دي د ذات تابع دي او تابع د اصل لپاره د مبطل جوړیدو صلاحیت نه لری او په دي بنا باندې مونږ وئیلی دی. چه د رمضان د روژو په باره کښې چه هغه په داسې نیت سره ادا کیږی چه د نصف نهار نه مخکښې وی ځکه روژه رکن واحد دي چه د هغې جواز د نیت سره متعلق دي پس د ورځې په بعض حصه کښې او موندل شو نه په بعض کښې نه نو دا دواړه بعض متعارض شو نو مونږ د کثرت د وجې نه ترجیح ورکړله ځکه دا د باب د وجود نه دي او مونږ فساد ته ترجیح ورنه کړله په باب د عباداتو کښې د احتیاط د وجې نه ځکه دا ترجیح د داسې معنی د وجې نه ده چه دهغه د وصف عارضی په درجه کښې ده.

تشریح:...په سابق کښې د ترجیح څلور اقسام بیان شوي دی چه د هغې نه هر یو مرجح کیدي شی لیکن که ددینه دوه اقسام متعارض شی یعنی په یو قیاس کښې د ترجیح یو قسم اوموندل شی او په بل قیاس کښې بل قسم اوموندل شی نو ددې څه حکم دي دلته نه مصنف رحمه الله ددې وضاحت کول غواړی نو فرمائیلی دی چه کله د ترجیح دوه وجې متعارض شی نو د وصف ذاتی د وجې سره ترجیح ورکول د وصف عارضی په مقابله کښې افضل او ارجح وی او ددې دلیل دا دې چه حال یعنی وصف عارض د ذات سره قائم وی او د ذات تابع وی او تابع د اصل د باطلولو صلاحیت نه لری او د متبوع په مقابله کښې د تابع اثر نه ظاهریږی پس کله چه د تابع اثر د متبوع په مقابله نه ظاهریږی نو متبوع یعنی د وصف ذاتی د وجې نه ترجیح

افضل ده ددې اصل په وجې سره زمونږ او د شوافع تر مینځ په یوه مسئله کښې یو اختلاف شوې دې مسئله دا ده چه که کوم سړی دد رمضان د روژې د شروع سره نیت او نه کړی بلکه د څه وخت تیریدو نه پس د نصف النهار نه مخکښې نیت اوکړی، نو د شوافعو په نزد دا روژه نه صحیح کیږی او زمونږ په نزد صحیح کیږی د شوافعو دلیل دا دې چه روژه یو عبادت دې چه د هغې حقیقت مفطرات ثلاثه اکل شرب. جماع نه امساک دې لیکن محض امساک روژه نه کیږی تر څو چه دې سره نیت نه وی پس کله چه د ورځې په یوه حصه کښې نیت اومونډل شو او بغیر د نیت نه امساک اوشو نو په عبادت کښې د احتیاط تقاضه دا ده چه روژه معتبر نه شی لیکن مونږ ئیلی دی چه کله د ورځې په اکثر حصه کښې نیت او موندل شو نو د **للاکثرحکم الکل** د قاعدې لاندې به روژه صحیح کیږی ځکه روژه یو رکن دې چه د صحت او فساد په اعتبار سره نه متجزی کیږی پس یا خو پوره روژه فسدیږی یا پوره صحیح کیږی امام شافعی رحمه الله په عبادت کښې په احتیاط باندې عمل کولو سره فاسد ته په صحیح باندې ترجیح ورکړې ده لیکن مونږ وئیلی دی چه د روژې عبادت کیدل دا امساک لپاره وصف عارضی دې ځکه امساک بحسب الذات عبادت نه دې بلکه د الله تعالی په عبادت گرځولو سره عبادت شوې دې او د خبره د امساک نه خارج ده حاصل دا چه روژې عبادت کیدل وصف عارضی دې او جز او کثرت دا ذاتی دې ځکه کثرت امر وجودی دې لهذا هغه به وصف ذاتی وی د کثیره سره به د خپل اجزاو په اعتبار سره قائم وی او وصف ذاتی راجح وی لهذا مونږ وصف عارضی پریښودو سره، وصف ذاتی ته ترجیح ورکړله او مونږ اووئیل چه د کثرت اجزا د وجې نه روژه صحیح ده او د عبادت کیدو په وجې سره فساد ته ترجیح مو ورنه کړله ځکه د عبادت کیدو په وجې سره فساد ته ترجیح ورکول د وصف عارضی د وجې نه ترجیح ورکول دی او مخکښې تیر شوې دی چه د وصف ذاتی د وجې نه ترجیح اقدام او افضل دې نه د وصف عارضی په وجه

داحکام مشروعه بیان

فَصْلٌ ثُمَّ جُمْلَةُ مَایَثْبُتُ بِالْحُجَجِ الَّتِیْ مَرَّ ذِکْرُهَا سَابِقًا عَلٰی بَابِ الْقِیَاسِ شَیْئَانِ اَلْاَحْکَامِ الْمَشْرُوْعَةُ وَمَا یَتَعَلَّقُ بِهِ الْاَحْکَامُ الْمَشْرُوْعَةُ وَاِنَّمَا یَصِحُّ التَّعْلِیْلُ لِلْقِیَاسِ بَعْدَ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ فَاَلْحَقْنَاهَا بِهٰذَالْبَابِ لِتَکُوْنَ وَسِیْلَةً اِلَیْهِ بَعْدَ اِحْکَامِ طَرِیْقِ التَّعْلِیْلِ اَمَّاالْاَحْکَامُ فَاَنْوَاعٌ اَرْبَعَةٌ حُقُوْقُ اللهِ تَعَالٰی خَالِصَةً وَحُقُوْقُ الْعِبَادِ خَالِصَةً وَمَا اجْتَمَعَ فِیْهِ حَقَّانِ وَحَقُّ اللهِ فِیْهِ غَالِبٌ کَحَدِّ الْقَذْفِ وَمَا اجْتَمَعَا فِیْهِ وَحَقُّ الْعَبْدِ فِیْهِ غَالِبٌ کَاالْقِصَاصِ .

ترجمه:...بیا هغه ټول څیزونه چه ددې حجتونونه ثابتیږي د کومو ذکر چه د باب القیاس نه مخکښې تیر شوي دي دوه څیزونه دی احکام مشروعه او هغه چه د هغوی سره د احکام مشروعه متعلق کیږي او د قیاس لپاره تعلیل ددې ټولو د معرفت نه پس صحیح کیږي لهذا مونږ دا ددې باب سره لاحق کړلو دې لپاره چه دا د قیاس پورې د رسیدلو ذریعه شی د طریق تعلیل د مضبوطیدونه پس نو هر چه احکام دی نو هغه په څلور قسمه دی خالص د الله تعالی حقوق خالص د بندګانو حقوق او هغه چه په هغې کښې دواړه حقونه جمع وی او په هغې کښې د الله حق غالب وی لکه حد قذف او هغه چه په هغې کښې دواړه حقونه جمع وی او د بنده حق په هغې کښې غالبوی لکه قصاص

تشریح:...په ابتدا کښې وئیل شوي دی چه د اصل فقه موضوع دا ده چه د اصول فقه موضوع دا ادله او احکامو مجموعه ده پس کله چه مصنف د ادله اربعونه د بحث نه فارغ شو نو اوس دلته نه ثبت با لادلة یعنی د احکامو ذکر کوی فرمائیلی دی چه هغه ټول څیزونه چه ددې ادلو نه ثابتیږی د کومو ذکر چه د باب القیاس نه مخکښې تیر شوي دي دوه دی یو احکام مشروعه دویم هغه امور چه د هغې سره احکام متعلق کیږی لکه علتونه اسباب شرائط د مصنف عبارت اللتی مرذکرها سابقا علی باب القیاس سره دې خبرې طرف ته اشاره شوې ده چه قیاس کوم څیز نه ثابتوی ځکه قیاس مظهر د حکم وی نه مثبت د حکم او حاصل دا کیږی چه ادله ثلاثه یعنی د کتاب او سنت او اجماع امت نه دوه څیزونه ثابتیږی یو احکام مشروعه یعنی احکام تکلیفیه لکه حلت، حرمت کراهت، وجوب او فرض وغیره دویم هغه امور چه هغې سره احکام متعلق کیږی یعنی احکام وضعیه لکه علتونه. اسباب او شروط.
د اصول فقه په کتابون کښې د احکامو سره متعلق قواعد او ضوابط په عام طور باندې بې ترتیبی سره بیان شوي دی البته د توضیح مصنف دا داسې ضبط کړې دی چه حکم، دحاکم ،محکوم ، محکوم علیه ، اومحکوم به .محتاج کیږی حاکم خو الله تعالی دې او محکوم علیه مکلف دې او محکوم به فعل مکلف یعنی عبادات او عقوبات دی و احکام یعنی وجوب فرضیت، ندب عزیمت او رخصت د فعل مکلف صفات دی پس ددې تحقیق په نظر سره احکام، صفات د فعل مکلف دی چه د هغې بیان د کتاب الله د بحث نه پس د رخصت او عزیمت په باب کښې تیر شوي دې او دلته د احکامو بحث نه د محکوم به یعنی د فعل مکلف بحث مراد دې او د محکوم علیه بحث ددې نه پس اهلیت او په هغې باندې راپیښ کیدونکی عوارضو په بیان کښې راځی. **وانما یصح التعلیل....الخ**، سره مصنف رحمه الله د یو اعتراض جواب ورکړیدې اعتراض دا دې چه کله احکام مشروعه او متعلقات احکام مشروعو ادله ثلثه ثابتوی نه قیاس، نو احکام او متعلقات احکام د باب القیاس سره ولې لاحق شو ددې جواب دا دې چه قیاس ددې څیزونو د معرفت نه پس کیدې شی ځکه د قیاس غرض حکم معلوم د هغه د شرط معلوم، سبب معلوم او وصف معلوم سره فرع طرف ته متعدی کول دی او ددې ټولو څیزونو رعایت هله کیدې شی چه کله د احکام مشروعه او متعلقات احکام مشروعو معرفت وی پس په دې وجه سره احکام او متعلقات احکام د باب

القياس سره لاحق کړي شو دي لپاره چه دا معرفت د طريق تعليل د مضبوط کيدو نه پس قياس نه رسيدلو وسيله او ذريعه جوړه شي بهرحال احکام يعني د افعال مکلف څلور اقسام دي خالص د الله حقوق يعني هغه څيز چه په هغې کښې د امتثال امر په اعتبار سره صرف د الله رعآيت مطلوب وی د بنده رعآيت مطلوب نه وی لکه مونځ روژه. زکات. ياد دي نه مراد هغه احکام دی چه د هغې سره د عامو خلقو نفع متعلق وی لکه د بيت الله احترام چه د هغې د قبله جوړيدو د منفعت تعلق عامة الناس سره دي او د زنا حرمت چه د هغې د حرام ګرځولو ذريعه د نسب د حفاظت نفع ټولو خلقو ته رسيږي دا خيال ساته چه ددي احکامو د حق الله سره تعبير کول محض د اظهار شرف او د عظمت غرض سره دي ورنه د الله تعالى ذات ددي نه بيخي اوچت دي چه هغه د کوم څيز نه نفع حاصل کړي. دا خالص د بندګانو حقوق. يعني هغه احکام چه د هغې سره خاص د افرادو مصالح متعلق وی لکه د غير د مال حرمت چه په هغې کښې محض د مالک نفع ملحوظ ده دا وجه ده چه مالک که اجازت ورکوی نو د غاصب لپاره هغه مال مباح کيږي. چه په هغې کښې حق الله او حق العبد دواړه جمع وی ليکن د حق الله طرف ته غالب وی لکه د حد قذف حکم چه هغه په دي اعتبار سره خو حق الله دي چه دا د پاکدامنی او د صالح بنده د هتک عزت سزا ده چه هغه د عامة الناس د حفظ عزت ذريعه ده او په دي اعتبار سره حق العبد دي چه په دي سره ديو خاص متهم سړی د ننګ او عار ازاله مقصود ده ليکن په دي کښې د الله حق غالب دي په دي وجه سره نه په دي کښې وراثت جاري کيږي چه د متهم سړی د مرګ نه پس د هغه وارثين د حد قائمولو دعوی اوکړی او نه په معاف کولو سره معاف کيدی شی د امام شافعی رحمه اله په نزد په حد قذف کښې حق العبد غالب دي لهذا دده په نزد په دي کښې وراثت هم جاری کيږی او په معاف کولو سره حد ساقطيږی. اوهغه چه په هغې کښې د دواړو قسم حقوقو جمع وی مګر د حق العبد طرف ته غالب وی لکه د قصاص حکم چه د نظام عالم د فساد او خون ريزی نه د بچ کولو پيش نظر خو دا حق الله دي او د خاص سړی د روح اخستلو د جرم بدل کيدو په لحاظ سره حق العبد دي او د بنده حق په دي کښې غالب دي. دا وجه ده چه په دي کښې وراثت جای کيږی لکه د قصاص بدله په ديت باندي صلح کول صحيح او معاف کول هم صحيح دی.

وَحُقُوْقُ اللهِ تَعَالٰى ثَمَانِيَةُ اَنْوَاعٍ عِبَادَاتٌ خَالِصٌ كَالْاِيْمَانِ وَالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ وَنَحْوِهَا وَعُقُوْبَاتٌ كَامِلَةٌ كَالْحُدُوْدِ وَعُقُوْبَاتٌ قَاصِرَةٌ وَنُسَمِّيْهَا اَجْزِيَةً وَذٰلِكَ مِثْلُ حِرْمَانِ الْمِيْرَاثِ بِالْقَتْلِ وَحُقُوْقٌ دَائِرَةٌ بَيْنَ الْاَمْرَيْنِ وَهِيَ الْكَفَّارَاتُ وَعِبَادَاتٌ فِيْهَا مَعْنَى الْمُؤْنَةِ حَتّٰى لَا يُشْتَرَطُ لَهَا كَمَالُ الْاَهْلِيَّةِ فَهِيَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ وَمُؤْنَةٌ فِيْهَا مَعْنَى الْقُرْبَةِ وَهُوَ الْعُشْرُ وَلِهٰذَا لَا يَبْتَدِئُ عَلَى الْكَافِرِ وَجَازَ الْبَقَاءُ عَلَيْهِ عِنْدَ مُحَمَّدٍ وَمُؤْنَةٌ فِيْهَا مَعْنَى الْعُقُوْبَةِ وَهُوَ الْخَرَاجُ وَلِذَالِكَ لَا يَبْتَدِئُ عَلَى الْمُسْلِمِ وَجَازَ الْبَقَاءُ عَلَيْهِ وَحَقٌّ بِنَفْسِهِ وَهُوَ خُمُسُ الْغَنَائِمِ

وَالْمَعَادِنِ فَاِنَّهٗ حَقٌّ وَجَبَ لِلّٰهِ تَعَالٰى ثَابِتًا بِنَفْسِهٖ بِنَاءً عَلَى الْجِهَادِ حَقُّهٗ فَصَارَ الْمُصَابُ بِهٖ لَهٗ كُلُّهٗ لٰكِنَّهٗ اَوْجَبَ اَرْبَعَةَ اَخْمَاسِهٖ لِلْغَانِمِيْنَ مِنْهُ فَلَمْ يَكُنْ حَقًّا لَزِمَنَا اَدَاءُهٗ طَاعَةً لَهٗ بَلْ هُوَ حَقٌّ اِسْتَبْقَاهُ لِنَفْسِهٖ فَتَوَلَّى السُّلْطَانُ اَخْذَهٗ وَ قِسْمَتَهٗ وَلِهٰذَا جَوَّزْنَا صَرْفَهٗ اِلٰى مَنْ سْتَحَقَّ اَرْبَعَةَ الْاَخْمَاسِ مِنَ الْغَانِمِيْنَ بِخِلَافٍ فِي الزَّكٰوةِ وَالصَّدَقَاتِ وَحَلَّ لِبَنِيْ هَاشِمٍ لِاَنَّهٗ عَلٰى هٰذَا التَّحْقِيْقِ لَمْ يَصِرْ مِنَ الْاَوْسَاخِ وَاَمَّا حُقُوْقُ الْعِبَادِ فَاِنَّهَا اَكْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصٰى

ترجمه:....او د حقوق الله اته اقسامو نه دی خالص عبادات. لکه ایمان، روژه زکوة وغیره عقوبات کامله لکه حدود او عقوبات قاصره اومونږ ددې نوم اجزیه ایښې دې او دا لکه د قتل د وجې نه میراث نه محرور میدل او داسې حقوق چه د دواړو امرونو تر مینځ دائروی او هغه کفارات دی او داسې عبادات چه په هغې د مؤنت معنی وی حتی چه د هغې لپاره د کامل اهلیت شرط نشته پس د صداقت لفظ ده او داسې مؤنت چه په هغې کښې د عبادت معنی ده او هغه عشر دې او په دې وجه عشر ابتدا په کافر باندې نه وی او د امام محمد په نزد په کافر باندې د هغې لقا جائز ده او داسې مؤنت چه په هغې کښې دعقوبت معنی ده او هغه خراج دې او په دې وجه خراج ابتدا په مسلمان باندی نه وی او په مسلمان باندې د خراج بقا جائز ده او داسې حق چه بذات قائم دې هغه معادن او د غنائم خمس دې ځکه د داسې حق دې چه د الله تعالی لپاره ثابت شوې دې په دې حال کښې چه بذات ثابت دې په دې بنا باندې چه جهاد دالله حق دې پس ددې په ذریعه حاصل شوې مال هم پوره په پوره دهغه لپاره کیږی لیکن څلور خمسه په طریقه د تفضل د غانمینو لپاره ثابتوی لهذا داخمس داسې حق نه دې چه د هغې ادائیګې د هغه دا طاعت په خاطر په مونږ باندې لازمیږی بلکه دا داسې حق دې چه هغه الله تعالی د خپل ځان لپاره باقی ساتلې دې پس بادشاه به ددې اخستلو او تقسیمولو مالک وی په دې وجه سره مونږ ددې صرف ول جائز او ګرځول د هغه خلقو د طرفه کوم چه د غانمین نه د څلور و خمسو مستحق شوې وو په خلاف د زکوة او صدقات ا خمس د بنو هاشم لپاره حلال دې ځکه په دې تحقیق باندې خمس د خیرونه نه شو او پاتې شو حقوق العباد نو هغه بې شمار دی.

تشریح: ... دَ حسامی مصنف وئیلی دی چه د حقو الله اته اقسام دی خالص عبادات چه په هغې کښې د عقوبت او مؤنت د معنی ګډون نه وی لکه ایمان مونځ روژه او حج. ایمان خو اصل عبادت دې ځکه بغیر د ایمان نه هیڅ نه صحیح کیږی البته ایمان د هغې نه بغیر هم معتبر دې او باقی فروع ایمان دی ځکه دا عبادات بغیر د ایمان نه. نه صحیح او نه معتبر دی. عقوبات کامله یعنی هغه سزا ګانې چه په مکمل طور باندې زاجر دی ددې نه پس بالعموم هیڅ سړې د ګناه او د جرم بها دری نه کوی. لکه حدود یعنی حد زنا. حد شرب خمر، حد سرقه، حد قذف، عقوبات قاصره د هغې بل نوم جزا ګانې دی او مونږ د هغې نه په جزاګانو سره تعبیر کوو، قاصره خو ځکه ده چه په هغې کښې د عقوبت معنی کم وی ا پاتې شو جزا

نوم کیښودل نو د هغې وجه دا ده چه د جزا اطلاق په عقوبت باندې هم کیږي لکه د الله تعالی قول جزا بما کسبا کښې د جزا نه مراد عقوبت دې او د جزا اطلاق په ثواب باندې هم کیږي لکه جزا بما کانوا یعملون کښې د جزا نه مراد ثواب دې پس په دې قسم کښې چونکه د قوبت معنی کم ده په دې وجه ددې قسم نوم جزا کیښودل شو دې ددې پاره چه د عقوبت کامله او قاصره په ما بین کښې فرق واضح شي او دا معلوم شي چه کله د جزا لفظ وئیلې شي نو د هغې نه عقوبت قاصره مراد کیږي او کله چه د عقوبت لفظ ذکر شي نو ددې نه عقوبت کامله مراد کیږي د عقوبت قاصره مثال دا دې چه که کوم سړی خپل مورث عمدا قتل کړي نو دقاتل وارث د میراث نه محرومیږي د میراث نه محرومي عقوبت قاصر په دې وجه دې چه د قتل عمد کامل سزا خو قصاص دې او د حرمان دارث نه کم سزا ده. د اوجه ده چه په وارث خپل مورث خطا قتل کړي نو هم هغه د میراث نه محرومیږي که د میراث نه محرومي کامل سزا وای ، ن په قتل خطا کښې د قصاص په شان حرمان ارث هم نه ثابت کیدلو او حرمان ارث نفس عقوبت په دې وجه دې چه نابالغ ماشوم که خپل مورث قتل کړي نو د احنافو په نزد دده په حق کښې حرمان ارث نه ثابتیږي ځکه هغه د شرائعو مخاطب نه دې اگرچه د امام شافعي په نزد ثابتیږي.

داسې حقوق چه د عبادت او عقوبت تر مینځ وائر وي یعنی په دې کښې د عبادت او عقوبت دواړو معنی موندې شي لکه کفارات. په کفاراتو کښې د عبادت معنی خو ځکه ده چه کفاره د داسې څیزونو په ذریعه ادا کیږي کوم چه عبادات وي مثلا روژه، غلام ازادول، مساکینو ته خوراک ورکول. او کفاره چونکه په هغه سړي باندې نه واجبیږي کوم چه د عبادت اهل نه دې لکه کفار په دې وجه دا هم ددې خبرې علامه ده چه کفاره عبادت دې او په کفاراتو کښې د عقوبت معنی ځکه ده چه کفاره د نورو عباتو په شان ابتدا نه واجبیږي لکه د بندگانو د طرفه بعض حرام کار په صادریدوباندې بطور جزا واجبیږي او کفارې ته کفاره ځکه وائي چه کفاره د گناهونو لپاره ستاره او پرده واقع کیږي او د کفارې معنی هم پټولو والا ده چه کفاراتو کښې زمونږ په نزد د عبادت جهت غالب دې البته کفاره ظهار چونکه **منکرا من القول وزورا،** دې په دې وجه په دې کښې جهت د عبادت غالب نه دې بلکه د عقوبت جهت غالب دې. داسې عبادت چه په هغې کښې د مؤنت او بارذمه داري معنی موندې شي دا وجه ده چه ددې عبادت لپاره د کامل اهلیت عقل او بلوغ کیدل شرط نه دی ځکه کامل اهلیت خالص د عبادت لپاره شرط وي پس د کامل اهلیت نه شرط کیدل ددې خبرې علامه ده چه په هغې کښې دمؤنت معنی موجود ده ددې مثال صدقه الفطر د عبادت کیدو علامه ده او د صدقة الفطر وجوب سبب راس دې یعنی انسان چه د کوم کسانو کفالت کوي او خرچ برداشت کوي مثلا واړه ماشومان او مملوک غلام د هغوی. صدقة الفطر هم په دې باندې واجبیږي پس د خرچ بردات کول او د کفالت بار اوچتولو په وجې سره د صدقه الفطر واجبیدل ددې خبرې علامه ده چه په صدقه الفط کښې د مؤنت معنی هم موجوده ده البته د عبادت معنی غالب ده ځکه په دې کښې د عبادت طرف زیات دې مثلا ددې صدقة الفطر نوم

کيښودل د صفت غنی اعتبار کول د دي وجوب د وخت سره متعلق کيدل او د هغي مصارف مصارف زکوة کيدل د دي جانب عبادت راجح او غالب کيدو د وجي نه امام محمد او زفر ﷫ فرمائيلي دي چه په واړه ماشومانو او مجنون باندي صدقة الفطر واجب نه ده لکه چه په دوی باندي عبادت نه واجبيږی

داسي مؤنت چه په هغي کښ د قربت اود عبادت معنی موجود وی لکه عشر دي ځکه عشر په حقيقت کښي زمکي په بنا باندي چه په هغي کښي هغه زراعت کوی يو زائد بار ذمه واری وه چه که دا عشر ادا نه کړی نو حاکم وخت ده نه دا زمکه واپس کړی بل ته ئی ورکړی ليکن د دي باوجود په دي کښي د قربت او عبادت معنی هم موندل کيږی ځکه د عشر مصارف هغه دی کوم چه د زکوة مصارف دی چه په هغي کښي صرف کول عبادت او موجب ثواب دي او عشر صرف په مسلمان باندي واجبيږی لکه چه عبادت صرف په مسلمان باندي واجبيږي دا وجه ده چه د اهليت عبادت نه کيدو د وجي نه عشر ابتدا په کافر باندي نه واجبيږی لکه چه نور عبادات ابتدا په کافر باندي نه واجبيږ ها د امام محمد په نزد په کافر باندي د عشر بقا جائز ده يعنی که کوم ذمی کافر د کوم مسلمان نه عشری زمکه واخستله نو دي ذمی کفر باندد مؤنت اعتبار کولو سره عشر باقي پاتي کيږ لکه چه په مسلمان باندي وو ځکه ذمی کافر اګرچه د عبادت اهل نه دي ليکن د مؤنت اهل خو دي حاصل دا چه د مؤنت اعتبار کولو سره په ذمی کافر باندي عشر باقی پاتي شو او د عبادت اعتبار کولو سره ابتداً په ده باندي عشر واجب نه شو

داسي مؤنت چه په هغي کښي د قوبت معنی موندل کيږی لکه خراج. خراج هم په حقيقت کښي د هغه زمکي ټيکس دي چه په هغي کښي هغه زراعت کوی چه که دا اداء نه کړی نو حاکم وخت به ده نه دا زمکه واخلي بل ته به ئی حواله کړی ليکن په هغي کښي من وجه د عقوبت معنی هم موندل کيږی دا وجه ده چه خرج ابتدا په مسلمان باندي کيښول کيږی نه ځکه مسلمان په ابتدا کښي د عقوبت او د ذلت اهل او مستحق ندي مګر چونکه په خراج کښي د مؤنت معنی اصل ده او مسلمان د مؤنت اهل دي په دي وجه په مسلمان باندي د خراج باقی ساتل جائز دی حتی چه که کوم مسلمان د کوم کافر نه خراجی زمکه واخستله يا کافر مسلمان شو او هغه سره خراجی زمکه وه نو دد مسلمان نه د مؤنت د معنی رعآيت کلو سره به خراج وصول کيږی نه عشر

داسي حق چه بذاته قائم وی يعنی هغه حق د خپل ذات نه ثابت وی د بنده د ذمي سره د هغي هيڅ تعلق نه وی چه په بنده باندي د هغي اد کول واجب وی بلکه الله تعالی پخپله هغه د خپل ځان لپاره باقی ساتلي وی او په دنيا کښي خپل خليفه يعنی حاکم وخت د هغي حاصلول او د تقسيمولو ذمه دار جوړول مثلا د غنيمتونو او د معدنيات يعنی حاکم وخت د هغي خمس. ځکه جهاد د الله حق دي لهذا مناسب داود چه دد پ په ذريعه حاصل شوي ټول مال غنيمت د الله لپاره مخصوص ده ليکن الله عالی په مجاهدينو باندي احسان کولو سره دد پ د پنځه حصونه په څلور حصو باندي د هغوی حق ثابت کړي دي او يو خمس ئی د خپل

خان لپاره باقي و ساتلو پس خمس داسي حق نه دي چه د هغې په طريقه د اطاعت ادا کول په مونږ باندي لازم وی بلکه داسي حق دي چه هغه الله د خپل ځان لپاره باقي او ساتلو بيا د هغي د حاصلولو او د تقسيمولو ذمه داری حاکم وخت جوړ کړو د غه شان معدن چونکه سرو زرو چاندی هغه خزانو ته وائی کوم چه پخپله الله تعالی په زمکه کښې پيدا کړي دی په دي وجه کل معدن د الله تعالى لپاره کيدل پکار وو. ليکن الله تعالى خپل احسان او خاص مهربانی سره ددي هم پنځه حصي کولو سره څلور معدن موندونکي يا د زمکي مالک ته ورکړي وی او يو خمس ئې د خپل ځان لپاره باقي ا ساتلو پس چونکه په جهاد کښې حاصليدونکي او د معدن پوره مال د الله داسي حق دي چه بذات خود ثابت دي او په مونږ باندي يعنى په غانمين او معدن موندونکو باندي په طريقه د اطاعت د هغې ادا کول واجب او لازم نه دی په دي وجه مونږ وئيلی دی چه دا خمس په هغه غانمين او معدن موندونکو باندي هم صرف کول جائز دی کوم چه د څلور خمس مستحق شوي وو يعنى که دا کسان محتاج دوی ته هم ورکولي شی او ددوی اولاد او اباء ته هم ورکولي شی پس که دا خمس داسي حق واي کوم چه بذات خود ثابت نه ثابتيدلي بلکه غانمين او معدن موندونکي باندي په طريقه دا اطاعت واجب کيدلي لکه زکوة په طريقه د اطاعت واجب دي نو دوی ته په هغه خلقو باندي صرف کول نه جائز کيدلو لکه په زکوة ادا کوونکی او د هغه په اباؤ اولادونو باندي د هغه مال زکوة نه شی صرف کيدي دي طرف ته اشاره کولو سره مصنف فرمائيلی دی بخلاف الزکوة والصدقات. يعنى زکوة او صدقات په هغه خلقو باندي صرف کول جائز نه دی کومو چه دا اداء کړي دي اګر چه هغه محتاج له دي نه وی مصنف د کتاب وئيلی دی چه ددي تحقيق په بناء باندي خمس چونکه خيري ميرې نه دي په دي وجه د بنو هاشم لپاره هم جائز کيږي حالانکه زکوة د بنو هاشم لپاره جائز نه دي مصنف وئيلی دی چه د بنګانو خالص حقوق بې شماره دی مثلا ضمان ديت د تلف شوي مال ضمان د غصب شوي مال ضمان، ملک مبيع ملک يمين ملک نکاح او ملک طلاق وغيره.

دا احکام مشروعه د متعلقاتو بيان

وَاَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِيْ فَاَرْبَعَةٌ اَلسَّبَبُ وَالْعِلَّةُ وَالشَّرْطُ وَالْعَلَامَةُ اَمَّا السَّبَبُ الْحَقِيْقِيُّ فَمَا يَكُوْنُ طَرِيْقًا اِلَى الْحُكْمِ مِنْ غَيْرِ اَنْ يُضَافَ اِلَيْهِ وُجُوْبٌ وَلَا وُجُوْدٌ وَلَا يُعْقَلُ فِيْهِ مَعَانِي الْعِلَلِ لٰكِنْ يَتَخَلَّلُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحُكْمِ عِلَّةٌ لَا تُضَافُ اِلَى السَّبَبِ وَذٰلِكَ مِثْلُ دَلَالَةِ السَّارِقِ عَلٰى مَالِ اِنْسَانٍ لِيَسْرِقَهُ

ترجمه او هر چه قسم ثاني دي نو هغه څلور دی سبب علت شرط. علامت. هر چه سبب حقيقي دي نو دا هغه دي چه حکم پوري د رسيدلو ذريعه وی بغير ددې نه چه هغې طرف ته وجوب او وجود مضاف شی او په هغې کښې د علل معانې متصور نه وی ليکن د سبب او حکم تر

مینځ داسې علت وی چه سبب طرف ته مضاف کیږی نه او دا لکه چا ته د یو انسان په مال باندې غل ته لاره ښودل، دې لپاره چه غل ئی پټ کړی.

تشریح: په سابق کښې مصنف د حسامی رحمه الله وائی چه د ادله شرعیه ثلاثو نه دوه څیزونه ثابتیږی یو احکام مشروعه دویم د احکام مشروعه متعلقات مصنف اول قسم په تفصیل سره بیان کړې دې اوس دلته نه دویم قسم بیانوی لکه چه فرمائیلی ئی دی چه کوم امورو سره چه احکام مشروعه تعلق لری هغه څلور دی سبب، علت، شرط، علم، د دې څلور تر مینځ دلیل د حصر دا دې چه په کوم امر سره احکام مشروعه متعلق کیږی د هغې دوه صورته دی هغه امر به یاد شی په حقیقت کښې داخل وی یا نه که داخل وی نو هغه رکن دې او که داخل نه وی نو د هغې هم دوه صورته دی یا چه په شی کښې موثر وی یا به موثر نه وی. که موثر وی نو علت دې او که موثر نه وی نو د هغې هم دوه صورته دی یا به هغه شی طرف ته فی الجمله موصل وی یا نه که اول وی نو هغه سبب دې او که موصل نه وی هغه شې به په دې باندې موقوف وی یا به نه وی که موقوف وی نو هغه شرط ورنه علامت دې.

د سبب بیان

بیاد سبب څلور اقسام دی. سبب حقیقی، سبب فیه معنی العلة، سبب مجازی العلت، سبب له شبهة العلة. مګر سبب له شبهة العلة چونکه بعینه سبب مجازی العلة دې په دې وجه مصنف هغه مستقل قسم شمار نه کړلو بلکه وې وئیل ی د سبب درې سمونه دی، سبب. حقیقی، سبب فیه معنی العلة، سبب مجازی اګرچه د منار مصنف څلور اقسام ذکر کړې دی. په لغت کښې سبب هغه څیز ته وائی چه د هغه په ذریعه مقصود ته رسیدل کیدې شی لکه لارې ته سبب پردې وجه وائی دچه انسان د لارې په ذریعه منزل مقصودته رسی د الله تعالی ارشاد دې **واتیناه من کل شیئ سببا**، کښې د سبب نه مراد طریق اولاره ده او دروازې ته هم سبب وائی ځکه دروازه هم په کور کښې د داخلیدو ذیریعه جوړیږی د سبب شرعی معنی پخپله مصنف د بیان کړې ده لکه وئیلی دی چه سبب حقیقی هغه دې چه حکم پورې د رسیدلو ذریعه وی مګر د حکم وجود او وجوب هغه طرف ته منسوب نه وی او نه په هغې کښې د علت معنی متصور وی البته دسبب او حکم تر مینځ یو داسې علت وی چه سبب طرف ته منسوب نه وی مصنف **طریقا الی الحکم** قید لرولو سره د سبب د تعریف نه علامت خارج کړې دې ځکه علامت مفضی او **موصل الی الحکم** نه وی بلکه په حکم باندی محض دلالت کوی اود سبب حقیقی په قید باندی سبب مجازی خارج کړیدې لکه وخت د مونځ لپاره او شهر رمضان د روژې لپاره او بیت الله د حج لپاره سبب مجازی دې و من غیران یضاف علیه وجوب قید په ذریعه ئی د علت نه احتراز کړیدې ځکه علت طرف ته وجوب حکم منسوب کیږی د **ولا وجود**. قید په ذریعه ئی د شرط نه احتراز کریدې ځکه شرط طرف ته وجو حکم منسوب کیږی او **ولا یعقل فیه معانی العلل** قید لرولو سره د سبب حقیقی د تعریف نه سبب له شبهة العلة او. سبب **فیه معنی العلة** خارج کړیدې ځکه په دې دواړو

کښې د علت معنی متصور وی **ولکن یتخلل**...**الخ**. نه د یو وهم ازاله مقصود ده وهم دا کیدې شی چه د مصنف قول **ولا یعقل** فیه معانی العلل نه دا سې معلومیږ چه د سبب حقیقی او د حکم تر مینځ د علت شائبه هم نه وی حالانکه داسې نه ده بلکه سبب حقیقی او د حکم تر مینځ یو داسې علت وی چه سبب طرف ته منسوب نه وی پس ددې وهم دلرې کولو لپاره مصنف **لکن یتخلل بینه و بین الحکم علة لا تضاف الی السبب** عبارت اضافه کړې دې او مصنف **لا تضاف الی السبب** په دې وجه وئیلی دی چه که هغه علت سبب طرف ته منسوب شی او سبب منسوب الیه شی نو دا سبب علة العلة کیږی چه د هغې نوم **سبب فیه معنی العلة** دې او سبب حقیقی نه کیږی حالانکه تعریف کیږی د سبب حقیقی لپاره حاصل داچه سبب حقیقی هغه دې چه حکم ته د رسیدلو ذریعه وی د هغې طرف ته نه وجوب حکم منسوب وی او نه وجود حکم او نه په هغې کښې د علت معنی متصور وی البته ددې سبب او حکم تر مینځ یو داسې علت وی چه سبب طرف ته مضاف نه وی او د سبب حقیقی مثال دا دې چه یو سړی د کوم سړی په مال باندې غل ته لاره اوښودنه وکړی دې لپاره چه غل دا مال غلاه کړی پس ددې لارې ښودلو او پته ورکولو د وجې نه غل دغه مال غلا کړو نو په دې پته ورکوونکی باندې هیڅ قسم تاوان نه وجیږی که دا پته ورکول او لاره ښودل د سرقې محض سبب دې علت نه دې تفصیل دا دې چه پته ورکول او لاره ښودل چونکه سرقه پورې رسونکې دې او دا لاره ښودل نه فعل سرقه واجبوی او نه هغه موجودوی او نه په فعل سرقه کښې موثر دې البته دې لاره ښودلو او سرقه تر مینځ یو علت دې یعنی غل چه مختار دې دده فعل او دا علت یعنی فعل سارق پته ورکولو اولاره ښودلو طرف ته منسوب نه دې ځکه په لاره ښودلو سره دا لازم نه راځی چه غل غلا اوکړی بلکه دا هم ممکن ده چه الله ده ته نیک هدآیت اوکړی او غلا او نه کړی پس سبب یعنی لاره ښودلو طرف ته چونکه حکم یعنی سرقه منسوب نه ده په دې وجه صاحب سبب یعنی پته ورکوونکې د هیڅ ځیز نه ضامن کیږی بلکه صاحب علت یعنی سارق ضامن وی ددې قاعدې تقاضه داده چه که کوم سړی ظالم حاکم ته ناحق د چا شکآیت اور سوی چه د هغې په نتیجه کښې حاکم د هغه نه مالی تاوان وصول کړی نو شکآیت رسونکې ددې مال نه ضامن کیږی ځکه هغه خو محض سبب دې علت نه دې لیکن په قول د نامی دمصنف، علماؤ متاخرینو فتوی ورکړیده چه دا سړی ضامن کیږی ځکه په دې زمانه کښې د ناحق شکآیت کوونکو تعداد زیات دې د حاکم نه تاوان وصول کول خو ممکن نه دی په داسې حالت کښې که دا چغلخور هم دخلقو ضامن جوړ نه شو نو د خلقو حقوق به ضائع شی او ددې شیانو جرات نور هم غټیږی لکه چه زمونږ په مدارس کښې دا خبره لیدلې شی چه که کوم معمولی غونډې ملازم یا دنیٰ طالب العلم ته د کوم ذمه دار قرب حاصل شو نو د حد نه وځی او غټ نه غټ با وقار کار کن ته دهمکی ورکوی او وائی چه زه به درسره ګورم **نعوذ بالله من ذلك**. بهرحال دداسې بې وقار قسمه چمچو همت شکنی ډیره ضروری ده خو که یو محرم کوم ښکاری نه پته ورکړه نو دا محرم هم د قیمت ضامن وی دا ضمان په دې وجه واجب نه شو چه محرم سبب دې بلکه په دې وجه واجب شوې دې چه ده

ديو جنايت ارتکار کړې دې ځکه دا د خپل احرام په ذريعه ښکار ته دامن ورکولو چه کومه ذمه وارى اخستلې وه ښکار ته لاره ښودلو سره د هغې خلاف ورزى ئې اوکړله لکه امين که پخپله غل ته د امانت پته ورکړى نو هغه ددې امانت ضامن کيږى ځکه د امانت قبلولو په وخت ده چه د حفاظت کومه ذمه دارى اخستلې وه د هغې خلاف ورزى ئې کيده.

فَاِنْ اُضِيْفَتْ اِلَى السَّبَبِ صَارَ لِلسَّبَبِ حُكْمُ الْعِلَّةِ وَذٰلِكَ مِثْلُ قَوْدِ الدَّابَّةِ وَسَوْقِهَا هُوَ سَبَبٌ لِمَا يَتْلِفُ بِهَا لٰكِنَّهُ فِيْهِ مَعْنَى الْعِلَّةِ

ترجمه پس که علت سبب طرف ته منسوب شو نو د سبب لپاره به د علت حکم وى او دا لکه چهار پاى راکشکول او هغه چلول دا د هغه څيز سبب دې کوم چه ددې په ذريعه تلف شوې دې ليکن په دې کښې د علت معنى ده.

تشريح... په دې عبارت کښې مصنف د سبب دويم قسم بيان کړې دې چه د هغې حاصل دا دې چه د سبب او حکم تر مينځ چه کوم علت دې هغه علت به سبب طرف ته منسوب وى نو داسې سبب د علت په حکم کښې وى حتى چه په دې صاحب سبب باندې ضمان واجبيږى او ددې دليل دا دې چه حکم منسوب دې علت طرف ته او علت منسوب دې سبب طرف ته، نو گويا سبب علة العلة شو ددې نوم سبب فيه معنى العلة دې او دا سبب دويم قسم دې ددې مثال دا دې چه ى سړې ځناور د مخ نا راکاږى يا ئې شړلو سره بوځى يو بل سړې ددې ځناور د خپو لاندې مړ شو نو دا سائق يا قائد د مرحوم ددیت ضامن دې تفصيل ددې دا دې چه سوق او قود د تلف شوې يعنى د مړ شوې د مړکيدو سبب دې ليکن ددې سبب او حکم يعنى د تلف تر مينځ يو علت دې يعنى د ځناور په خپو باندې چقولو سره ددې سړى پائمال کول ليکن د ځناور دا فعل يعنى علت سبب يعنى چلولو او رانبکلو طرف ته منسوب دې ځکه ځناور خو په خپل فعل کښې هيڅ اختيار نشته بالخصوص کله چه دې سره سائق يا قائد وى پس کله چه د حکم يعنى د تلف نسبت علت طرف ته اونه شو نو لا محالة د تلف نسبت علة العلة يعنى سوق اوقود طرف ته کيږى دا خيال ساته چه د تلف دا نسبت صرف د تلف شوې څيز بدل يعنى د ديت ضمان واجبيدو کښې وى يعنى په سائق يا په قائد باندې د مړ وى ديت واجبيږى ليکن کومه سزا چه پخپله د فعل براه راست ارتکار سره متعلق دې هغه په دې باندې نه ثابتيږى لکه ځناور که د سائق يا قائد مؤرث هلاک کړلو نو سائق او قائد د ميراث نه محروميږى او نه په ده باندې کفاره قتل يا قصاص واجبيږى.

فَاَمَّا الْيَمِيْنُ بِاللهِ تَعَالٰى فَسُمِّىَ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ مَجَازًا وَكَذٰلِكَ تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالشَّرْطِ لِاَنَّ اَدْنٰى دَرَجَاتِ السَّبَبِ اَنْ يَكُوْنَ طَرِيْقًا وَالْيَمِيْنُ تُعْقَدُ لِلْبِرِّ وَذَالِكَ قَطُّ لَا يَكُوْنَ طَرِيْقًا لِلْكِفَارَةِ وَلَا لِلْجَزَاءِ لٰكِنَّهُ يَحْتَمِلُ اَنْ يَؤُلَ اِلَيْهِ فَسُمِّىَ سَبَبًا مَجَازاً وَهٰذَا عِنْدَنَا

ترجمه: ..او د الله په نوم قسم پس د وجوب کفاره لپاره دي مجازا سبب نوم کېنودل شو ا داسې طلاق او عتاق په شرط باندي معلق کول ځکه د سبب ادنی درجه داده چه هغه موصل وي او يمين پوره کولو لپاره منعقد کېږي او دا پوره کول هرګز د کفاره او جزا طرف ته نه موصل کېږي لېکن دا احتمال دي چه حکم طرف ته واپس راشي پس مجازا سبب نوم کېنودل شو او د زمونږ په نزد دي.

تشریح: په دي عبارت کښې د سبب دريم قسم يعني د سبب مجازي بيان دي په دې چه که چاپه الله قسم اوخوړ او داس ئې اووئيل **ولله لاضربنك** قسم په الله زه به تا وهمه يا بغير الله باندي قسم اوخوري مثلا طلاق يا عتاق په کوم شرط باندي معلق کړي او داسې اووائي ان دخلت الدار فانت طالق يا ان دخلت الدارفانت حر په دي صورت کښې يعني د يمين بالله په صورت کښي د يمين کفاره مجازا سبب دي او د يمين بغير الله په صورت کښې د يمين جزا. مجازا سبب دي په دواړو صورتونو کښې يمين حقيقي سبب نه دي او وجه ددي دا دد چه د سبب ادنی درجه دا ده چه هغه حکم طرف ته موصل وي يعني حکم ته د رسيدلو ذريعه وي او اعلى درجه دا ده چه دموصل کيدو سره سره سبب د علت سره مشابه وي يا په هغې کښې د علت معنى وي او يمين د الله وي يا د غير الله هغه د پوره کولو لپاره مشروع شوي دي او د يمين پوره کول د يمين بالله په صورت کښې کفارې ته د رسيدلو ذريعه نه وي او د يمين بغيرالله په صورت کښې د ترتب جزا ذريعه نه وي حاصل دا دي چه د يمين پوره کول د حنث ضد دي او بغير د حنث نه نه کفاره لازميږي او نه د جزا ترتب کيږي او کله چه داسې ده نو يمين نه د کفارې سبب وي او نه د ترتب جزا ها په دي کښې دا احتمال دي چه په کومې وجهې سره قسم پوره نه کړې شي او حانث شي نو په دي صوت کښې يمين کفاره او ترتب جزا طرف ته مفضي کيږي پس چونکه يمين مايول او د انجام کار په اعتبار سره د کفارې او ترتب جزا سبب دي په دې وجه دې ته مجازا سبب اووئيل شو لکه په **انی ارٰنی اعصر خمرا** کښې د مايول په اعتبار سره عنب ته مجزا خمر وئيل شوې دي دا ټول تفاصيل يعني د يمين في الحال نه سبب کيدل بلکه د مايول په اعتبار سره سبب زمونږ په نزدې دي او پاتې شو د امام شافعي رحمه الله اختلاف نو هغه به ان شاالله په راتلونکو سطرو کښې ذکر شي.

وَالشَّافِعِيُّ جَعَلَهُ سَبَبًا مَحْضًا هُوَ فِيْ مَعْنَى الْعِلَّةِ وَعِنْدَنَا لِهٰذَا الْمَجَازِ شُبْهَةُ الْحَقِيْقَةِ حُكْمًا خِلَافًا لِزُفَرَ رحمه الله وَيَتَبَيَّنُ ذٰلِكَ فِي مَسْئَلَةِ التَّنْجِيْزِ هَلْ يُبْطِلُ التَّعْلِيْقَ فَعِنْدَنَا يُبْطِلُهُ لِاَنَّ الْيَمِيْنَ شُرِعَتْ لِلْبِرِّ فَلَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ اَنْ يَصِيْرَ الْبِرُّ مَضْمُوْمًا بِالْجَزَاءِ وَاِذَا صَارَ الْبِرُّ مَضْمُوْنًا بِالْجَزَاءِ صَارَ لِمَا ضَمِنَ بِهِ الْبِرُّ لِلْحَالِ شُبْهَةُ الْوُجُوْبِ كَالْمَغْصُوْبِ مَضْمُوْنٌ بِقِيْمَتِهٖ فَيَكُوْنُ لِلْغَصَبِ حَالَ قِيَامِ الْعَيْنِ شُبْهَةُ اِيْجَابِ الْقِيْمَةِ وَاِذَا كَانَ كَذَالِكَ لَمْ يَبْقَ الشُّبْهَةُ اِلاَّ فِي مَحَلِهٖ كَالْحَقِيْقَةِ لاَ تَسْتَغْنِىْ عَنِ الْمَحَلِ فَاِذَا فَاتَ الْمَحَلُّ بَطَلَ بِخِلاَ فِ تَعْلِيْقِ

الطَّلَاقِ بِالْمِلْكِ فَاِنَّهُ يَصِحُّ فِيْ مُطَلَّقَةِ الثَّلَاثِ وَاِنْ عَدِمَ الْمَحَلَّ لِاَنَّ ذٰلِكَ الشَّرْطَ فِيْ حُكْمِ الْعِلَلِ فَصَارَ ذٰلِكَ مُعَارِضًا لِهٰذِهِ الشُّبْهَةِ السَّابِقَةِ عَلَيْهِ

ترجمه امام شافعي دا داسې سبب ګرځولي دي چه د علت په معنی کښې دي او زمونږ په نزد ددی مجاز لپاره د حقيقت شبه ده د امام زفر رحمه الله اختلاف دې او ددې اختلاف ثمره د تنجيز په مسئله کښې ظاهريږی چه آيا تنجيز تعليق باطلوی نو زمونږ په نزد ئی باطلوی ځکه يمين د بر لپاره مشروع شوي دي لهذا دا خبره ضروری ده چه مضمون بالجزا شی نو چه مضمون بالجزا شو نو کيږی فی الحال ثبوت شبه د هغه څيز لپاره د کوم څيز د وجې نه چه بر د ضمان سبب جوړشوی دي لکه مغصوب د خپل قيمت سره. مضمون دي لهذا د غصب لپاره د مغصوب موجود پاتې کيدو سره د ايجاب قيمت شبه باقي پاتې کيږی او کله چه داسې ده د مشابهت باقی نه پاتې کيږ مګر د سبب په محل کښې لکه حقيقت. د محل نه نه مستغنی کيږی پس کله چه محل فوت شو نو تعليق باطل شو په خلاف د طلاق په ملک باندې د معلق کولو نه ځکه دا د مطلقه ثلثه په حق کښې صحيح دي اګرچه محل معدوم شو ځکه دا شرط د علل په حکم کښې دي پس دا تعليق معارض کيږی د هغه مشابهت چه په وجود شرط باندې مخکښې دي.

شرح يمين بالله او يمين بغير الله يعنی د تعليق بالشرط په باره کښې د احنافو مذهب تير شوي دي چه د احنافو په نزد ا دواړه سبب مجازی دي يعنی د يمين بالله کفاره سبب مجازی دي او تعليق بالشرط د ترتب جزا سبب مجازی دي ليکن امام شافعي رحمه الله دا دواړه سبب مجازی نه ګرځوی بلکه فرمائي چه دا دواړه داسې سبب دي چه په هغې کښې د علت معنی موندل کيږی يعنی احناف دا دواړه د سبب په دريم قسم کښې شماری او امام شافعي رحمه الله ئی په دويم قسم کښې شماری د امام شافعي رحمه الله دليل دا دي چه يمين او تعليق دواړه فی الحال يعنی د وجود شرط او وجود د حنث نه مخکښې د کفارې او د جزا صرف سبب دي علت نه دي سبب خو په دې وجه دي چه يمين حکم يعنی کفارې ته مفضی دي او دي علت نه دي سبب تعليق بالشرط جزا يعنی حکم طرف ته مفضی دي او علت په دې وجه نه دي چه حکم يعنی کفاره او جزا د وجود شرط او وجود حنث پورې موخر دی که يمين د کفارې او تعليق د ترتب جزا علت وی نو د يمين نه پس يعنی قسم خوړلو سره کفاره واجبيدل پکار وو. او تعليق د تکلم کولو سره د جزا ترتب کيدل پکار وو، حالانکه داسې نه ده مګر چونکه يمين د حنث په وخت کفاره واجبوی او تعليق د وجود شرط په وخت جزا واجبوی يعنی د حنث په وخت يمين موثر او موجب کفاره وي اود وجود شرط په وخت تعليق موثر او موجب جزا دي نو د موثر او موجب نوم علت دي په دې وجه په دې دواړو کښې د علت معنی هم موجوديږی او کله چه په دې دواړو کښې د علت معنی موجوده ده نو دا دواړه د سبب په دويم قسم يعنی سبب فيه معنی العلة کښې داخليږی او د سبب دريم قسم يعنی په سبب مجازی کښې نه داخليږی تر دې ځايه پورې خو مصنف د احنافو او شوافعو تر مينځ اختلاف بيان کړو

لکن عندنا لهذا المجاز شبهة د امام زفر رحمه الله او نور احناف په دې خبره باندې خو متفق دی چه یمین او تعلیق سبب مجازی وی علة العلة (سبب فیه معنی العلة) نه وی البته په دې کښې اختلاف دې چه سبب مجازی د کوم نوعیت نه دې امام زفر رحمه الله فرمائیلی دی چه محض مجاز دې په دې کښې د حقیقت سببیت هیڅ شبهه نشته لیکن نورو احنافو ویلی دی چه یمین او تعلیق په سببیت کښې مجاز محض نه دې بلکه په دې کښې د حقیقت سببیت سره حکما یو قسم مشابهت وی پس د امام شافعی په مذهب کښې افراط دې چه هغوی په دې سبب کښې د علت معنی تسلیم کړې ده او د امام زفر رحمه الله په مذهب کښې تفریط دې چه هغه دا د سببیت نه خارج کړې دې او وئیلی دی چه دا واړه په سببیت کښې مجاز محض دې د حقیقت سببیت سره ددې هیڅ واسطه نشته . لیکن د احنافو مذهب ددې دواړو مذاهبو ترمینځ دې ځکه احنافو په دې کښې د علت د معنی هم اعتبار نه دې کړې او بالکل د سببیت نه ئې هم نه دې خارج کړې بلکه وئیلی دی چه په دې دواړو کښې خو مجازا سبب دې لیکن په دې کښې د حقیقت سببیت ګډون او مشابهت هم موجود دې مصنف د حسامی د **ویتبین ذلك** نه د امام زفر رحمه الله او د نورو احنافو تر مینځ د اختلاف ثمره ذکر کوی فرمائی چه که کوم سړی د خپلې زنانه درې طلاقه د دخول شرط پورې معلق کړل او د سې ئې او وئیل ان دخلت الدار فانت طالق ثلث بیا د دخول دار شرط نه مخکښې خاوند هغې ته درې منجز طلاقه ورکړل بیا زنانه عدت پوره کیدو سره د بل خاوند سره نکاح اوکړه او جماع ئې اوکړه او بیا ئې د هغه نه طلاق واخستل عدت پوره کیدو سره ئې د اول خاوند سره نکاح اوکړله بیا د دخول دار شرط او موندل شو نو د امام زفر په نزد تنجیز طلاق تعلیق نه باطلوی په دې وجه د دخول دار شرط نه پس درې معلق طلاقو واقع کیږی ا د نورو احنافو په نزد تنجیز چونکه تعلیق باطلوی په دې وجه د دخول دار شرط نه پس درې معلق طلاقه نه واقع کیږی د امام زفر رحمه الله دلیل دا دې چه انت طالق ثلاثا د تعلیق په وخت محض مجازا سبب دې د حقیقت سبب په دې کښې هیڅ شائبه نشته یعنی د تعلیق په وخت انت طلق ثلاثة محض مجازا سبب اووئیل شو ورنه په دې کښې د سبب کیدو هیڅ شائبه نشته او کله چه د تعلیق په وخت انت طالق ثلثا حقیقة سبب نه دې نو انت طالق د کوم داسې محل تقاضا هم نه کوی چه په هغې سره ددې قیام وی ها کله چه د دخول دار شرط موندل کیږی او تعلیق د شی معلق انت طالق نزول کیږی ځکه په دغه وخت شرط هم اوموندل شو او محل هم موجود دې او تعلیق باطل شوې نه وو لهذا هغه تعلیق په دې وخت نازلیږی یعنی طلاق معلق واقع کیږی او دا داسې دې لکه چه چا اجنبیه زنانه ته اووئیل ان نکحتک فانت طالق نو په دې صورت کښې د تعلیق په ابتدا کښې محل موجود نه دې مګر ددې با وجود دا تعلیق نه باطلیږی بلکه د وجود شرط نه پس د قول احنافو په نزد دا طلاق معلق واقع کیږی پس دغه شان په متنازع فیه مسئله کښې هم تعلیق د محل نه محتاجیږی او د محل نه کیدو د وجې نه تعلیق نه باطلیږی بلکه ود وجود شرط نه پس طلاق معلق واقع کیږی د نورو احنافو دلیل دا دې چه یمین مطلقا برابره ده چه یمین بالله وی یا **یمین بغیرالله** تعلیق دا په دې وجه مشروع شوې

دې ددې لپاره چه دا پوره شي يعنې كه د يو كار كولو قسم اوخوړل شو نو هغه د اوكړې او كه دا نه كولو قسم اوخوړل شو نو هغه د او نه كړې دغسې كه طلاق يا عتاق په كوم شرط باندې معلق شو مثلا داسې اوونيل شو ان دخلت الدار فانت طالق نو د حالف منشا داوى چه هغه زنانه د دخول دار مرتكب نه شي يعنې دې د دخول دار نه بندول غواړى لهذا ددې بندول پكار دى ليكن كه بر فوت شو يعنې حالف د قسم خلاف ارتكار اوكړو نو كفاره لازميږى او زنانه ئې چه د كوم څيز نه بندول غوښتل يعنې دخول دار هغه ئې ترې بنده نكړله بلكه دخول د دار ئې اوكړلو نو جزا لازميږى يعنې طلاق واقع كيږى د مصنف د عبارت **فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزا** مطلب همدغه دې څكه بر نه مخكښې د فوات لفظ مدار دې يعنې د فوات بر مضمون بالجزا كيدل ضرورى او كله چه فوات بر مضمون بالجزا دې نو د جزا لپاره فى الحال د ثبوت شبه پيدا شوه دې نه ئې داسې مطلب واخسته چه شې مضمون د فوت كيدو نه مخكښې د ضمان لپاره ثبوت شبه كيږى يعنې كه كوم څيز داسې وى چه د هغه د فوت كيدو په صورت كښې ددې ضمان واجب كيدې شى نو د فوت كيدو نه مخكښې دا شبه د فوت كيدو په صورت كښې ددې ضمان واجب كيدې شى نو د فوت كيدو نه مخكښې شبه ضرور پاتې كيږى چه كه دا څيز فوت شو نو ددې ضمان واجبيږى دغه شان د فوات بر نه مخكښې دا شبه ضرور پاتې كيږى چه كه بر فوت شو نو د جزا ترتب كيږى او د يمين بالله په صورت كښې كفاره لازميږى او ددې مثال داسې دې لكه مال مغصوب چه د هغې اصل حكم خو دا دې چه عين مال واپس كړې شى بيا د هلاك كيدو نه پس قيمت يا په مثل سره ضمان ادا كول واجب دى ليكن د مال مغصوب موجود پاتې كيدو سره هم د قيمت واجبولو شبه ده لكه د عين مغصوب په موجودګى كښې د مالک غاصب د هغه د قيمت نه برى كول صحيح دى او كه د څه قيمت كفيل شو نو هغه هم صحيح دې پس كه د قيمت ثبوت د كوم حيثيت سره نه دې نو دا ټول احكام به هم كوم چه په قيمت باندې مبنى دى صحيح نه دې غرض دا چه لكه څنګه چه د عين مغصوب په موجود پاتې كدو سره د قيمت واجبولو شبه موجود ده دغه شان د فوات بر نه مخكښې جزا يعنې د طلاق د ثبوت شبه ضرور كيږى يعنې دا امكان يقينا پاتې كيږى چه بر فوت شى او جزا يعنې طلاق واقع شى او كله چه داسې ده يعنې كله چه وجود شرط نه مخكښې او د فوات بر نه مخكښې د شې معلق لپاره د سببيت د شبهې ثبوت ظاهر شو نو مونږ وايو چه يمين اګرچه د سبب مجازى دې ليكن مجازمحض نه دې لكه چه د امام زفر ﷫ خيال دې بلكه د حقيقت سببيت مشابه دې پس لكه څنګه چه د حقيقت سبب لپاره محل كيدل ضرورى دى دغه شان د مشابه سبب لپاره هم محل كيدل ضرورى كيږى ليكن ددې طلاقو مجنز وركولو سره چونكه محل فوت شو په دې وجه تعليق هم باطل شو او كله چه تعليق باطل شو نو دخول دار شرط نه پس شې معلق يعنې طلاق هم نه واقع كيږى ددې استدلال خلاصه دا ده چه تعليق او يمين اګر چه سبب حقيقى نه دى ليكن د سبب حقيقى مشابه دى او سبب حقيقى دمحل نه مستغنى نه وى بلكه د محل محتاج وى پس دغه شان مشابه بالسبب الحقيقى هم د محل محتاج وى او په مسئله

مذکوره کښې کله چه په دخول دار باندې طلاق معلوم کړل بیا خاوند دیته دری مجنز طلاقه ورکړل نو محل باقي پاتي نه شو کله چه محل باقي پاتې نه شو نو تعلیق هم باطل شو او کله چه تعلیق باطل شو نو معلق طلاق هم نه واقع کیږی بخلاف التعلیق بالطلاق بالملک د امام زفر رحمه الله د قیاس د جواب حاصل دا دې چه په ان نکحتک فانت طلاق. کښې نکاح علة العلة دې ځکه د طلاقو علت هغه ملک دې کوم چه د نکاح نه مستفاد وی او نکاح چه په کوم باندې معلق شوې ده د ملک علت دې پس په مثال مذکور کښې نکاح د طلاق العلة العلة شوه او علت العلة د علت په حکم کښې وی او حکم د علت نه مخکښې نه موجودیږی او کله چه حکم د علة نه مخکښې نه موجودیږی نو ان نکحتک د شرط د علت په حکم کښې کیدل د بطلان حکم تقاضه کوی ځکه مخکښې تیر شوې دی چه حکم د علت نه مخکښې نه موجودیږی او بطلان حکم د عدم محل تقاضه کوی او کله چه داسې ده نو ددې شرط د علت په حکم کښې کیدل ددې مشابهت د سببیت معارض کیږی کوم مشابهت چه د تحقق شرط نه مخکښې ثابت دې حاصل دا دې چه ددې شرط د علت په حکم کښې کیدل او د وجود شرط نه مخکښې په دې کښې د سببیت د مشابهت ثابتیدل د دواړو تقاضو په مینځ کښې تعارض ده په شان چه شرط دعلت په حکم کیدل دعدم محل تقاضا کوی او مشابهت د سببیت ثبوت د محل تقاضه کوی پس ددې تعارض د وجې نه د واړه ساقط الاعتبار شو او کله چه دواړه ساقط شو نو د محل د موجود کیدو شرطنه کیږی او کله چه د محل کیدو شرط نشته نو د محل نه کیدو د وجې نه تعلیق نه باطلیږی بلکه باقي پاتې کیږی او کله چه تعلیق باقي دې نو شرط یعنی د نکاح موجودیدو سره طلاق واقع کیږی پس د امام زفر رحمه الله مسئله مذکوره په ان نکحتک فانت طالق باندې قیاس فاسد او قیاس مع الفارق دې

د علت بیان

وَاَمَّا الْعِلَّةُ فَهِيَ فِي الشَّرِيْعَةِ عِبَارَةٌ عَمَّا يُضَافُ اِلَيْهِ وُجُوْبُ الْحُكْمِ اِبْتِدَاءً وَذَالِكَ مِثْلُ الْبَيْعِ لِلْمِلْكِ النِّكَاحِ لِلْحِلِ وَالْقَتْلِ لِلْقِصَاصِ وَلَيْسَ مِنْ صِفَةِ الْعِلَّةِ الْحَقِيْقِيَّةِ تَقَدُّمُهَا عَلَى الْحُكْمِ بَلْ الْوَاجِبُ اِقْتِرَانُهُمَا مَعًا وَذٰلِكَ كَالْاِسْتِطَاعَةِ مَعَ الْفِعْلِ عِنْدَ نَا فَاِذَا تَرَاخَى الْحُكْمُ لِمَانِعٍ كَمَا فِي الْبَيْعِ الْمَوْقُوْفِ وَالْبَيْعِ بِشَرْطِ الْخِيَارِ كَانَ عِلَّةً اِسْمًا وَمَعْنًى لاَ حُكْمًا وَدَلَالَةُ كَوْنِهِ عِلَّةً لاَسَبَبًا اَنَّ الْمَانِعَ اِذَازَالَ وَجَبَ الْحُكْمُ بِهِ مِنَ الْاَصْلِ حَتّٰى يَسْتَحِقَّهُ الْمُشْتَرِيْ بِزَوَائِدِهِ

ترجمه....او هرچه علت دې نو دا په شریعت کښې د هغه څیز نوم دې چه هغې طرف ته وجوب حکم ابتدا منسوب کیږی او دا په مثل دبیع ملک لپاره او دحلت لپاره نکاح ده او د قصاص لپاره دقتل دې او د علت حقیقیه صفت په دې حکم بادې مقدم کیدل نه دی بلکه ددې دواړو یو ځائې کول واجب دی او دا لکه زمونږ په نزد د فعل سره استطاعت دې پس کله چه د کوم

مانع د وجې سره حکم موخر شو لکه بیع موقوف په بیع بشطر الخیار کښې نو بیع علت وی د اسم او د معنی په اعتبار سره نه د حکم په اعتبار سره او دلیل ددې چه دوی علت دی سبب ندی داده چه کله مانع زائل شی نو د هغې د وجې نه حکم په اول الامر سره واجبیږی حتی چه مشتری ته مبیع د هغې د زوائدو سره مستحق کیږی

تشریح: ... د متعلقاتو د احکام مشرعه دویم قسم علت دې په لغت کښې علت د هغه عارض نوم دی چه د هغه د وجې نه د محل صفت متغیر شی لکه مرض چه د هغې د وجې نه مځل د قوت نه ضعف طرف ته متغیر کیږی په دې وجه مرض ته علت او مریض ته علیل وئیلې شی او بعض کسانو وئیلی دی په لغت کښې علت هغه دې چه په کوم امر کښې موثر وی برابره ده. ذاتا یا صفة یا په فعل کښې موثر وی یا په ترک فعل کښې موثر وی او په شریعت کښې علت د هغه څیز نوم دې چه هغې طرف ته ابتدا وجوب حکم منسوب کیږی مصنف د وجوب حکم قید سره شرط خارج کریدې ځکه شرط طرف ته وجوب حکم نه منسوب کیږی بلکه د وجود شرط په وخت وجود د حکم منسوب کیږی او ابتدا یعنی بلا واسطه قید لرولو سره ئې سبب، علامت، او علت العلة خارج کړی دې ځکه ددې امور ثلثو په وجې سره د حکم ثبوت بلا واسطه نه وی بلکه علامت طرف ته خو وجوب حکم نه منسوب کیږی او سبب او علة العلت طرف ته وجوب حکم خو منسوب کیږی لیکن بلا واسطه نه بلکه د علت په واسطه سره په قول د مصنف نور الانوار د علت اوه اقسام دی اسم معنی او حکم په دریواړو اعتبارونو سره علت وی، د اسم په اعتبار سره علت وی د معنی او حکم په اعتبار سره علت نه وی، د معنی په اعتبار سره علت وی او د اسم او حکم په اعتبار ره علت نه وی، د حکم په اعتبار سره علت وی د اسم او معنی په اعتبار سره علت نه وی، د اسم او معنی په اعتبار سره علت وی او د حکم په اعتبار سره نه وی، د اسم او حکم په اعتبار سره علت وی او د معنی په اعتبار سره نه وی، د معنی او حکم په اعتبار سره علت وی او د اسم په اعتبار سره نه وی. دا اقسام دغه شان زده کړه چه د علت په حقیقت کښې درې امور ملحوظ وی، علت په شریعت کښې د حکم لپاره وضع شوې وی او هغه حکم دې طرف ته بلا وواسطه منسوب وی، ددې حکم په ثابتولو کښې هغه علت موثر وی، حکم د وجود علت سره متصلا ثابت وی یعنی کوم جای چه علت او موندل شو بلا تاخیر به حکم ثابت وی د اول امر کښې په اعتبار سره اسما علت یادیږی او د ثانی په اعتبار سره معنی علت کیږی او د ثالث په اعتبار سره حکما علت وی پس که په کوم څیز کښې دا درې امور جمع شی نو هغه علت کامله تامه یادیږی او که ددې نه بعض موجود شی او بعض موجود نه وی ددې امور ثلثو په اعتبار سره مذکوره اوه اقسام ځاصلیږی د علت کامله مثال ذکر کولو سره ئې فرمائیلی دی چه بیع شرعا د ملک علت دې بیع اسما خو ځکه علت دې چه بیع د ثبوت ملک لپاره موضوع ده او ثبوت ملک دې بیع طرف ته منسوب دې او معنی ځکه علت دې چه بیع په ثبوت ملک کښې موثر دې او ددې مشروعیت هم د ملک لپاره شوې دې او حکما ځکه علت دې چه د بیع په تحقیق سره بلا تاخیر حکم ملک ثابیتیږی دغه شان نکاح د حلت لپاره او قتل د قصاص

پاره علت تامه دې مصنف حسامی ویلی دی چه حقیقی علت یعنی د علت کامله په حکم باندې مقدم کیدل ضروری نه دی بلکه د علت کامله او حکم دواړو سره سره موندل ضروری دی لکه د اهل السنة والجماعة په نزد استطاعت یعنی قدرت د فعل مقارن کیدو سره موندل ضروری دی دغسې د احنافو په نزد د علت شرعیه د حکم مقترن کیدو سره موندل ضروری دی
فاذا تراخی الحکم....الخ، دی سره د علت ناقصه د اقسامو بیان دې لکه چه فرمائیلی دی چه که د کوم مانع د وجې نه حکم د علت نه موخر شو لکه بیع موقوف مثلا بلا اجازت خرڅول او په بیع بشرط الخیار کښې ثبوت ملک اجاز ملاویدو پورې او خیار ساقطی دو پورې موخر وی نو دا بیع اسما او معنا خو علت دې او ثبوت ملک دې طرف ته مضاف دې او معنی په دې وجه علت دې چه بیع په جوب ملک کښې موثر دې او حکما علت په دې وجه نه دې چه په بیع موقوف کښې حکم یعنی ثبوت ملک د مالک د اجازت ورکولو پورې موخر پاتې وی او په بیع بشرط الخیار کښې خیار ساقطولو پورې حکم موخروی او ددې خبرې دلیل چه مزکوره د دواړو بیوعونه هره یوه بیع علت دې او سبب ندی داده چه مانع حکم یعنی بیع موقوف په حق دمالك اوبیع بشرط الخیار کښې خیار کله چه د مالک د اجازت ورکولو سره او خیار ساقطولو سره زائل شو نو حکم ددې بیع دوجه نه له اول امر نه ثابتیږی یعنی چه ایجاب اوقبول شو وه له هغه وخت نه مشتری ته ملك ثابت شوی وه حتی چه دایجاب اوقبول نه پس او دزوال مانع نه مخکی که په مبیعه څه افاضه وشوه یعنی که مبیعه ښځه څناروه هغی بچی راوړو اویا ئی په دی مینځ کښې پئ شوده ورکړل نو مشتری مبیع او ددې زوائد د ټولو مستحق کیږی یعنی څناور ته منسوب کیدل ددې خبرې علامه ده چه دا بیع هر علت دې سبب نه دې څکه بیع که د ثبوت ملک سبب دې نو د زوال مانع نه پس به ملک د شروع نه ثابت نه وې او د زوائد و مالک به مشتری نوې

وَكَذَالِكَ عَقْدُ الْإِجَارَةِ عِلَّةٌ اِسْمًا وَمَعْنًى لاَ حُكْمًا وَلِهٰذَا صَحَّ تَعْجِيْلُ الْأُجْرَةِ لٰكِنَّهُ يَشْبَهُ الْاَسْبَابَ لِمَا فِيْهِ مِنَ الْمَعْنَى الْإِضَافَةِ حَتّٰى لاَ يَسْتَنِدُ حُكْمُهُ وَكَذَالِكَ كُلُّ اِيْجَابٍ مُضَافٍ اِلٰى وَقْتٍ عِلَّةٌ اِسْمًا وَمَعْنًى لاَ حُكْمًا لٰكِنَّهُ يَشْبَهُ الْاَسْبَابَ

ترجمه:... او دغه شان عقد اجاره علت دی اسما او معنا حکما نه دې په دې وجه د اُجرت تعجیل صحیح دې لیکن عقد اجاره د اسبابو مشابه ده څکه په دې کښې معنی د اضافت ده حتی چه د عقد اجاره حکم نه منسوب کیږی او داسې هر هغه ایجاب چه وخت طرف ته مضاف وی اسما او معنی علت وی نه حکما لیکن هغه د اسبابو مشابه دې
تشریح:... مصنف د حسامی وائی چه لکه څنګه چه بیع موقوف او بیع بشرط الخیر اسما او معنی علت دې حکما علت نه دې دغه شان عقد اجاره اسما او معنا علت دې حکما علت نه دې البته دومره فرق دې چه بیع موقو او بیع بشرط الخیار د اسبابو مشابه ندې او عقد اجاره د اسبابو مشابه دې عقد اجاره اسما خو په دې وجه علت دې چه عقد اجاره د ملک منفعت

لپاره شرعا وضع شوي دي او په حکم يعني په ملک منفعت کښي موثر دي او حکما په دي وجه علت نه دي چه د حکم يعني د ملک منفعت فی الفور تحقق نه وی بلکه پوره په مدت اجاره کښي لږ لږ تحقق کيږی عقد اجاره چونکه اسما او معنا دواړو اعتبار سره علت دي د منافعو د حاصلولو نه مخکښي د اجرت ادا کول جائز دی ځکه علت يعني عقد اجاره موجود ده ليکن عقد اجاره حکما علت نه دي په دي وجه په اجرت کښي د اجر ملک نه ثابتيږی.
پاتي شو دا سوال چه عقد اجاره د اسبابو مشابه څنګه دي نو ددې جواب دا دي چه علت مشابه بالسبب او د غير مشابه بالسبب دواړو مدار په دي باندي دي چه د علت او حکم تر مينځ زمانه واسطه ده يا نه ده او حکم وجود علت طرف ته منسوب دي يا نه دي که د علت او حکم تر مينځ زمانه موجود نه وی او حکم وجود علت طرف ته منسوب وی نو دا علت غير مشابه بالسبب وی لکه چه بيع موقوف او بيع بشرط الخيار چه د هغي تر مينځ او د هغي د حکم يعني د ملک تر مينځ څه داسي زمانه نشته چه هغي طرف ته حکم منسوب وی بلکه حکم علت يعني وجود بيع طرف ته منسوب دي حتی چه مشتری د وخت عقد بيع نه د هغي اود دهغی دزوائدو مالک کيږی او که د علت او حکم تر مينځ داسي زمانه وی چه هغي طرف ته حکم منسوب وی حکم وجودعلت طرف ته ممنسوب نه وی نو دا علت مشابه بالسبب وی لکه چه عقد اجاره ده چه دد وي حکم يعني د ملک منفعت ترمينځ يوه زمانه ده او حکم د عقد اجاري وخت طرف ته منسوب نه دي بلکه دي زماني طرف ته منسوب دي مثلا يو سړی په مياشت د رجب کښي خپل مکان په اجاره باندي ورکولو سره اووئيلو **اجرتك هذا الدار من غرة شعبان،** نو دا اجاره د وخت تکلم ثابتيږی نه بلکه د شعبان نه ثابتيږی مصنف وئيلی دی چه دغه شان هر هغه ايجاب چه وخت طرف ته منسوب وی اسما او معنی علت وی نه حکما ليکن د اسبابو مشابه وی لکه انت طالق غدا چه دا اسما علت دي ځکه دا حکم يعني د وقوع طلاق لپاره موضوع ده او وقوع طلاق دي طرف ته منسوب دي او معنا علت دي ځکه ده چه کلام په وقوع طلاق يعني حکم کښي موثر دي او حکم په دي وجه علت نه دي چه ددې حکم فی الفور نه متحقق کيږی بلکه د غدا پوري مؤخر وی او دا علت د اسبابو مشابه په دي وجه دي چه ددې او د حکم تر مينځ زمانه ده او حکم وجود علت طرف ته منسوب نه دي لکه حکم طلاق د وخت تکلم نه نه ثابتيږی بلکه د غد نه ثابتيږی.

وَكَذٰلِكَ نِصَابُ الزَّكٰوةِ فِى اَوَّلِ الْحَوْلِ عِلَّةٌ اِسْمًا لِاَنَّهُ وُضِعَ لَهُ وَمَعْنًى لِكَوْنِهِ مُؤَثِّرًا فِى حُكْمِهِ لِاَنَّ الْغِنَاءَ يُوْجِبُ الْمُوَاسَاةَ لٰكِنَّهُ جُعِلَ عِلَّةً بِصِفَةِ النَّمَاءِ فَلَمَّا تَرَاخٰى حُكْمُهُ اَشْبَهَ الْاَسْبَابَ اَلَا تَرٰى اَنَّهُ اِنَّهُ اِنَّمَا تَرَاخٰى اِلٰى مَالَيْسَ بِحَادِثٍ بِهِ وَاِلٰى مَا هُوَ شَبِيْهٌ بِالْعِلَلِ وَلَمَّا كَانَ مُتَرَاخِيًا اِلٰى وَصْفٍ لَايَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ اَشْبَهَ الْعِلَلَ وَكَانَ هٰذِهِ الشُّبْهَةُ غَالِبًا لِاَنَّ النِّصَابَ اَصْلٌ وَالنَّمَاءَ وَصْفٌ وَمِنْ حُكْمِهِ اَنَّهُ لَا يَظْهَرُ وُجُوْبُ الزَّكٰوةِ فِى اَوَّلِ الْحَوْلِ

نَظْمًا بِخِلاَفِ مَ ذَكَرْنَا مِنَ الْبُيُوْعِ وَلَمَّا اَشْبَهَ الْعِلَلَ وَكَانَ ذٰلِكَ اَصْلاً كَانَ الْوُجُوْبُ ثَابِتًا مِنَ الْاَصْلِ فِي التَّقْدِيْرِ حَتَّى التَّعْجِيْلُ لٰكِنَّهٗ يَصِيْرُ زَكوٰةً بَعْدَ الْحَوْلِ

ترجمه او داسې د زکوة نصاب د کال په شروع کښې اسما علت دې ځکه نصاب زکوة د زکوة واجبولو لپاره وضع شوې دې او معنی د علت دې ځکه نصاب د وجوب زکوة په حکم کښې موثر دې ځکه غناهمدردی واجبوی لیکن دا د صفت نما سره علت اوګرځولې شو پس کله چه د نصاب حکم موخر شو نو نصاب د اسبابو مشابه شو آیا ته نه ګورې چه حکم نصاب داسې څیز پورې موخر شو چه هغه له نصاب نه پیدا کیدونکې ندی او تر داسې څیز پورې مؤخردی چه هغه د عللو مشابه دی او کله چه حکم داسې صف پورې موخر دې چه مستقل بذاته نه دې نو نصاب د علل سره مشابه شو او دا مشابهت قوی دې ځکه نصاب اصل او نما وصف دې او ددې نصاب حکم دا دې چه وجوب زکوة په اول کال کښې په قطعی طور باندې نه ظاهریږی په خلاف د هغه بیوعو کوم چه مونږ ذکر کړې دی او کله چه نصاب د علل سره مشابه شو او دا مشابهت اصل دې نو د تقدیر شرع په اعتبار سره وجوب زکوة د ابتدا نه ثابیتیږی حتی چه تعجیل صحیح دې لیکن دا د حول نه پس زکوة کیږی

تشریح:... مصنف رحمه الله فرمائیلی دی چه لکه څنګه عقد اجاره او هر هغه ایجاب چه وخت طرف ته منسوب وی اسما او معنی علت دې نه حکما او دا علت د اسبابو مشابه دې دغه شان د کال په شروع کښې یعنی د حولان حول نه مخکښې نصاب زکوة اسما او معنا علت دې او حکما علت نه دې او دا علت د اسبابو مشابه دې نصاب زکوة اسما خو په دې وجه علت دې چه نصاب شرعا د وجوب زکوة لپاره وضع شوې دې دا وجه ده چه وجوب زکوة نصاب طرف ته منسوب کیږی او معنی په دې وجه علت دې چه د نصاب حکم یعنی په وجوب زکوة کښې موثر دې ځکه غنا مالداری په فقرا باندې د احسان باعث دې او په قدر د نصاب د مال مالک کیدو سره غنا حاصلیږی لهذا نصاب په فقراء باندې د هغه احسان موجب کیږی کوم احسان چه د زکوة په صوت کښې متحقق کیږی حاصل دا چه نصاب په وجوب زکوة کښې موثر دې او نصاب حکما علت په دې وجه نه دې چه نصاب مطلقا علت نه دې ګرځولې شوې بلکه په صفت د نما سره علت ګرځولې شوې دې یعنی په نصاب کښې که وصف د نما وی نو نصاب د وجوب زکوة علت جوړیږی ورنه نه، او ددې وصف نما قائم مقام حولان حول دې لکه۰ په حدیث کښې وارد دی لا زکوة فی مال حتی یحل علیه الحول او دا داسې دې لکه د قصر په سلسله کښې سفر د مشقت قائم مقام ګرځولې شوې دې حاصل دا چه نصاب د وصف نما سره علت دې او د وصف نما قائم مقام حولان حول دې لهذا نصاب د حولان حول سره علت کامله کیږی او کله چه نصاب د حولان حول سره علت کامله دې نو د زکوة وجوب د حولان حول نه پس ثابتیږی او کله چه داسې ده نو حکم یعنی وجوب زکوة وجود نما یعنی حولان حول پورې موخر شو او حکم کله چه د علت نه موخر وی نو هغه علت حکما علت نه وی لهذا نصاب هم حکما علت نه شو او نصاب علت مشابه باالاسباب ځکه دې چه د نصاب

حکم یعني وجوب زکوة د وجود نما پورې موخر دې او وصف نما علت حقیقه نه شي کیدې ځکه وصف نما وصف غیر مستقل دې او وصف غیر مستقل علة حقیقه نه وی غرض دا چه کله چه نصاب یعني علت او ددې د حکم تر مینځ د وجود نما پورې. زمانه او موندل شوه او حکم د وجود علت یعني د نصاب د موجود دیدو وخت طرف ته منسوب هم نه دې چه نصاب موجدیدو سره زکوة واجب شي نو دا علت د اسبابو مشابه کیږی ځکه مخکښې تیر شوي دی چه علت مشابه بالسبب هغه یادیږی چه د هغې او د هغه د حکم تر مینځ زمانه وی او حکم د وجود علت وخت طرف ته منسوب نه وی ها حکم که نما پورې نه موخر کیدلو نو نصاب بغیرد مشابهت با السبب نه علت کیدلو اِو که نما حقیقي علت وی نو نصاب به سبب محض وی. علت به نه وی لیکن کله چه حکم نما پورې موخر هم دې او نما حقیقي علت هم نه دې نو نصاب علت مشابه بالسبب کیږی.

الا تری انه ....الخ. نه مصنف د نصاب علت مشابه بالسبب کیدو دوه وجهه بیان کړیدی چه د هغې خلاصه احقر مخکښې بیان کړې ده اولنی وجه خو دا ده چه د علت حکم داسې څیز موجود دیدو پورې موخر دې کوم څیز چه د علت د وجې نه په وجود کښې نه دې راغلې یعني حکم د نما موجودیدو پورې موخر دې لکه تر څو پورې چه نما ثابت نه وی حکم یعني وجوب زکوة هم نه ثابتیږی او نما د علت په وجه هم ثابت شو ځکه نما حقیقي او نما حکمي د نفس نصاب نه نه ثابتیږی بلکه نما حقیقي د عمل تجارت نه ثابتیږی او نما حکمي د واجب تعالی د کاریګری نه ثابتیږی بهرحال حکم کله چه د علت نه موخر شو او داسې څیز پورې موخر شو کوم چه د علت د وجې نه په وجود کښې نه راځي نو علت نصاب او د حکم وجوب زکوة تر مینځ د یو امر منفصل نما په ذریعه فصل شو او امر منفصل یعني نما علت مستقله هم نه دې نو نصاب علت مشابه بالسبب کیږی ځکه نما که علت مستقله وای نو نصاب سبب خو حقیقي کیدلو مګر چونکه داسې نه ده په دې وجه نصاب سبب حقیقي نه کیږی بلکه د سبب حقیقي مشابه وی

والی ما هو شبیه بالعلل، سره ئې دویمه وجه بیان کړې ده چه د هغې حاصل دا دې چه د نصاب حکم یعني وجوب زکوة نما پورې موخر دې او نما د وصف غیر مستقل کیدو د وجې نه علت مستقله نه دې بلکه د علت مشابه دې او کله چه داسې ده نو نصاب مشابه بالسبب کیږی ځکه نما که علت مستقله او علت حقیقه وې نو نصاب به سبب حقیقي وې مګر چونکه داسې نه ده په دې وجه نصاب سبب حقیقي نه کیږی بلکه علت مشابه بالسبب کیږی که تاسو غوراوکړئ نو معلومه به شي چه د دواړو وجهې یودی صرف اندازئي بدل دې ګنی خبره یوه ده.

وما کان متراخیا ....الخ، سره د یو سوال جواب ورکړې شوې دې سوال دا دې چه نصاب او د هغې د حکم ترمینځ چه کومه نما ده کله چه هغه علت حقیقه نه دې نو نصاب د دوه خبرو تر مینځ مردد شو یو دا چه هغه علت مشابه بالسبب وی دویم دا چه هغه سبب مشابه بالعلة وی ځکه نما که حقیقي علت کیدلو نو نصاب سبب محض کیږی او که نما نه حقیقي علت وی او نه د علت مشابه وی نو په دې صورت کښې نصاب علت حقیقه وی مګر دلته دوه اړه خبرې

نشته بلکه نما حقیقی علت خو نه دي لیکن د علت شابه ضروري دي پس د نما حقیقي د علت نه کیدو د وجې نه نصاب د علت مشابه وي او د نما مشابه بالعلة کیدو د وجې نه نصاب د سبب مشابه کیږي او کله چه په نصاب کښې دواړه مشابهتو نه موجود دي نو نصاب ته علت مشابه بالسبب ولې اوئیل شو او سبب مشابه بالعلة ورته ولې او نه وئیل شو ددې جواب دا دې چه حکم چونکه وصف غیر مستقل یعنی نما پورې موخر دې په دې وجه نصاب د علت مشابه دې ځکه که نما وصف مستقل وي نو نصاب نه کیږي او کله چه سبب حقیقي نه دې نو لا محاله د علت مشابه کیږي ا دا مشابهت د مشابهت بالسبب په مقابله کښې قوي دې ځکه نصاب اصل او نما وصف دې یعنی نصاب د علت مشابه دې د خپل ذات په اعتبار سره او د سبب مشابه دې په نما باندې د حکم د موقوف کیدو په اعتبار سره او نما وصف او تابع دې پس اصل په تابع باندې ترجیح ورکولو سره نصاب د علت مشابه بالسبب اوګرځولې شو او سبب مشابه بالعلة نه دې ګرځولې شوې مصنف حسامي رحمه الله وئیلی دي چه نصاب د کوم په باره کښې چه وئیلي شوي دي چه هغه علت مشابه بالسبب دې، ددې حکم دا دې چه زکوة د کال په اول کښې په طریقه د قطع نه واجبیږي بلکه په طریقه د جواز واجبیږي یعنی د کال په اول کښې د زکوة ادا کول جائز دي نوچه که د کال په شروع کښې زکوة ادا کړې شو نو واجب اداء کیږي او وجه ددې دا ده چه د زکوة وجوب چونکه د وصف نما پورې موجود دې په دې وجه په اول د کال کښې د وصف نما فوت کیدو د وجې نه په طریقه دقطع زکوة واجبول، نا ممکن وي ځکه علت موصوفه بغیر د وصف نه عمل نکوي مګر چونکه اصل علت یعنی نصاب په اول دکال کښې موجود دې په دې وجه د کال په اول کښې زکوة ادا کولو سره وجوب زکوة ادا کیږي ددې په خلاف بیع موقوف او بیع بشرط الخیار دې چه دلته د ملک علت بیع د خپل رکن او وصف سره موجود دې مګر د مالک حق او خیار شرط د ثبوت حکم نه مانع دې لیکن کله چه د مالک د اجازت ورکولو او د خیار ساقطولو سره مانع زائل کیږي نو حکم د عقد د وخت نه ثابتیږي او نصاب چونکه د علت مشابه دې او د نصاب د علت مشابه کیدل یعنی د نصاب علت کیدل اصل دي په دې وجه په تقدیر شرع کښې د زکوة وجوب د اصل یعنی د ابتدا نه ثابتیږي او دا وجوب نصاب طرف ته منسوب کیږي په دې وجه که په اول د کال کښې زکوة ادا کړې شو نو اداء کول صحیح کیږي ځکه اصل علت نصاب موجود دې لیکن د اداء کړې شوې رقم د حولان حول نه پس زکوة حسابیږي ځکه په اول د کال کښې د علت وصف نما موجود نه دې.

فائده:... د امام شافعي په نزد نصاب چونکه حولان حول او وصف نما د متحقق کیدو نه مخکښې علت کامله دې په دې وجه هغه نصاب لره علت مشابه بالسبب نه ګرځوي بلکه علت محض ئې ګرځولې دې او اول د کال کښې په طریقه دقطع زکوة واجبوي او دا وائي چه حول یو جکدا وصف دې چه د صاحب نصاب دا سائي لپاره مشروع شوې دې چه د هغې فائده صرف دومره ده چه حولان حول نه مخکښې ددې نه مطالبه نه کیږي او امام مالک رحمه الله فرمائیلي دي چه نصاب دحولان حول نه مخکښې د سر نه علت نه دې لهذا ددې په نزد په اول

د کال کښې د زکوة ادا کولو سره زکوة نه ادا کیږي.

وَكَذَالِكَ مَرَضُ عِلَّةٌ لِتَغَيُّرِ الْاَحْكَامِ اِسْمًا وَمَعْنًى اِلاَّ اَنَّ حُكْمَهُ يَثْبُتُ بِهِ بِوَصْفِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَوْتِ فَاَشْبَهَ الْاِسْبَابِ مِنْ هٰذَا الْوَجْهِ وَهُوَ عِلَّةٌ فِى الْحَقِيْقَةِ وَهٰذَا اَشْبَهُ بِالْعِلَلِ مِنَ النِّصَابِ

ترجمه:... او داسې مرض الموت د تغیر احکام اسما ع موني علت دي مګر ددې حکم د مرض الموت د وجې نه د مرګ سره د اتصال د وصف نه ثابتیږي پس په دې اعتبار سره مرض الموت دا اسبابو مشابه شو او دا مرض په حقیقت کښې علت دې او دا مرض د نصاب په نسبت د علل ډېر مشابه دې.

تشریح:... مصنف د حسامي وائي چه د نصاب په شان مرض الموت هم د تغیر احکام لپاره اسما او معنی علت دې یعنی لکه څنګه چه نصاب د خپل حکم لپاره اسما او معناعلت دي او حکما علت نه دي دغه شان مرض الموت د تغیر احکام لپاره اسما او معنی علت دې او حکما علت نه دې د تغیر احکام مطلب دا دې چه د مرض الموت نه مخکښې انسان په خپل مال کښې هبه صدقه او د وصیت وغیره تبرعات حق وی لیکن د مرض الموت د وجې نه ددې مال سره چونکه د وارثین حق متعلق کیږی په دې وجه د ثلث مال نه په زیات دده د تبرعاتو حق باطلیږي، حاصل داچه د مرض الموت نه مخکښې انسان ته تصرفات او د تبرعات حق وو او په مرض الموت کښې دده دا حق باطلیږی بهرحال دا خبره ثابته شوه چه مرض الموت د تغیر احکام لپاره علت دي اسما خو په دې وجه علت دې چه مرض الموت په شریعت کښې اطلاق او اباحت نه حجراو ممانعت طرف ته د متغیر کولو لپاره وضع شوي دي او معنی په دې وجه علت دی چه مرض الموت د ثلث مال نه په زائد مال کښې د تصرفات نه په بندولو کښې موثر دي لکه چه د سعد بن مالک په حدیث کښې ارشاد نبوی دي. **ان تدع ورثتك اغنيا خير من ان تدعهم عالة.... الحديث**، ستا لپاره وارثین مالدار پریښودل هغوی لره د تنګدست پریښودلو نه بهتر دی مراد دا دي چه په مرض الموت کښې خو په دې مال کښې د تصرف کولول نه ځان ساته د کوم مال سره چه ستا د وارثین حق متعلق شوي دي او حکما علت په دې وجه نه دي چه د مرض الموت حکم یعنی د تصرفات نه بندول د مرض د وجې نه د مرګ سره د اتصال په وصف سره ثابتیږی خلاصه دا ده چه د مرض الموت کوم حکم چه دې یعنی د تصرفات نه بندول هغه فی الحال ثابت نه دي بلکه ددې خبرې پورې موخر پاتې وی چه هغه مرض د مرګ سره متصل شی یعنی چه په دې مرض کښې هغه سړی مرشو نو دا حکم ثابتیږی ګنی نه ثابتیږی. غرض داچه د مرض الموت حکم د اتصال مرض بالموت پورې موخر دې او د حکم موخر کیدو په صورت کښې ددې علت چونکه حکما علت نه وی په دې وجه مرض الموت هم د تصرفاتو د بندولو لپاره حکما علت نه شو او دا خبره مخکښې تیره شوې ده چه حکم کوم څیز پورې موخر شی او هغه څیز خو علت مستقله نه وی نو ددې حکم

علت مشابه بالسبب وی پس دلته هم د مرض الموت حکم د تصرفات نه بندول چونکه وصف اتصال مرض بالموت پورې موخر دې او دا وصف اتصال خو علت مستقله نه دې په دې وجه مرض الموت علت مشابه بالسبب کړی

وهو علة فی الحقیقه سره مصنف رحمه الله فرمائیلی دی چه مرض الموت په حقیقت کښې علت دی ددې مطلب دا دې چه مرض الموت د اسبابو د قبیلې نه ندې بلکه د علل د قبیلې نه دې دا مطلب هرګز نه دې چه مرض الموت علة حقیقیه دې ځکه علت حقیقیه هغه وی کوم چه اسما معنی او حکما درې واړو اعتبارونو سره علت وی حلانکه مرض الموت اسما او معنی خو علت دې لیکن حکما علت نه دې ها دومره خبره ضررور ده چه د مرض الموت د علت سره ډیر مشابهت دې په مقابله د نصاب یعنی د مرض الموت علت کیدل قوی دی او د نصاب علت کیدل دومره قوی نه دی ځکه د مرض حکم چه د کوم ځیز اتصال پورې موخر دې هغه ځیز یعنی اتصال مرض بالموت دددې مرض د وجې نه ثابت شوې دې په خلاف د وصف نما چه هغه د نصاب نه نه ثابتیږی پس کله چه وصف اتصال دددې مرض نه ثابت شوې دې نو ګویا د مرض الموت حکم امر اخر پورې موخر نه شو په خلاف د نصاب چه د هغې حکم امر اخر یعنی وصف نما پورې موخر دې په دې وجه د مرض الموت د حکم علت کیدل د نصاب په نسبت سره اقوی دی.

وَكَذَالِكَ شَرَاءُ الْقَرِيْبِ عِلَّةٌ لِلْعِتْقِ لٰكِنْ بِوَاسِطَةٍ وَهِيَ مِنْ مُوْجِبَاتِ الشِّرٰى وَهُوَ الْمِلْكُ فَكَانَ عِلَّةً يَشْبَهُ السَّبَبَ كَالرَّمِيْ

ترجمه:...او دغه شان قریبی رشته دار اخستل د ازادی علت دې لیکن داسې واسطې د وجې نه چه هغه د شراء د موجباتو نه ده او هغه موجب ملک دې پس شراء قریب داسې علت دې چه سبب سره مشابه دې لکه غشې ویشتل

تشریح:... مصنف د حسامی رحمه الله وئیلی دی چه لکه ځنګه چه نصاب علت مشابه بالسبب دې دغه شان شرا قریب د عتق علت دې او د سبب مشابه دې شرا، قریب د عتق علت خو ځکه دې چه شرا علت دې د ملک او د قریبی رشته دار ملکیت علت دې دازادی. ځکه نبی علیه السلام فرمائیلی دی **من ملك ذارحم محرم منه عتق علیه**، یعنی کوم سړی چه د خپل ذی رحم محرم مالک شو هغه په ده باندې ازاد شو پس دد ملک په واسطه سره عتق شراء طرف ته منسوب کیږی او شرا د ملک په واسطه سره د عتق علت وی او د علت شراء او حکم عتق تر مینځ چونکه د ملک واسطه ده او د شراء د وجې نه عتق په ده باندې موقوف دې په دې وجه شرا علت محض نه وی بلکه علت مشبه بالسبب وی لکه چه رمی غشې ویشتل د قتل علت دې لیکن د سبب مشابه دې ځکه د رمی د وجې نه قتل مرمی الیه پورې رسیدلو او په هغه کښې په داخلیدو باندې موقوف دې حتی چه قصاص د محض رمی د وجې نه نه واجبیږ بلکه په مرمی الیه کښې ننوتلو او دهغه د زخمی کولو د وجې واجبیږی پس د رمی او د قتل تر

مينځ واسطه چونکه د رمی د وجې نه په وجود کښې راغلي ده په دې وجه د رمی علت کيدل
د نصاب په نسبت سره ډير قوی دی لکه چه د مرض الموت علت کيدل ډير قوی دی

وَإِذَا تَعَلَّقَ الْحُكْمُ بِوَصْفَيْنِ مُؤَثِّرَيْنِ كَانَ اٰخِرُهُمَا وُجُوْدًا عِلَّةً حُكْمًا لِاَنَّ الْحُكْمَ يُضَافُ إِلَيْهِ لِرِجْحَانِهِ عَلَى الْاَوَّلِ بِالْوُجُوْدِ عِنْدَهُ وَمَعْنًى لِاَنَّهُ مُؤَثِّرٌ فِيْهِ وَلِلْاَوَّلِ شُبْهَةُ لِعِلَلِ حَتّٰى قُلْنَا اِنَّ حُرْمَةَ النَّسَاءِ ثَبَتَ بِاَحَدِ وِصْفِيْ عِلَّةِ الرِّبٰوا لِاَنَّ فِي والرِّبٰوا النَّسِيْئَةِ شُبْهَةَ الْفَضْلِ فَيَثْبُتُ بِشُبْهَةِ الْعِلَّةِ

ترجمه... او کله چه حکم د دوو موثرو صفتونو سره متعلق شی نو ددې نه چه کوم د وجود په اعتبار سره موخر وی حکما علت وی ځکه حکم ددې اخر طرف ته مضاف کيږی ځکه هغه اخر په اول باندې راجح دی داخر سره د حکم موندلو د وجې او معنی علت کيږی ځکه هغه اخر په دې کښې موثر دې او داول لپاره د علل سره مشابهت دې حتی چه مونږ وئيلی دی چه د نسيه (قرض) حرمت د علت ربا په دوو وصفونو کښې د يو وصف نه ثابتيږی ځکه په ربا کښې نسا فضل او د زيادتی مشابه دې لهذا دا وشبهة العلة سره ثابتيږی.

تشريح:... په دې عبارت کښې مصنف د حسامی رحمه الله د علت د واړو قسمونو نه د يو قسم مثال بيانول غواړی کوم چه معنی او حکما خو علت وی ليکن اسما علت نه وی د مثال د تشريح نه مخکښې تاسو دا اصول ذهن نشين کړی چه که حکم د دواړو وصفونو سره متعلق شی يعنی د دواړو وصفونو مجموعه علت شی ليکن ددې دواړو وصفونو نه يو وصف مخکښې اوموندل شو او بل وصف په روسته کښې اوموندل شو نو بل وصف چه په روستو موندل شوې دې هغه حکما هم علت کيږی او معنی هم علت کيږی ليکن اسما علت نه کيږی او وصف اول صرف معنی علت کيږی اسما او حکما علت نه کيږی او که د دواړو وصفونو مجموعه يو ځائې موجود شی نو هغه مجموعه اسما، معنی او حکما په د واړو اعتبار نو سره علت وی مثلا د قرابت او د ملک دواړو وصفون مجموعه د عتق علت دې پس ددې دواړو وصفونونه که قرابت مخکښې او ملک روسته اوموندل شو په دې طور چه يو سړی خپل کوم ذی رحم محرم غلام واخلی نو په دې صورت کښې ملک د عتق حکما هم علت وی او معنی هم ليکن اسما علت نه وی او قرابت صرف معنا علت وی اسما او حکما علت نه وی ملک حکما خو په دې وجه علت وی چه عتق د ملک نه پس ثابت شوې دې يعنی چه مشتری مالک شو په دغه وخت غلام آزاد شو او دا خبره مخکښې تيره شوې ده چه حکم چه د کوم نه پس في الفور ثابتيږی هغه حکما علت وی پس د ماليکيدو حال هم چونکه داسې دې په دې وجه ملک د عتق حکما علت دې او ملک معنی په دې وجه علت دې چه ملک په عتق کښې موثر دې او د موثر نوم معنی علت دې لهذا ملک معنی هم علت شو او د ملک اسما علت نه کيدل په دې وجه دی چه صرف ملک د عتق لپاره موضوع نه دې بلکه د ملک او قرابت

مجموعه موضوع ده او قرابت چه وصف اول دي هغه معنی خو په دې وجه علت دي چه هغه هم په عتق کښې موثر دي لکه موثر وئیلی دی چه حکم د دوو موثر وصفونو سره متعلق شی یعنی موثر قرابت او ملک دواړه موثر فرض کړی دی لهذا قرابت کله چه په عتق کښې موثر دي نو قرابت هم د عتق لپاره معنی علت کیږی او قرابت اسما علت په دې وجه نه دي چه صرف قرابت د عتق د پاره موضوع نه دي بلکه د قراب او ملک دواړو مجموعه موضوع ده او حکما علت په دې وجه نه دي چه د قرابت نه پس فی الفور حکم نه ثابتیږی بلکه په ملک باندې موقوف پاتې کیږی او که روسته وموندل شو او ملک مخکښې او موندل شو نو په دې صورت کښې قرابت معنی او حکما علت وی لیکن اسما علت نه وی او ملک صرف معنی علت وی اسما او حکما علت نه وی مثلا یوسړی مجهول النسب غلام واخستلو بیا غلام دعوه اوکړله چه زه ددې مشتری خوی یم او په تنبیه باندې ثابت کړله نو دا قرابت د عتق حکما علت دي ځکه د عتق حکم ددې قرابت د ثابتیدونه پس ثابت شوې دې او قرابت معنی هم علت دې ځکه قرابت په حکم کښې موثر دې لیکن اسما علت نه دې ځکه صرف قرابت د عتق لپاره موضوع نه دې بلکه د قرابت او ملک مجموعه موضوع ده او په دې صورت کښې ملک صرف معنی علت دې ځکه ملک هم په عتق کښې موثر دې لکه چه فرض شوې دی او حکما علت په دې وجه نه دې چه د ملک نه فورا پس عتق نه دې شوې بلکه د قرابت ثابتیدونه پس عتق موندل شوې دې او اسما علت نه کیدل په دې وجه دی چه ملک د عتق لپاره موضوع نه دې بلکه د ملک او قرابت مجموعه موضوع ده. حاصل دا چه ددې مثال نه دا خبره واضحه شوه چه که د دوو موثروو وصفونو سره د کومحکم تعلق وی او ددې دواړو وصفونو نه یو وصف مخکښې په وجود کښې راغلې وی او بل وصف روسته په وجود کښې راغلې وی نو وصف موخر حکما او معنی دواړو اعتبارونو سره به علت وی او وصف اول به صرف معنا علت وی یعنی هغه هم یو قسم د علت مشابه وی وصف موخر حکما خو په دې وجه علت وی دچه حکم چونکه د وصف موخر په موجودیدو باندې موجودیږی او د وصف اول په موجودیدونه موجودیږی په دې وجه وصف موخر د وصف اول په نسبت راجح وی او د وصف موخر د راجح کیدو د وجې د هغې طرف ته حکم منسوب کیږی او حکم چه کوم وصف طرف ته منسوب کیږی هغه وصف ددې حکم حکما علت کیږی لهذا وصف موخر چه کوم طرف ته منسوب کیږی هغه وصف ددې حکم حکما علت کیږی لهذا وصف موخر کوم طرف ته چه حکم مضاف دې هغه ددې حکم حکما علت کیږی او وصف موخر معنا علت په دې وجه دې چه په حکم کښې وصف موخر موثر دې او پاتې شو وصف اول نو هغه معنا علت دې ځکه وصف اول هم په حکم کښې موثر دې او علت د دوو رکنونونه یو رکن دې بهرحال وصف اول چه کله د علت د دوو ارکانونه یو رکن دې او په حکم کښې موثر دې نو وصف اول هم د علت مشابه شو سبب محض او په حکم کښې غیر موثر نه شو ځکه وصف اول که بالکل غیر موثر اوګرځول شی نو صرف د وصف موخر علت کیدل لازم راځی حالانکه علت د دواړو مجموعه ده صرف وصف موخر علت نه دې اوس تاسو مذکوره اصول په ذهن

کښي کیـنـولو سره د مصنف ذکر کړي مثال او ګوری؛ چه د احنافو په نزد د حقیقي ربا علت دوه وصفونو یعنی د قدر او جنس مجموعه نه لکه که چا یو صاع غنم د دوو صاع غنمو په عوض خرڅ کړل نو په دي صورت کښي ربا فضل کم زیادتی او بالنسیه قرض دواړه حرامیږی او د قدر او جنس مجموعه د ربا علت حقیقیه او علت کامله کیږی یعنی دا مجموعه اسما هم علت کیږی ځکه مجموعه د حرمت ربا لپاره موضوع دي او حرمت ربا دي طرف ته منسوب دي او معنا هم علت دي ځکه دا مجموعه په حکم یعنی په حرمت ربا کښي موثر دي او حکما هم علت دي ځکه ددي مجموعه موجودیدو حکم یعنی حرمت ربا متحقق کیږی او که د دواړو صفونو نه یو وصف بیا موندل شو نو ددي نه ربا بالنسیه حرمت ثابتیږی اګرچه د ربا الفضل حرمت نه ثابتیږی لکه که هر وی کپړي د هر وی کپړو په عوض د سلم په طور خرڅ کړلي نو د جنس موجودیدو د وجي نه نه جائز کیږی دغه شان که جواری د غنمو په عوض د سلم په طور خرڅ کړلو نو قدر کیلي موجودیدو د وجي نه نه جائز کیږی وجه ددي دا ده چه په ربا النسیه کښي اګرچه حقیقة ربا او فضل نشته لیکن شبهة الفضل موجود ده په دي طور چه د نقد او د قرض په تفاوت سره ثمن متفاوت کیږی لکه ثمن که نقد وی نو بالعموم کمیږی او که قرض وی نو زیاتیږی پس کله چه ربا النسیة حقیقة فضل او ربا نه ده بلکه شبه الفضل او شبه الربا ده نو ددي د حرامولو لپاره حقیقي علت یعنی د دواړو وصفونو مجموعه موجودیدل نه ضروری کیږی بلکه شبهة العلة یعنی ددي دواړو وصفونو نه د یو وصف موجودیدل هم کافي کیږی ځکه د دواړو وصفونو مجموعه که حقیقي علت دي نو ددي دواړو نه یو وصف د علت مشابه دي چه هغي ته شبهة العلة وئیلي شی پس ربا الفضل چه حقیقي ربا ده او په قوی درجه د ربا ده د هغي د حرمت ثابتولو لپاره د حقیقي او قوی، درجه علت یعنی د دواړو وصفونو مجموعه موجودیدل ضروری دی او بالنسیه چه شبهة الربا او ضعیف درجه ربا ده د هغي د حرمت ثابتولو لپاره د شبهة العلة او ضعیف درجه علت یعنی د یو وصف موجودیدل هم کافي دی.

وَلسَّفَرُ عِلَّةٌ لِلرُّخْصَةِ اِسْمًا وَحُكْمًا لَامَعْنًى فَاِنَّهُ الْمُؤَثِّرَ هِيَ الْمَشَقَّةُ لٰكِنَّ السَّبَبَ اُقِيْمَ مَقَامَهَا تَيْسِيْرًا وَاِقَامَةُ الشَّئِ مَقَامَ غَيْرِهٖ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا اِقَامَةُ السَّبَبِ الدَّاعِي مَقَامَ الْمَدْعُوِّ كَمَا فِي السَّفَرِ وَالْمَرَضِ وَالثَّانِيْ اِقَامَةُ الدَّلِيْلِ مَقَامَ الْمَدْلُوْلِ كَمَا فِي الْخَبَرِ عَنِ الْمُحَبَّةِ اُقِيْمَ مَقَامَ الْمُحَبَّةِ فِيْ قَوْلِهٖ اِنْ اَحْبَبْتِنِيْ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَكَمَا فِي الطُّهْرِ اُقِيْمَ مَقَامَ الْحَاجَةِ فِيْ اِبَاحَةِ الطَّلَاقِ

ترجمه:..او سفر د رخصت علت دی اسما او حکما نه معنی ځکه موثر مشقت دي لیکن دا سانی لپاره سبب د هغي قائم مقام کړي شوي دي او د شی دخپل غیر قائم مقام کیدل په دوه اقسام دی د هغي نه یو سبب داعی د مدعو قائم مقام کول دی لکه په سفر او مرض کښي او ثاني دلیل د مدلول قائم مقام کول دی لکه د محبت په خبرو کښي چه د محبت خبری د محبت قائم مقام شوي دي د خاوند په قول: **ان احببتنی فانت طالق**،، کښي او لکه په طهر کښي

متن: ته په اباحت طلاق کښې د حاجت قائم مقام کې شوي دي

شرح:... په دي عبارت کښې مصنف د علت د هغه قسم مثال ذکر کړي دي کوم چه اسما هم علت وی او حکما هم علت وی لیکن معنا علت نه وی مثلا سفر د رخصت اسما علت دي او حکما هم علت دي اسما خو ځکه دي چه په شریعت کښې رخصت سفر طرف ته منسوب وی لکه ونیلې شی چه القصر رخصة السفر یعنی په مونځ کښې قصر د سفر رخصت دي او حکما په دي وجه علت دي چه حکم یعنی رخصت د نفس سفر نه بغیر د څه تاخیر نه ثابتیږی او معنا علت نه کیدل ځکه دی چه په رخصت کښې سفر موندل نه د بلکه مشقت موثر دي لکه چه حق تعالی اشاره کړیده **یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر** . بهرحال موثر خو مشقت دي لیکن سبب مشقت یعنی سفر د بندګانو د اسانی پیش نذر د مشقت قائم مقام ګرځولو سره سفر لره علت د رخصت اوګرځولي شو ځکه سفر بالعموم د مشقت سبب وی د دي مثال په ذیل کښې چونکه یو شی د بل شی د قائم مقام کولو ذکر راغلې دي په دي وجه مصنف او فرمائیل چه یو شی د بل شی د قائم مقام کولو دوه اقسام دی یو دا چه سبب داعی د مدعو قائم مقام کړې شی یعنی سبب ته د مسبب درجه ورکړې شی لکه په سفر او په مرض کښې دي چه سفر د مشقت سبب داعی دي او دا د مشقت قائم مقام کړې شوي دي دغه شان مرض دي چه مرض د تلف اوازدیاد مرض سبب داعی دي یعنی د مرض د وجې نه مریض سړي مړکیدې هم شی او دده په مرض کښې اضافه هم کیدې شی مګر دا دواړه خبرې د امور باطینو نه دی په دي وجه د دې اعتبار ساقطولو سره نفس مرض د تلف اود ازدیاد مرض قائم مقام ګرځولو سره د رخصت حکم دي طرف ته منسوب کړې شو او دا اوونیل شو چه د رخصت علت مرض دي دویم قسم دا دې چه دلیل د مدلول قائم مقام کړې شی لکه د خاوند په قول ان احببتنی فانت طالق کښې د ښځې د محبت خبر ورکول د محبت قائم مقام کړې شوې دي صورت ددې دا دې چه یو خاوند خپلې ښځې ته اوونیل که ته ما سره محبت کوې نو ته د مطلقه ئې . هغه اوونیل زه تا سره محبت کوم پس ددې خبر نه پس طلاق واقع کیږی ځکه د محبت تعلق د انسان د زړه سره دې بغیر د کلام نه په هغې باندې خبریدل نا ممکن دی لهذا د محبت خبر چه دلیل د محبت دې هغه د محبت قائم مقام او درولو سره په دې باندې د طلاق حکم اولړول شوه ویم مثال لکه طهر چه د جماع نه خالی وی دا د حاجت طلاق قائم مقام او درولو سره په دې طهر کښې طلاق مباح کړې شوې دې تفصیل ددې دا دې چه طلاق د مباح کیدو با وجود دا امر ممنوع دې یعنی د طلاق ورکولو نه منع شوې دې لیکن که د حقوق د نکاح ادا کولو نه عاجز شی نو ضرورت ددې اجازت دې مګر دا ضرورت چونکه امر باطن دې په دې باندې خبریدل نا ممکن دی په دې وجه دده دلیل یعنی په داسې زمانه کښې چه په هغې کښې د سړی زنانه طرف ته رغبت وی او هغه زمانه داسې طهر دې چه د جماع نه خالی وی داسانی لپاره حاجت او د ضرورت قائم مقام ګرځولو سره حکم په دلیل باندې اولړول شو او د اوونیل شو چه په داسې طهر کښې چه د جماع نه خالی وی. طلاق ورکول بغیر د څه قباحت نه مشروع دی

د شرط بيان

وَاَمَّا الشَّرْطُ فَهُوَ فِي الشَّرِيْعَةِ عِبَارَةٌ عَمَّا يُضَافُ اِلَيْهِ الْحُكْمُ وُجُوْدًا عِنْدَهُ لَا وُجُوْبًا فَالطَّلَاقُ الْمُعَلَّقُ بِدُخُوْلِ الدَّارِ يُوْجَدُ بِقَوْلِهِ اَنْتِ طَالِقٌ عِنْدَ دُخُوْلِ الدَّارِ لَا بِهِ

ترجمه او هر چه شرط دې نو هغه په شريعت كښې د هغه څيز نوم دې چه د چا طرف ته د وجود په اعتبار سره حكم منسوب كيږي د هغه څيز د موجوديدو په وخت دده د وجې د حكم وجوب نه وی پس طلاق كوم چه په دخول دا دار پورې معلق دی هغه د دخول دار په وخت د خاوند د قول انت طالق د وجې نه موجوديږی نه د دخول دار د وجې نه

تشريح: د متعلقات احكام دريم قسم شرط دې په لغت كښې شرط علامت ته وائی لكه اشراط الساعة يعنی علامت قيامت ، دې نه ماخوذ دې او په اصطلاح شرع كښې شرط هغه دي چه هغې طرف ته وجود حكم منسوب كيږي وجوب حكم نه منسوب كيږی مصنف د اعما يضاف عليه الحكم قيد په ذريعه د سبب او علامت نه احتراز كړې دې ځكه دې دواړو طرف حكم نه وجود منسوب كيږی او نه وجوب او لاوجوبا قيد په ذريعه د علت نه احتراز شوې دې ځكه علت طرف ته اگرچه وجود حكم نه منسوب كيږی ليكن وجوب حكم منسبيږی بهرحال شرط هغه دې چه هغه طرف ته وجود حكم منسوب كيږی يعنی كله چه شرط موجود شی نو حكم به موجود وی او هغې طرف ته وجوب حكم نه منسوب كيږی په قول د نور الانور دمصنف ددې شرط پنځه اقسام دی. شرطِ محض. داسې شرط چه د علت په حكم كښې وی، داسې شرط چه د سبب په حكم كښې وی مجازا شرط وی يعنی اسما ومعنا شرط وی ليكن حكما شرط نه وی. داسې شرط چه د علامت مشابه وی د شرط محض مطلب دا دې چه په حكم كښې ددې څه تاثير نه وی بلكه د علت وجود په ده باندې موقف وی لكه يو سړی خپلې ښځې ته اووئيل ان دخلت الدار فانت طالق په دې مثال كښې د طلاق وجود دخول الدار طرف ته منسوب وی يعنی كله چه دخول دارموجود شی نو طلاق به موجوديږی او د طلاق وجوب دخول دار طرف ته منسوب نه دې يعنی طلاق د دخل دار د وجې نه واجب او ثابت نه شو بلكه د خاوند د قول انت طالق د وجې نه واجب او ثابت شوې دی بهرحال د خول دار طرف ته چه كله وجود طلاق منسوب دی او وجوب منسوب نه دې نو دخول دار د طلاق لپاره شرط وی سبب يا علت يا علمت نه وی.

وَقَدْ يُقَامُ الشَّرْطُ مَقَامَ الْعِلَّةِ كَحَفَرِ الْبِئْرِ فِي الطَّرِيْقِ هُوَ شَرْطٌ فِي الْحَقِيْقَةِ لِاَنَّ الثِّقْلَ عِلَّةُ السُّقُوْطِ وَالْمَشْيُ سَبَبٌ مَحْضٌ لٰكِنَّ الْاَرْضَ كَانَتْ مُمْسِكَةً مَانِعَةً عَمَلَ الثِّقْلِ فَصَارَ الْحَفْرُ اِزَالَةً لِلْمَانِعِ فَثَبَتَ اَنَّهُ شَرْطٌ وَلٰكِنَّ الْعِلَّةَ لَيْسَتْ بِصَالِحَةٍ لِلْحُكْمِ لِاَنَّ الثِّقْلَ اَمْرٌ طَبْعِيٌّ لَا تَعَدِّيَ فِيْهِ وَالْمَشْيُ مُبَاحٌ بِلَا شُبْهَةٍ فَلَمْ يَصْلَحْ اَنْ يُجْعَلَ عِلَّةً بِوَاسِطَةِ الثِّقْلِ وَاِذَا لَمْ

يُعَارِضِ الشَّرْطَ مَاهُوَ عِلَّةٌ وَلِلشَّرْطِ شُبْهَةٌ بِالْعِلَلِ لِمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مِنَ الْوُجُوْدِ اُقِيْمَ مَقَامَ الْعِلَّةِ فِي ضَمَانِ النَّفْسِ وَالْاَمْوَالِ

ترجمه او كله شرط د علت قائم مقام وی لكه په لاره كښې كوهي كنستل او دا په حقيقت كښې شرط دې ځكه ثقل د وقوع علت دې او مشی سبب محض دې ليكن زمكه ركاوټ اومانع ده چه د ثقل عمل منع كوبې لهذا كنستل د مانع لرې كوونكې شو پس ثابته شوه چه كنستل شرط دې ليكن علت د حكم صلاحيت نه لرى ځكه ثقل امر طبعى دې چه په هغې كښې هيڅ تعدى نشته او مشی تلل بلا شبه مباح دې لهذا هغه د ثقل په واسطه سره علت جوړيدو صلاحيت نه لرى او كله چه هغه څيز چه علت دې د شرط معارض نه دې او شرط د علل مشابه دې ددې وجود د وجې نه چه د شرط سره متعلق كيږى نو دخان او مال دواړو په ضمان كښې شرط د علت قائم مقام كړې شو.

تشریح... په دې عبارت كښې مصنف رحمه الله د شرط دويم قسم بيان كړې دې يعنى داسې شرط چه علت په حكم كښې وى يعنى د علت په شان ده طرف ته د حكم نسبت وى او ددې په مرتكب باندې ضمان واجب وى لكه بغير مملوكه لاره كښې كوهي كښتل يعنى يو سړى په خپل غير مملوكه زمكه كښې كوهي او كنستلو او بيايو بل سړى په هغې كښې پريوتو مړ شو نو داكنستونكې ددیت ضامن كيږى يعنى په ده باندې ضمان ديت واجبيږى ځكه كوهي كستل د پريتولو شرط دې او د پريتونكى هلته تلل سبب محض دې او د پريتونكى د بدن بوج په دې دتو سره د مړكيدو علت دې ځكه د وزنى او دزوند يز كشش طبعا لاند طرف ته وى ليكن زمكه د هغې د لاند تلو نه مانع او بندونكې جوړ شوې، وو پس كوهي كنستل گويا مانع لرې كول دى او د مانع لرې كيدل د شرط د قبيلې نه دى لهذا دا خبره ثابته شوه چه كوهي كنستل شرط دې ليكن اوس دا سوال كيږى چه د علت موجوديدو سره شرط طرف ته حكم نه منسوب كيږى بلكه علت طرف ته منسوب كيږى او ستا په قول د پريوتونكى مړكيدو اوهلاكيدو علت ددې ثقل او بوج دې او كوهي كنستل ددې شرط دې لهذا حكم يعنى هلاكيدل ثقل طرف ته منسوب كيدل پكار دى كنستلو طرف ته منسوب كيدل نه دى پكار او په دې باندې ضمان ديت واجبيدل نه دى پكار حالانكه ضمان ديت په مرتكيب شرط يعنى هلاكيدل ثقل طرف ته منسوب كيدل پكار دى كنستلو طرف ته منسوب كيدل نه دى پكار او په دې باندې ضمان ديت واجبيدل نه دى پكار حالانكه ضمان ديت په مرتكب شرط يعنى د كوهى په كنستونكى باندې واجبيږى.

ولكن العلة ليست بصالحة...الخ، سره ددې سوال جواب ورکړې شوې دې د جواب حاصل دا دې چه علت يعنى ثقل ددې خبرې صلاحيت نلرى چه دې طرف ته حكم منسوب كړې شى ځكه ثقل امر طبعى دې الله دا دغه شان پيدا كړې دې په دې كښې هيڅ تعدى نشته او ضمان ديت ضمان عدوان دې لهذا دا داسې څيز د وجې نه ضمان واجبيږى په كوم څيز كښې چه عدوان او تعدى نه وى حاصل داچه دا خبره ثابته شوه چه علت ثقل حكم د وجوب

ضمان د علت جوړیدو صلاحیت نلري او کله چه علت غیر صالح وي نو د هغې طرف ته حکم څنګه منسوب کیدې شي بهرحال دلته د ضمان دیت حکم علت طرف ته نه منسوب کیږي بیا سوال کیږي چه زه دا خبره تسلیم ده چه علت د اضافت حکم صلاحیت نه لري لیکن کله چه سبب یعنې مشی تلل موجود دي نو حکم هغه طرف ته منسوب کیدل پکار دي ځکه سبب د شرط په نسبت سره د علت نه ډیر قریب دي لهذا علت طرف ته نسبت متعذر کیدو نه پس سبب یعنې مشی طرف ته نسبت کیدل پکار وو او د ضمان دیت وجوب په ماشي باندې کیدل پکار وو نه په مرتکب د شرط باند . ددې جواب ورکوي فرمائي چه مشي یو مباح څیز دې او ددې په مباح کیدو کښې هیڅ قسم شبه نشته او ضمان دیت ضمان جنآیت دې یعنې دیت واجبیږي د جنآیت د ارتکاز کولو د وجې نه او په مشی کښې هیڅ جنآیت نشته لهذا مشي هم ددې خبرې صالحه نه ده چه هغې طرف ته د ضمان دیت حکم منسوب کړې شي غرض دا چه حکم کله چه نه علت طرف ته منسوب کیدې شي او نه سبب طرف ته نو هغه لا محالة شرط طرف ته منسوب کیږي ځکه کله چه علت د شرط معارض نه دې په دې طور چه علت د اضافت د حکم صالح نه دې او شرط صالح دې او شرط یو قسم د علت مشابه هم دې په دې طور چه وجود د حکم لکه څنګه چه د علت سره متعلق کیږي دغه شان د شرط سره هم متعلق کیږي بهرحال کله چه علت د شرط معارض هم نه دې او شرط د علت مشابه هم دې نو شرط د ځان او مال د ضمان په سلسله کښې د علت قائم مقام کړې شو او دا او ویل شو چه مرتکب د شرط یعنې کوهې ویستونکی باندې دځان او مال ضمان واجبیږي یعنې که په کوهي کښې څوک پریوت، مړ شو نو د هغه دیت واجبیږي او که کوم بل څیزو پریوتو تلف شو نو د هغه ضمان بالمال واجبیږ دا په ذهن کښې لرئ چه په دې مرتکب د شرط باندې صرف ضمان دمحل واجبیږي یعنې پریوتو سره د مرګ په صورت کښې دیت واجبیږي او د فعل قتل ضمان یعنې کفاره نه واجبیږي ځکه مرتکب د شرط مرتکب د قتل نه دې دغه شان پریتلو سره مړکیدونکې که دده مورث وو نو دا د میراث نه نه محرومیږي ځکه د میراث نه محرومي هغه وخت کیږي کله چه وارث د خپل مورث د قتل مرتکب شوې وي حالانکه دلته داسې نه ده دغه شان که چا د چا مشکیزه کټ کړله او د هغې د وجې غوړي. روغن اوبهیدل نو په کټ کونکی باندې ضمان واجبیږي ځکه مشکیزه کټ کول د بهیدلو شرط دې او علت د هغې سیال کیدل دي مګر شرط د علت قائم مقام او د رولو سره حکم ضمان شرط طرف ته منسوب کړې شو.

وَاَمَّا اِذَا كَانَتِ الْعِلَّةُ صَالِحَةً لَمْ يَكُنِ الشَّرْطُ فِىْ حُكْمِ الْعِلَّةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ شُهُوْدَ الشَّرْطِ وَالْيَمِيْنِ اِذَا رَجَعُوْا جَمِيْعًا بَعْدَ الْحُكْمِ اِنَّ الضَّمَانَ عَلٰى شُهُوْدِ الْيَمِيْنِ لِاَنَّهُمْ شُهُوْدُ الْعِلَّةِ

ترجمه او کله چه علت صالح د حکم وي نو شرط د علت په حکم کښې نه وي او په دې وجه سره مونږ وئیلي دي چه د شرط او یمین ګواهانو چه کله د حکم قاضي نه پس رجوع او کړله نو ضمان د یمین په ګواهانو باندې واجبیږي ځکه دغه د علت ګواه دي.

تشریح: مصنف وئیلی دی چه که علت د دې خبرې صلاحیت لری چه هغه طرف ته حکم منسوب کړې شی یعنی علت طرف ته حکم منسوب کیدې شی نو په دې صورت کښې شرط د علت حکم کښې نه وی او حکم شرط طرف ته نه منسوب کیږی بلکه علت طرف ته منسوب کیږی مثلاً د قاضی په عدالت کښې دوه گواهانو گواهی ورکړه چه خالد د خپلې زنانه طلاق په دخول دار پورې معلق کړیدی او داسې وئیلی دی ان دخلت الدار فانت طالق دا دواړه گواهان د یمین گواهان یا دیږی ځکه تعلیق یمین بغیر الله وی لکه چه مخکښې تیر شوې دی بیا دوه سړو گواهی ورکړله چه شرط اوموندل شو یعنی د خالد زنانه په کور کښې داخله شوه دا واړه گواهان د شرط گواهان یا دیږی پس قاضی د طلاق واقع کیدو فیصله اوکړله او په خاوند باندې مهر واجب کړلو د خاوند مهر ادا کولو نه پس شهود شرط او شهود د یمین دواړو د خپلې گواهی نه رجوع اوکړله نو د مهر ضمان صرف په شهود د یمین باندې واجبیږی په شهود شرط باندې نه واجبیږی ځکه یمین د وقوع طلاق او د لزوم مهر علت دې او دا علت د دې خبرې صلاحیت هم لری چه د ضمان مهر حکم هغه طرف ته منسوب کړې شی لهذا د ضمان مهر حکم دې طرف ته منسوب کیږی یعنی ضمان د مهر په شهود و د یمین باندې واجبیږی او په شهود شرط باندې نه واجبیږی.

وَكَذَالِكَ الْعِلَّةُ وَ السَّبَبُ إِذَا اِجْتَمَعَا سَقَطَ حُكْمُ السَّبَبِ كَشُهُوْدِ التَّخِيْرِ وَالْاِخْتِيَارِ إِذَا اِجْتَمِعُوْا فِى الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ ثُمَّ رَجَعُوْا بَعْدَ الْحُكْمِ إِنَّ الضَّمَانَ عَلٰى شُهُوْدِ الْاِخْتِيَارِ لِاَنَّهُ هُوَ الْعِلَّةُ وَالتَّخِيْرُ سَبَبٌ

ترجمه: .. او داسې علت او سبب دې چه کله دواړه جمع شی نو د سبب حکم ساقطیږی لکه د تخییر او اخیار گواه چه کله په طلاق او عتاق کښې جمع شی بیا د حکم نه پس رجوع اوکړی. نو ضمان د اختیار په گواهانو باندې وی ځکه اختیار علت دې او تخییر سبب دې.

تشریح: مصنف رحمه الله وئیلی دی چه لکه څنگه د شرط او د علت د جمع کیدو په صورت کښې شرط ساقطیږی او حکم علت طرف ته منسوب کیږی په دې شرط چه علت د هغې صلاحیت لری دغه شان د علت او د سبب کیدو په صورت کښې سبب ساقط الا اعتبار وی او حکم علت طرف ته منسوب کیږی په دې شرط چه علت د هغې صالح وی مثلا د تخییر او اختیار گواهان په طلاق کښې جمع شو یا په عتاق کښې بیا د قاضی د فیصله کولو نه پس دواړه قسمه گواهانو د خپلې گوهی نه رجوع اوکړله نو ضمان به په شهود اختیار باندې واجبیږی صورت ددې دا دې چه دوه گواهانو گواهی ورکړله چه شاهد خپلې زنانه ته د قبل الدخول طلاق اختیار کړې دې او داسې ئی وئیلی دی اختاری نفسک دا کلام تخییر دې او د طلاق سبب دې بیا دوه گواهانو گواهی ورکړله دچه زنانه په دې مجلس کښې خپل ځان ته اختیار ورکړیدې او داسې ئی وئیلی دی اخترت نفسی دا کلام اختیار دې او د طلاق علت دې بیا قاضی د طلاق فیصله اوکړله او نصف مهر ئی په خاوند باندې واجب کړلو حتی چه نصف

مهر خاوند ادا هم کړلو پس اوس ددي نه پس که دواړه قسمه ګواهانو د خپلې ګواهی نه رجوع او کړله نو د نصف مهر ضمان په شهود اختيار باندي واجبيږی ځکه په اختيار زنانه اخترت نفسی وئيل علت دي او تخيير سبب دي اختيار علت ځکه دي چه د اختيار د وجې په خاوند باندي د مهر لزوم او وجوب ثابت شوي دي او تخيير سبب په دي وجه دي چه تخيير حکم يعنی د وقوع طلاق او لزوم مهر پوري مفضی دي پس دلته علت چونکه ددي خبري صلاحيت لری چه دي طرف ته حکم منسوب کړي شی له دي وجه حکم علت طرف ته منسوب کيږی سبب طرف ته نه مُنسوب کيږی او ضمان د مهر په مرتکب د علت يعنی په شهود اختيار باندي واجبيږی نه شهود تخيير باند. دغه شان که دوه ګواهانو ګوهی ورکړله چه خالد خپل غلام ته د عتق اختيار ورکړي دي او انت حرم ان شئت ئی وئيلی دی او نورو دوه ګواهانو ګواهی ورکړله چه غلام په دي مجلس کښي اختيار کړيدي او قدشئت ئی وئيلی دی بيا قاضی د غلام د ازاديدو فيصله ورکړله ددي نه پس دواړه قسمه ګواهانو د خپلې ګواهی نه رجوع اوکړله نو د غلام د قيمت ضمان په شهود د اختيار باندي واجبيږی نه په شهودو دتخيير يعنی په دوی باندي ضان واجبيږی کومو چه دا ګواهی ورکړي ده چه غلام په دي مجلس کښي قد شئت وئيلی دی ځکه د علت مرتکب دا ګواه دي او حکم علت طرف ته منسوب کيږی نه سبب طرف ته

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا اِخْتَلَفَ الْوَلِيُّ وَالْحَافِرُ اِنَّهٗ اَسْقَطَ نَفْسَهٗ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَهٗ اِسْتِحْسَانًا لِاَنَّهٗ يَتَمَسَّكُ بِمَا هُوَ الْاَصْلُ وَهُوَ صَلَاحِيَّةُ الْعِلَّةِ لِلْحُكْمِ وَيُنْكِرُ خِلَافَةَ الشَّرْطِ بِخِلَافِ مَا اِذَا ادَّعَى الْجَارِحُ الْمَوْتَ بِسَبَبٍ اٰخَرَ لَا يُصَدَّقُ لِاَنَّهٗ صَاحِبُ عِلَّةٍ

ترجمه: او په دي بنا باندي مونږ وئيلی دی چه کله ولی او حافر اختلاف اوکړلو چه حافر اووئيل چه ده پخپله ځان غور زولي دي نو استحسانا د حافرقول معتبر کيږی ځکه حافر د هغه څيز نه استدلال کوی کوم چه اصل دي او اصل د علت د حکم صلاحيت لری او د شرط د خليفه کيدو منکر دي په خلاف ددي چه کله جارح د کوم بل سبب سره د مرګ دعوی او کړی نو دده تصديق به نه کيږی ځکه جارح صاحب علت دي.

تشريح: ... مصنف وئيلی دی چه کله دا خبره ثابته شوه چه د علت صالح موجود ديدو سره حکم شرط طرف ته نه منسوب کيږی نو مونږ وايو چه که په کوهي کښي د پريوتونکی ولی او د کوهي ويستونکی کښي اختلاف شو او حافر کوهي ويستونکی اووئيلی چه مړ شوي عمدا په دي کوهي کښي ځان ارتاو کړي دي او ولی اووئيل چه هغه بلا قصد پريوتلي دي نو په دي صورت کښي استحسانا د حافر قول معتبر کيږی ځکه د حافر قول د اصل موفق دي اوهغه د اصل نه استدلال کوی ځکه اصل دا دي چه علت ددي خبري صالح وی چه ده طرف ته حکم مضاف وی او پاتي شو د شرط د علت خليفه او قائم مقام کيدل نو هغه خلاف الاصل د او حافر د هغي نه منکر دي بهرحال کله چه حافر دعوی او کړله چه هغه عمدا غورځيدلي

ږي نو ده دا اصل نه استدلال اوکړلو او خلاف اصل يعني د شرط د خليفه کيدو انکار کړيدي او ولي د خلاف الاصل نه استدلال اوکړلو او په داسي صورت کښي د هغه قول معتبر کيږي اګر چه د قياس تقاضه دا ده چه د ولي قول معتبر شي ځکه ظاهر حال ددي موافق ږي ځکه انسان عادتا خپل ځان قصدا په کوهي کښي نه غورځوي او کله چه داسي ده نو دده غورځيدل بغير د عمد نه کيږي او بغير د عمد نه غورځيدل دسي علت دي چه د حکم مضاف اليه اود منسوب اليه جوړيدو صلاحيت نه لري لهذا شرط يعني کنستل د علت قائم مقام ګرځولو سره حکم شرط طرف ته منسوب کيږي د امام ابويوسف اولني قول دا دي ليکن مونږ جواب ورکوو چه بلا شبهه دا خبره ظاهره ده مګر بل ظاهر ددي معارض دي او هغه دا دي چه يو بينا سړي چه خپلي مخي ته کوهيويني هغه بغير د عمد نه ځنګه ځان په کوهي کښي غورځي لهذا ظاهره دا ده چه هغه عمدا پريوتي دي او عمدا پريوتل داسي علت دي چه صالح د حکم دي لهذا حکم هلاک کيدل دي طرف ته منسوبيږي او شرط ويستل دکوهي د علت قائم مقام جوړيدو سره دي طرف ته نه منسوب کيږي ددي په خلاف که يو سړي بل څوک زخمي کړي او زخمي مړ شو بيا د جارح او د مجروح د ولي تر مينځ اختلاف شو حتي چه جارح اووئيل چه دا د کوم بل سبب نه مړ دي زما د زخمي کولو د وجي نه دي مړ او ولي اووئيل چه ستا د زخمي کولو نه مړ دي نو په دې صورت کښ د جارح قول نه معتبر کيږي ځکه د مرګ علت زخمي کول دی کوم چه د جارح نه صادر شوي دی او هغه ددې خبرې صلاحيت لري چه حکم يعني مرګ هغه طرف ته منسوب کړې شی لهذا ضمان د ديت په جارح باندې واجبيږي او په دې سلسله کښې د ولي قول معتبر کيږي نه د جارح

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا حَلَّ قَيْدَ عَبْدٍ حَتّٰى اَبَقَ لَمْ يَضْمَنْ لِاَنَّهُ حَلَّهُ شَرْطٌ فِى الْحَقِيْقَةِ وَلَهُ حُكْمُ السَّبَبِ لِمَا اَنَّهُ سَبَقَ الْاِبَاقَ الَّذِى هُوَ عِلَّةُ التَّلَفِ فَالسَّبَبُ مَا يَتَقَدَّمُ وَالشَّرْطُ مَا يَتَاَخَّرُ ثُمَّ هُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لِاَنَّهُ قَدْ اِعْتَرَضَ عَلَيْهِ مَاهُوَ عِلَّةٌ قَائِمَةٌ بِنَفْسِهَا غَيْرُ حَادِثَةٍ بِالشَّرْطِ وَكَانَ هٰذَاكَمَنْ اَرْسَلَ دَابَّةً فِى الطَّرِيْقِ فَجَالَتْ يُمْنَةً وَيُسْرَةً ثُمَّ اَصَابَتْ شَيْئًالَمْ يَضْمَنْهُ اِلَانَّ الْمُرْسَلَ صَاحِبُ شَرْطٍ جُعِلَ مُسَبِّبًا

ترجمه:... او په دې بنا باندې مونږ وئيلي دي چه کله چه غلام بيړئ هتکړئ کهلاوکړلي حتى چه غلام او تښتيدو نو دا کهلاوهونکي ضامن کيږي ځکه د ده کهلاوول په حقيقت کښې شرط دې او ددې لپاره د سبب حکم دې ځکه شرط ددې اباق نه مقدم دې کوم چه د تلف علت دې پس سبب هغه دې کوم چه مقدم وی او شرط راځی کوم چه علت دی بذاتها قائم دې د شرط نه نه دي پيدا شوې او دا داسې دې لکه يو سړې په لاره کښې چارپاى پريږدی نو هغه ښى او چپ طرف ته اوګرځي بيا هغه څه څيز ته او رسيدله نو پريښودونکي ددې نه ضامن کيږي مګر دا چه په اصل کښې صاحب د سبب دې او دا صاحب د سبب شرط دې چه مسبب

ګرځولې شوې دې

تشریح..... دا مسئله هم په سابقه اصول باندې متفرع ده یعنی که په علت کښې ددې خبرې صلاحیت وی چه هغه طرف ته حکم منسوب کیدې شی نو حکم هغه طرف ته منسوب کیږی شرط او سبب طرف ته نه منسوب کیږی مثلا یو سړی د حامد د غلام بیړی پرانستلې او هغه غلام او تښتید و نو بیړی پرانستونکې ددې غلام د قیمت نه ضامن کیږی ځکه بیړی پرانستل په حقیقت کښې شرط دې ځکه بیړی د تښتیدونه مانع وو مګر کله چه هغه خلاصې کړې شوې نو دا مانع زائل شو او د زوال مانع نوم شرط دې لهذا بیړی پرانستل شرط دی لیکن د بیړی پرانستول او د اباق تر مینځ فاعل مختار یعنی د غلام فعل اباق دې چه د تلف علت دې او دا علت داسې دې چه هغې طرف ته حکم یعنی تلف منسوب کولې شی بهرحال کله چه علت صالح موجود دې نو حکم یعنی تلف هغې طرف ته منسوب کیږی او شرط یعنی بیړی پرانستلو طرف ته نه منسوب کیږی او کله چه حکم شرط طرف ته منسوب ندې نو صاحب شرط یعنی بیړی پرانستونکې ددې غلام د قیمت ضامن هم نه دې مصنف د حسامی وائی چه بیړی پرانستل اګرچه شرط دې لیکن په دې کښې د سببیت معنی موجود ده ځکه شرط یعنی بیړی پرانستل اباق چه علت تلف دې په دې باندې مقدم دې او دا خبره مسلم ده چه سبب حقیقی په علت باندې مقدم وی او شرط حقیقی د علت نه موخر وی پس چونکه بیړی پرانستل په علت تلف یعنی په اباق باندې مقدم دې په دې وجه بیړی رانستلو کښې د سبب حکم دې یعنی بیړی پرنستل اګرچه شرط دې لیکن په دې کښې د سببیت معنی موجوده ده بیا مصنف رحمه الله وئیلی دی چه بیړی پرانستل چه په حقیقت کښې شرط دې او په هغې کښې د سببیت معنی ده نو دا سبب محض دې یعنی په دې کښې د علت معنی موجود نه ده ځکه په کوم شرط کښې چه د علت معنی موجوده وی هغه علت ددې شرط نه پیدا کیږی حالانکه دلته داسې نه ده ځکه اباق چه علت د تلف دې او شرط یعنی په بیړی پرنستلو باندې طاری شو هغه بذاتها قائم دې د شرط یعنی د بیړی پرانستو نه نه دې پیدا شوې بلکه دده په خپل اختیار سره. او د علت معنی نه موجودیدل ددې خبرې دلیل دې چه بیړی پرانستل داسې شرط دې چه په هغه کښې د سببیت معنی موجوده ده او د علت معنی موجوده نه ده او داسې شرط چه په هغې کښې د علت معنی موجود نه وی هغه طرف ته چونکه حکم نه منسوب کیږی په دې وجه بیړی پرانستلو طرف ته حکم نه منسوب کیږی او په پرانستونکی باندې ضمان د قیمت نه واجبیږی او د بیړی پرنستل داسې دی لکه یو سړی په لاره کښې ښاروې پریږ دی هغه ښاروې اول خوښی، چپ طرف ته اوګرځیدلو بیا هغه د چا څه سامان تلف کړلو نو دا پریښودونکې ددې سامان د قیمت نه ضامن کیږی ځکه د ښاروی اخوا دې خوا تللو د وجې نه ددې د پریښودلو حکم منقطع شو بیا دې ښاروی په خپل اختیار سره بل منزل موجود کړیدې مراد دا دې چه دلته د ارسال او د سامان د تلف کیدو تر مینځ فاعل مختار یعنی د ښاروی فعل موجود دې او د ښاروی دا فعل داسې علت دې چه هغې طرف ته حکم منسوب کولې شی او کله چه داسې ده نو د سامان د تلف کیدو نسبت ارسال

طرف ته نه کیږی بلکه د ښاروی فعل طرف ته کیږی او کله چه د تلف نسبت ارسال طرف ته نه دي نو په مرسل باندې ضمان هم نه واجبیږی دا خیال ساته چه که د ښاروی لپاره ددې لارې نه علاوه بل څه لاره نه وی بلکه صرف همدغه لاره وی په کومه ئی چه پریښودلې ده نو په دې صورت کښې په مرسل باندې ضمان واجبیږی ځکه په دې صورت کښې مرسل د سائق په مرتبه کښې دې دغه شان که ښاروې اخوا دیخوا لاړنه شو بلکه کوم طرف ته چه هغه پریښودل شوې وو هغه طرف ته تللو حتی چه څه سامان ئی تلف کړلو نو په دې صورت کښې هم په مرسل باندې ضمان واجبیږی ځکه تر تر څو چه ښاروی د ارسال په رخ روان وی نو مرسل په منزله د سائق وی او مخکښې تیر شیدی چه په سائق باندې ضمان واجبیږی لهذا په دې دواړو صورتونو کښې هم په مرسل ضمان واجبیږی الا ان المرسل سره د ی وهم ازاله ده وهم دا دې چه بیړی پرانستل شرط دې ځکه د بیړی پرانستل دمانع زائل کول دی و د زوال مانع نوم شرط دې او په ارسال کښې چونکه د کوم مانع زائل کول نه دی په دې وجه هغه شرط نه کیږی بلکه سبب کیږی او کله چه یو شرط او بل سبب دې نو بیړی پرانستل د ارسال سره تشبیه ورکول څنګه صحیح کیږی ددې وهم ازاله په دې طور باندې ده چه دا تشبیه صرف په عدم ضمان کښې ده یعنی لکه څنګه چه په بیړی پرانستلو باندې ضمان نه واجبیږی دغه شان په مرسل باندې هم ضمان نه واجبیږی ځکه مرسل صاحب سبب دې یعنی د مرسل دارسال سبب دې او ددې ارسال او د تلف تر مینځ د ښاروی فعل علت موجود دې او علت هم داسې دی چه هغې طرف ته تلف منسوب کولې شی او د بیړی پرانستونکې صاحب د شرط دې چه هغه مسبب او ګرځولې شو یعنی بیړی پرانستل شرط دې مګر په دې کښې د سبب معنی موجوده ده لکه مخکښې تیر شوې دی او ددې شرط فیه معنی السبب او د تلف تر مینځ فاعل مختار یعنی د غلام فعل اباق داسې علت دې چه د هغه طرف ته د تلف نسبت کیدې شی او دا خبره هم تاته معلومه ده چه د علت صالحه په موجودګی کښې حکم نه شرط طرف ته منسوب کیږی او نه سبب طرف ته بلکه علت صالحه طرف ته منسوب کیږی او کله چه داسې ده نوضمان نه په بیړی پرانستونکې باندې واجبیږی اونه په مرسل باندې واجبیږی حاصل دا چه په عدم وجوب ضمان کښې دواړه برابر دی اګرچه یو شرط او یو سبب دې.

قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ وَاَبُوْيُوْسَفَ رَحِمَهُمَا اللهُ فِيْمَنْ فَتَحَ بَابَ قَفَصٍ فَطَارَ الطَّيْرُ اِنَّهُ لاَ يَضْمَنُ لِاَنَّ هٰذَا شَرْطٌ مَجْرٰى السَّبَبِ لِمَا قُلْنَا وَقَدْ اِعْتَرَضَ عَلَيْهِ فِعْلُ الْمُخْتَارِ فَبَقِيَ الْاَوَّلُ سَبَبًا مَحْضًا فَلَمْ يُجْعَلِ التَّلَفُ مُضَافًا اِلَيْهِ بِخِلاَفِ السُّقُوْطِ فِي الْبِيْرِ لِاَنَّهُ لاَ اِخْتِيَارَ لَهُ فِي السُّقُوْطِ حَتّٰى لَوْ اَسْقَطَ نَفْسَهُ هَدَرَ دَمُهُ

ترجمه:...امام ابو حنفیه او ابو یوسف او فرمائیل د هغه سړی په باره کښې کوم چه د پنجرې دروازه پرانستــه پس مارغه والوتلو نو دانه ضامن کیږی ځکه پنجره پرانستل داسې شرط

دي چه د سبب قائم مقام دي د هغه دليل د وجې کوم چه مونږ بيان کړلو او په هغه شرط باندې د فاعل مختار فعل طاري شوې دې پس اول سبب محض باقي پاتې شو لهذا تلف هغې طرف ته نه منسوب کيږي په خلاف د کوهي پريوتلو نه ځکه د پريوتونکی په پريوتلو کښې هيڅ اختيار نشته حتی چه که ده پخپله ځان وارتولو نو دده وينه هدر ده

تشريح:... مصنف د حسامی د مذکوره اصولو (د علت صالحه په موجودگی کښې حکم شرط او سبب ته نه منسوب کيږي بلکه علت ته منسوب کيږي) د مزيد وضاحت کولو سره يو بله مسئله ذکر کړې ده مسئله دا ده چه که چا د پنجرې دروازه کهلاو کړله او مارغه تړې والوتلو نو د شيخينو په نزد دا سړی کوم چه دروازه کولاو کړيده ددې مارغه د قيمت ضامن کيږي نه او د امام محمد رحمه الله په نزد په ده باندې ضمان واجبيږي او د شيخينو دليل دا دې چه پنجرې دروازه کولاوول شرط دی ځکه د دروازې کهلاوول مانع زائل کوی او د زوال مانع نوم شرط دې لهذا دروازه پرانستل شرط دی مگر چونکه دا شرط په علت يعنی د مارغه په فعل باندې مقدم دې په دې وجه په دې شرط کښې د سبب معنی شوه ځکه شرط که مقدم وی نو په هغه کښې د سبب معنی موجوده وی او په دې شرط باندې چونکه د فاعل مختار يعنی د مارغه فعل طاري شوې دې او دا فعل ساري نه دې چه دروازې د کهلاوولو نه پيدا شوې وی ځکه دا هم ممکن ده چه دروازه کهلاو کړی مگر مرغه وانلوځی بهرحال کله چه دا فعل د شرط نه پيدا نه شو نو په دې شرط کښې د علت د معنی هم نه موجوديږي بلکهه په دې شرط کښې صرف د سبب معنی کيږي او کله چه دروازه پرانستل داسې شرط دې چه په هغه کښې د سبب معنی خو ده ليکن د علت معنی نشته نو تلف يعنی حکم دې شرط ته نه منسوب کيږي او ددې شرط مرتکب يعنی کهلاوونکې د مارغه د قيمت نه ضامن کيږي ليکن په دې باندې دا اعتراض کيږي چه په کوهی کښې پريوتل د فاعل مختار داسې فعل دې چه شرط يعنی د کوهی کنستو سره ندې پيدا شوې لهذا دلته هم په شرط يعنی د کوهی په کنستو کښې د علت معنی نه موجوديږي او کله چه د علت معنی موجود نه ده نو د کوهی په کنستونکی باندې هم ضمان ددیت واجبيدل نه وو پکار.

بخلاف السقوط نه ددی سوال جواب دې حاصل ئې دادی چه پريوتونکی خو فاعل مختار دی خو ليکن په پريوتو کښې دده هيڅ اختيار نشته خو که په پريوتو کښې دده اختيار معلوم شی يعنی دا خبره ثابته شی چه ده قصداً خپل ځان غرځولې دې نو په کنستونکی باندې هيڅ ضمان نه واجبيږي بلکه دده وينه بيکاره کيږي امام محمد رحمه الله فرمائيلی دی چه د مارغه فعل د فاعل مختار فعل نه دې بلکه د فاعل غير مختار فعل دې او دا فعل د شرط يعنی د دروازې د پرانستو نه پيدا شوې دې لهذا د امام محمد رحمه الله په نزد دا شرط داسې شو چه په هغې کښې د علت معنی موجوده ده او کله چه په دې شرط کښې د علت معنی موجوده ده نو د تلف حکم دې طرف ته منسوب کيږي حتی چه د دروازې کهلاوونکې د قيمت ضامن کيږي.

د علامت بیان

وَاَمَّا الْعَلاَمَةُ فَمَا يُعْرَفُ الْوُجُوْدُمِنْ غَيْرِ اَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ وُجُوْبٌ وَلاَ وُجُوْدٌ وَقَدْ يُسَمَّى الْعَلاَمَةُ شَرْطًا وَذَالِكَ مِثْلُ الْاِحْصَانِ فِي بَابِ الزِّنَا فَاِنَّهُ اِذَاثَبَتَ كَانَ مُعَرِّفًالِحُكْمِ الزِّنَا فَاَمَّا اَنْ يُوْجَدَ الزِّنَابِصُوْرَتِهِ وَيَتَوَقَّفُ اِنْعِقَادُهُ عِلَّةً عَلٰى وُجُوْدِ لِاحْصَانِ فَلاَ وَلِهٰذَا لَمْ يَضْمَنْ شُهُوْدُ الْاِحْصَانِ اِذَا رَجَعُوْا بِحَالٍ

ترجمه: او هر چه علامت دي نو هغه دي، چه د حکم وجود معرفي کړي بغير ددې نه چه د هغې سره وجود او وجوب متعلق وی او کله د علامت نوم شرط کیښودل کیږي او دا لکه په باب د زنا کښې احصان دي ځکه احصان چه کله ثابت شي نو هغه به حکم زنا معرف لره او که زنا په خپل صورت سره اوموندل شي او د هغې انعقاد د علت جوړيد و سره په وجود د احصان باندې موقوف کیږي نو هغه داسې نه ده او په دې وجه خو دد احصان کله چه رجوع اوکړي نو په هيڅ حال کښې هم نه ضامن کیږي.

تشریح: د متعلقات احکام څلورم قسم علامت دي په لغت کښې علامت نشان ته وائی لکه په لاره کښې د کلو متر نشان د مسافت د مقدار لپاره علامت دي او د مسجد منارونه دمسجد علامت دي د شريعت په اصطلاح کښې علامت هغه دي چه د حکم وجود اوښائی او د هغې پيژندل اوکړي په دې طور چه په دې سره نه خو وجوب د حکم متعلق وی او نه وجود د حکم متعلق وی مصنف دتعریف جامع مانع کولو لپاره د لیعرف الوجود قید په ذریعه د سبب نه احتراز کړې دې ځکه سبب معرف د حکم نه وی بلکه **مفضی الی الحکم** وی او د **من غیر ان یتعلق به وجوب** قید په ذريعه د علت نه احتیراز شوې دې ځکه د علت سره وجوب د حکم متعلق وی او د لاوجود قید په ذريعه د علت د شرط نه احتراز مقصود دې که د شرط سره نه وجوب د حکم متعلق وی او نه وجود د حکم معلق وی لکه تکبیرات صلوة د یو رکن نه بل رکن طرف ته د منتقل کیدو علامت دې مصنف د حسامي وائی چه علمت ته مجازا شرط هم وئیلې شی علامت چه هغه ته مجازا شرط وئیلې شی د هغې مثال د زنا په باب کښې احصان دې يعنی احصان د زانی مستحق د رجم کیدو علامت دې ځکه کله چه احصان ثابتیږي نو احصان حکم د زنا يعنی د رجم لپاره معرف وی او دا وئیلې شی چه دا زانی د رجم مستحق دې او ددې دلیل چه احصان علامت دې شرط نه دې د دې چه که احصان حقیقه شرط وی نو د زنا موجودیدو با وجود د زنا علت رجم کیدل به په وجود د احصان باندې موقوف وی حالانکه داسې نه ده ځکه که احصان د زنانه پس پیدا شو نو د هغه په موجودیدو رجم نه ثابتیږي پس که احصان حقیقة شرط وې نو د هغې د موجودیدو سره به رجم ثابتیدلې حالانکه په دې صورت کښې رجم نه ثابتیږي حاصل دا چه دا خبره ثابته شوه چه احصان د

رجم علت نه دې بلکه علامت دې او احصان چونکه مفضي الی الحکم نه دې په دې وجه احصان سبب هم نه کیږي او چونکه هغې طرف ته د رجم یعنی د حکم وجوب منسوب نه دې په دې وجه احصان علت هم نه کیږي و کله چه احصان نه علت دې او نه سبب او نه شرط نو لا محالة به علامت کیږي دا وجه ده چه که شهود د احصان د خپلې ګواهۍ نه رجوع او کړله نو دا په هیڅ حال کښې هم د دیت مرجوم. ضامن کیږي نه یعنی څلور سړو ګواهي وکړله چه فلانی زنانه زنا کړې ده بیا نورو ګواهي ورکړله چه هغه زانی محصن دې بیا هغه رجم شو ددې نه پس دا احصان ګواهانو دخپلې ګوهای نه رجوع اوکړله نو په دې ګواهانو باندې د مرجوم ددیت ضمان نه واجبیږي دوی برابره ده د شهودزنا سره رجوع کړې وی یا یواځې د قاضی د فیصلې نه ئی مخکښې رجوع کړې وی یا روسته ځکه شهود علامت دې او د علامت سره نه وجوب د حکم متعلق وی او نه وجود د حکم او کله چه داسې ده نو حکم رجم احصان طرف ته نه منسوبیعی او کله چه رجم علامت یعنی احصان طرف ته منسوب نه دې نو شهود احصان ددې نه بری دی اوپه دوی باندی ضمان نه لازمیږي امام زفر رحمه الله چونکه احصان حقیقی شرط ګرځولې دې په دې وجه دده په نزد رجم. احصان طرف ته منسوب کیږي او د رجوع کولو په صورت کښې په شهود احصان باندې ضمان واجبیږي لیکن زمونږ د طرفه ددې جواب دا دې چه احصان شرط نه دې لکه چه مونږ بیان کړې دې لهذا حکم یعنی رجم هغې طرف ته نه منسوب کیږي لیکن که تسلیم هم کړو چه احصان شرط دې لکه چه د متقدمینو خیال دې نو هم په شهود احصان باندې ضمان نه واجبیږي ځکه دلته رجم علت زنا موجود ده او دا علت ددې خبرې هم صالح دې چه دې طرف ته حکم یعنی رجم منسوب کړې شي او دا خبره مخکښې تیره شوې ده چه د علت صالحه په موجودګۍ کښې شر ط طرف ته حکم نه منسوب کیږي لهذا شرط احصان طرف ته حکم نه منسوب کیږي بلکه شهود زنا نه شهود د علت دې د زانی هلاک کیدل هغې طرف ته منسوب کیږي او د رجوع کولو په صورت کښې په خاص طور سره په هغوی باندې ضمان واجبیږي په شهود احصان باندې ضمان نه واجبیږي.

فوائد : احصان وائی د زانی ازاد مسلمان او مکلف کیدل کوم چه په نکاح صحیح سره کم از کم یو کرتې جماع هم کړې وی پس مکلف عاقل بالغ کیدل خو په ټولو احکامو شریعو کښې شرط دې د زنا سره هیڅ خصوصیت نشته او د ازادی، شرط په دې وجه دې چه په ده باندې کامل سزا جاری کړې شی پس احصان کښې مسلمان کیدل په نکاح صحیح سره جماع کول دا دواړه خبرې ملحوظ دی په کومو چه د حکم دا رو مدار دې

عقل علت موجبه دې یا نه؟

فَصْلٌ : وَاخْتَلَفَ النَّاسُ فِيْ عَقْلٍ اَهُوَ مِنَ الْعِلَلِ الْمُجِبَةِ اَمْ لاَ فَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ الْعَقْلُ عِلَّةٌ مُوْجِبَةٌ لِمَا اِسْتَحْسَنَهُ مُحَرِّمَةٌ لِمَا اِسْتَقْبَحَهُ عَلَى الْقَطْعِ وَالْبَيِّنَاتِ فَوْقَ الْعِلَلِ الشَّرْعِيَّةِ فَلَمْ يُجَوِّزْ اَنْ يَّثْبُتَ بَدَلِيْلِ الشَّرْعِ مَالاَ يُدْرِكُهُ الْعَقْلُ اَوْ يُقَبِّحَهُ وَجَعَلُوا الْخِطَابَ مُتَوَجِّهًا بِنَفْسِ

الْعَقْلِ وَقَالُوْا لاَ عُذْرَ لِمَنْ عَقَلَ صِغِيْرًا كَانَ اَوْ كَبِيْرًا فِي الْوَقْفِ عَنِ الطَّلَبِ وَتَرْكِ الْاِيْمَانِ وَاِنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ فَهُوَ مَعْذُوْرٌ وَالْقَوْلُ الصَّحِيْحُ فِي الْبَابِ اَنَّ الْعَقْلَ مُعْتَبَرٌ لِاِثْبَاتِ اَهْلِيَّةٍ وَهُوَ نُوْرٌ فِيْ بَدَنِ الْاٰدَمِيِّ يُضِيْئُ بِهِ طَرِيْقٌ يَبْتَدِئُ بِهِ مِنْ حَيْثُ يَنْتَهِيْ اِلَيْهِ دَرْكُ الْحَوَاسِ فَيَبْدَءُ الْمَطْلُوْبُ لِلْقَلْبِ فَيُدْرِكُهُ الْقَلْبُ بِتَأَمُّلِهِ بِتَوْفِيْقِ اللهِ تَعَالٰى لاَ بِاِيْجَابِهِ وَهُوَ كَالشَّمْسِ فِي الْمَلَكُوْتِ الظَّاهِرَةِ اِذَا بَزَغَتْ وَبَدَا شُعَاعُهَا وَ وَضَحَ الطَّرِيْقُ كَانَتِ الْعَيْنُ مُدْرِكَةً بِشُعَاعِهَا وَمَا بِالْعَقْلِ كِفَايَةٌ

ترجمه: دا فصل د عقل په بیان کښې دې د عقل په باره کښې خلقو اختلاف کړیدې. چه دا د علل موجبو نه دې یا نه دې پس معتزلؤ وئیلی دی چه عقل د هغه څیز لپاره کوم چه دا ښه معلوم کړی علت موجبه دې او د هغه لپاره کوم چه دائی بد اوګڼړی علت محرمه دې. د قطعیت سره د علل شریعیؤ نه دپاسه پس معتزلو دې خبرې ته جائز او نه ګرځوله چه په دلیل د شرع سره هغه څیز ثابت شی چه د هغې عقل ادراک او نه کړې شی یا هغه بد اوګنړی او دوی نفس عقل سره خطاب متوجه ګرځولې دې اووئیلی دی چه د هغه سړی لپاره چه پوهه لری د طلب د ایمان نه په بندیدلو او ترک ایمان کښې هیڅ عذر نشته هغه سړی برابره ده ورکوټې وی یا غټ وی اګرچه هغه ته دعوت نه وی ورسیدلې او اشاعره وائی چه بغیر د سمع نه د عقل بالکل اعتبار نشته او چا چه د شرک اعتقاد اوکړلو او هغه ته دعوت نه وی رسیدلې نو هغه معذور دې او په باب د عقل کښې صحیح قول دا دې چه عقل د اهلیت ثابتولو لپاره معتبر دې او عقل د انسان په بدن کښې یو نور دې چه د هغې نه داسې لاره روښانه کیږی چه د هغې ابتدا د هغه ځائې نه کیږی چیرته چه د حواسو ادراک ختم وی پس د قلب لپاره مطلوب ظاهریږی بیا قلب د الله په توفیق سره نه د عقل په واجبولو سره د تامل عقل په ذریعه د هغې ادرک کوی او هغه عقل په ظاهری عالم کښې د نمر په شان دې چه کله راوخیژی او د هغه شعاع ظاهر شی او لاره روښانه شی نو سترګې د نورو د وجې نه ادراک کونکې شی. او عقل نه کافی کیږی

تشریح: ... کله چه مصنف ﷫ د احکامو شرعیو او متعلقات احکام شریعو د بیان نه فارغ شو نو اوس د هغه څیز بیانول غواړی د کوم نه چه خطابات شرع ثابتیږی او هغه څیز په کوم سره چه خطابات شرع ثابتیږی عقل دې لکه د خلقو د عقل په باره کښې اختلاف دې چه عقل آیا علت موجبه دې یا علت موجبه نه دې متعزله وائی چه عقل کوم امور مستحسن ګنړی لکه د صانع معرفت او د هغه شکر، د هغه امورو لپاره عقل په قطعی او په حتیمی طور باندې علت موجبه دې او کوم امور چه عقل بد ګنړی لکه د صانع نه نا واقف کیدل ددې امورو لپاره علت محرمه دې بلکه د عقل د تاثیر د شرعی علتونو نه هم ډیر دې ځکه شرعی علتونه بذات خود موجب نه دی بلکه په احکامو باندې دلالت کونکی علامې دی او عقلی علتونه

بذات خود موجب د احکامو دی چه په هغې کښې د نسخ او تبدیلي واقع کیدو احتمال هم نشته اوهمدا وجه ده چه متزله د لیل شرعی د واردیدلو با وجود هغه څیزونه جائز نه ګرځوی د کوم چه قل ادراک او نه کړې شي لکه ورئیت الله تعالی عذاب قبر او میځان وغیره احوال اخرت یا عقل د هغې قبیح تصور اوکړی د اوجه ده چه معتزله معاصی د الله تعالی مخلوق نه مني ځکه د عقل په نزد د معاصی نسبت الله ته قبیح دې غرض داچه کوم امور چه عقل بد وکړي یا د هغې ادراک او نه کړې شي اګرچه هغه امورو دلیل شرعی سره ثابت وی معتزله هغه جائز نه ګرځوی او هغه ټول خطابات د شرع عقل طرف ته متوجه کوی یعنی ددوی په نزد استدلال صرف د عقل په ذریعه کیدې شی ځکه ددوی په نزد عقل اصل بنفسه دې او پاتې شو شریعت نو هغه ددې تابع دې لکه چه معتزلو وئیلی دی چه که کوم سړی د عاقل کیدو باوجود د طلب د حق نه بندیشی او طلب د حق او نه کړی او ایمان رانهوړی نو هغه معذور نه ګڼړل کیږی هغه عقل لرونکې کم عمره ماشوم وی یا غټ وی اګرچه هغه ته دعوت د اسلام نه وی رسیدلې یعنی کم عمره ماشوم کُه عقل ولری نو ددوی په نزد هغه هم په ایمان مکلف دې... اشاعرو وئیلی دی چه بغیر د دلیل سمعی او بغیر د ورد د شرع نه د عقل بالکل اعتبار نشته یعنی د اشیاؤ حسن او د هغې پیژندلو کښې او د کوم څیز په واجبولو یا حرامولو کښې بغیر د ورود شرع نه عقل ته هیڅ دخل نشته لکه که کوم سړی ته دعوت دااسلام نه وی رسیدلې او هغه د کفر او د ایمان عقیدې نه خالی اوسیدلې وی یا مشرکانه عقیدې سره مړ شوې وی نو معذور دې بلکه دا هم ممکن ده چه هغه د اهل جنت نه وی ځکه الله تعالی فرمائلی دی وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا. په دې آیت کښې د بعثت نبی نه مخکښې د عذات نفی شوې ده، او کله چه عذاب متنفی شو نو د کفر حکم متنفی شو یعنی د بعثت نه مخکښې او دعوت اسلام نه مخکښې دده کفر او شرک معتبر نه دې لکه که کوم مسلمان داسې سړی چه هغه مشرک دې او هغه ته دعوت د اسلام نه وی رسیدلې قتل کړی نو هغه د اشاعرو په نزد مسلمان قاتل دده د وینې ضامن کیږي ځکه ددوی په نزد دده شرک هم جرم نه دې حاصل داچه د معتزلو په مذهب کښې افراط دې چه هغوی عقل هر څه ګڼری لکه کوم څیز ددوی په عقل کښې را نه شی د هغې نه دوی انکار کوی او دا شاعرو په مذهب کښې تفریط دې چه هغوی عقل هدراو بیکاره ګڼری او د حسن او قبح په معرفت کښې هغه غیر د خیل ثابتوی مصنف د حسامی وائی چه په باب د عقل کښې صحیح قول دا دې چه عقل نه بذات خود موجب دې او نه محرم بلکه د احکامو تعیین د شریعت کار دې لکه بعض احکام داسې هم وی چه د عقل د پرواز نه بالا تر وی مګر د ورود شرع د وجې نه د هغې مثل لازم دی داسې احکامو ته امر تعبدی وائی او عقل بالکل بیکار هم نه دې ځکه اهلیت خطاب ثابتولو لپاره د عقل اعتبار شوې دې لکه بغیر د عقل نه د شریعت د احکامو د تکلیف وقوع نه کیږی پس دا قول د افراط او تفریط ترمینځ دې او په دې قول کښې اعتدال دې ددې قائل ما تریدیه ...او محقیقین احناف دی اوس دا خبره ثابته شوه چه عقل څه شي دې نو ددې په باره کښې فرمائی چه د انسان په بدن کښې د الله عطا شوې یو نور دې چه د هغې نه قلب ته

هغه جلا حاصلیږي چه د هغې په دولت انسان په توفیق الهی خپل مطلوب حاصلوی د عقل دائره کار ډیرو وسیع دي مګر ددې کار ابتدا د هغه ځائې نه شروعی کیږی چیرته چه د حواسو کار ختمیږی یعنی د حواسو د ادراک منتهی د عقل د ادراک ابتدا ده او په عالم باطن کښې د عقل مثال داسې دې لکه په ظاهری عالم کښې نمر چه کله روښانه شی او عالم منور کوی نو د هغه د پړق او روښانتیا په وسیله سترګې مرئیات وینی ګنی په تیاره کښې دغه سترګې بیکاره کیږی غرض داچه د تامل عقل نه پس د قلب د پاره د مطلوب حاصلول د الله توفیق سره کیږی په طریقه د ایجاب نه دي، یعنی عقل اګرچه د ادراک آله ده لیکن هغه بغیر د توفیق الهی نه د معرفت په حصول کښې ناکافی دې یعنی د عقل په ذریعه اګرچه معرفت او د اشیاء و د حسن او قبح حصول کیږی لیکن دعقل په سلسله کښې مستقل نه دې بلکه د ورود شرع محتاج دې لکه بغیر د ورور د شرع نه محض عقل سره د احکامو تحقق نه شی کیدلې لکه چه د معتلو فاسد خیال دې.

وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الصَّبِیَّ غَیْرَ مُکَلَّفٍ بِالْاِیْمَانِ حَتّٰی اِذَا عَقَلَتِ الْمُرَاهِقَةُ وَهِیَ تَحْتَ مُسْلِمٍ بَیْنَ اَبَوَیْنِ الْمُسْلِمَیْنِ وَلَمْ تَصِفَ الْاِسْلَامَ لَمْ تُجْعَلْ مُرْتَدَّةً وَلَمْ تَبِنْ مِنْ زَوْجِهَا وَلَوْ بَلَغَتْ کَذٰلِكَ لَبَانَتْ مِنْ زَوْجِهَا وَکَذَا نَقُوْلُ فِی الَّذِی لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ اِنَّهٗ غَیْرُ مُکَلَّفٍ بِمُجَرَّدِ الْعَقْلِ وَاِنَّهٗ اِذَا لَمْ یَصِفْ اِیْمَانًا وَلَا کُفْرًا وَلَمْ یَعْتَقِدْ عَلٰی شَیْءٍ مِنْ کَانَ مَعْذُوْرًا وَاِذَا اَعَانَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی بِالتَّجْرِبَةِ وَاَمْهَلَهٗ لِدَرْكِ الْعَوَاقِبِ فَهُوَ لَمْ یَکُنْ مَعْذُوْرًا وَاِنْ کَانَ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ عَلٰی نَحْوِمَا قَالَ اَبُوْحَنِیْفَةَ فِی السَّفِیْهِ اِذَا بَلَغَ خَمْسًا وَعِشْرِیْنَ سَنَةً لَمْ یُمْنَعْ مِنْهُ مَالُهٗ لِاَنَّهٗ قَدِاسْتَوْفٰی مُدَّةَ التَّجْرِبَةِ وَالْاِمْتِحَانِ فَلَا بُدَّ مِنْ اَنْ یَزْدَادُ بِهٖ رُشْدًا وَلَیْسَ عَلَی الْحَدِّ فِی هٰذَا الْبَابِ دَلِیْلٌ قَاطِعٌ فَمَنْ جَعَلَ الْعَقْلَ عِلَّةً مُوْجِبَةً یَمْنَعُ الشَّرْعُ بِخِلَافِهٖ فَلَا دَلِیْلَ لَهٗ یَعْتَمِدُ عَلَیْهِ وَمَنْ اَلْغَاهُ مِنْ کُلِّ وَجْهٍ فَلَا دَلِیْلَ لَهٗ اَیْضًا وَهُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِیِّ رحمه الله فَاِنَّهٗ قَالَ فِیْ قَوْمٍ لَمْ تَبْلُغْهُمُ الدَّعْوَةُ اِذَا قُتِلُوْا ضَمِنُوْا فَجَعَلَ کُفْرَهُمْ عَفْوًا وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ لَا یَجِدُ فِی الشَّرْعِ اَنَّ الْعَقْلَ غَیْرَ مُعْتَبَرًا لِلْاَهْلِیَّةِ فَاِنَّمَا یُلْغِیْهِ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ وَالْاِجْتِهَادِ فَیَنَاقَضُ مَذْهَبَهٗ وَاِنَّ الْعَقْلَ لَا یَنْفَكُّ عَنِ الْهَوٰی فَلَا یَصْلَحُ حُجَّةً بِنَفْسِهٖ بِحَالٍ وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ الْعَقْلَ مِنْ صِفَاتِ الْاَهْلِیَّةِ قُلْنَا الْکَلَامُ فِیْ هٰذَا یَنْقَسِمُ عَلَی الْقِسْمَیْنِ اَلْاَهْلِیَّةِ وَالْاُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَةِ عَلَیْهَا

ترجمه او په دې وجه مونږ وئيلي دي چه ماشوم د ايمان مکلف نه دې حتى چه کله مراهقه هوښياره شي او دا د کوم مسلمان په نکاح کښې وي د مسلمان مور پلار تر مينځ او هغه اسلام بيان نه کړې شي نو دا مرتده نه ګرځول کيږي او هغه د خپل خاوند نه بائنه کيږي او که هغه په دې حال کښې بائنه شوه نو د خپل خاوند نه بائنه کيږي او داسې مونږ د هغه سړي په باره کښې وايو چه هغه ته دعوت د اسلام نو ي رسيدلي چه هغه محض د عقل د وجې نه غير مکلف دې او کله چه هغه کفر بيان نه کړې شي او د کوم ځيز معتقد نه وي نو هغه معذور وي او کله چه د تجربې په ذريعه الله تعالى دده مداد اوکړلو او د عواقب د لاند کولو لپاره ئې ده ته مهلت ورکړلو نو هغه نه معذور کيږي اګرچه ده ته دعوت د اسلام نه وي رسيدلي په دې طريقه چه ابو حنيفه رحمه الله د سفيه په باره کښې فرمائيلي دي چه کله هغه د پنځيشتو ــــ ۲۵ کالو شي نو دد نه دده مال نه بنديږي ځکه هغه تجربه او آزمائش مدت حاصل کړيدې. پس ضروري ده چه دې سره د هغه رشد (عقل) ډير شي او په دې باب کښې د يو حد پورې هيڅ قطعي دليل نشته پس چا چه عقل علت موجبه ګرځولي دې هغه د عقل خلاف شريعت ممنوع ګرځوي پس د سره هيڅ قابل اعتمار دليل نشته او چا چه عقل بالکل لغو ګرځولي دې ده سره هم دليل نشته دغه د امام شافعي رحمه الله مذهب دې ځکه امام شافعي رحمه الله د داسې قوم په باره کښې چه هغوی ته دعوت اسلام نه وي رسيدلي وئيلي دي چه کله دوی قتل کړې شو نو قاتل به د هغوی ضامن وي پس دوی کفر عفو اوګرځولو او دا په دې وجه دې چه دې په شرع کښې داسې دليل نه بيا مومي چه عقل د اهليت لپاره غير معتبر دې پس هغه عقل د دلالت عقل او اجتهاد په ذريعه لغو ګرځوي نو ددوی مذهب متناقض کيږي او عقل د نفساني خواهشاتو نه نه جدا کيږي پس عقل بنفسه په هيڅ حال کښې د حجت جوړيدو صلاحيت نلري او کله چه دا خبره ثابته شوه چه عقل د اهليت د صفاتو نه دې نو مونږ وئيلي دي چه په دې سلسله کښې کلام په دوه قسمه دې اهليت او هغه امور چه د په اهليت باندې عارضيږي.

تشريح:... مصنف رحمه الله د معتزلو مذهب رد کوي فرمائي چه **وما بالعقل کفاية** يعني په وجوب دا استدلال او په حصول د معرفت کښې صرف عقل کافي نه دې يعني داې سې نه ده چه بغير د ورود شرع ده محض د عقل په ذريعه احکام متحقق شي په دې باندې تفريع پيش کوي فرمائي چه نابالغ عاقل ماشوم د ايمان مکلف نه دې يعني په ده باندې ايمان راوړل وواجب نه دي ځکه وجوب او نور احکام د خطاب د شرع نه ثابتيږي محض عقل نه نه ثابتيږي او نابالغ اګرچه عاقل دې ليکن هغه غير مخاطب او غير مکلف دې لکه د نبي عليه السلام ارشاد دې ارفع القلم عن ثلث عن النائم حتى يستقيظ و عن الصبى حتى يبلغ و عن المعتوه حتى يعقل. درې کسان مرفوع القلم دي او ده نه تر څو چه هغه بيدار نه شوی نوی او ماشوم ترڅو چه هغه بالغ نه شي او پاګل تر څو چه د هغه عقل صحيح نه شي خو که دې ايمان راوړي نو د وجود د عقل د وجې نه د دده ايمان صحيح او معتبر دې پس د قول صحيح مطابق محض عقل د صحت د ايمان لپاره کافي دې او وجوب د ايمان لپاره د عقل سره د خطاب د

شرع موندل هم ضروري دي او اشاعره چونکه د عقل بالکل اعتبار نه کوي په دې وجه د هغوي په نزد د مذکوره ماشوم ايمان نه معتبر او نه صحيح کيږي بلکه هغوي صرف د شرع اعتبار کوي او دده د غير مکلف کيدو د وجې نه دده په حق کښې شرع موجود نه ده لهذا نه په ده باندې ايمان راوړل واجبيږي او نه دده ايمان صحيح کيږي اود معتزلو په نزد چونکه عقل کافي دې په دې وجه ددوي په نزد په دې ماشوم باندې ايمان راوړل واجبيږي اګرچه دده په حق کښې ورود د شرع او نه موندل شو

په دې ما بالعقل کفاية باندې دويمه تفريع پيش کوي فرمائي چه که مراهقه پوهيدونکې او عاقله شوه او د کوم مسلمان منکوحه وي او حکما دا هم مسلمان وي يعنې دده مورپلار هم مسلمان وي ليکن دا مراهقه په اسلام بيانولو باندې قادره نه وي يعنې دې ته معلومه نه وي چه اسلام څه شې دې نو په داسې صورت کښې مرتده نه ګرځول کيږي يعنې دې باندې د مرتد کيدو حکم نه لږول کيږي څکه ردت نوم دې د اسلام نه د وتلو او هغه د عدم بلوغ د وجې نه د اسلام مکلف نه وو او کله چه هغه د اسلام مکلف نه وو او کله چه هغه د سلام مکلف نه وه نو هغه مسلمانيږي هم نه خو که هغه بالغه شوه او ددې با وجود د اسلام د وصف په بيانولو باندې قادره نه شوه نو اوس چونکه د بلوغ د وجې نه په دې باندې اسلام واجب وو مګر هغه په اسلام بيانولو باندې قادره نه شوه نو هغه مرتده کيږي يعنې په هغې د مرتدې کيدو حکم لږول کيږي او کله چه په دې باندې د مرتدې کيدو حکم اولږول شو نو هغه د خپل مسلمان خاوند نه بائنه کيږي څکه د اختلا دينې کيدو سره نکاح باقي نه پاتې کيږي

مصنف حسامي وئيلي دي چه که څوک بالغ هلک وي ليکن هغه ته په غرور نو کښې د اوسيدلو د وجې د اسلام دعوت نه وي رسيدلې نو هغه محض د عقل د وجې نه د ايمان مکلف نه کيږي لکه که ده ته د بلوغ نه پس د غور او فکر وخت ملاو نه شو او نه د ته دعوت د اسلام او رسيدلو بلکه بالغ کيدو سره مړ شو نو دا سړې معذور کيږي يعنې د ترک ايمان د وجې نه معذب في النار نه کيږي پس که د بالغ کيدو نه پس دا سړې د ايمان او کفر بيان او نه کړې شي او په کوم څيز باندې دده اعتقاد او نه شو نو دا معذور او غير معذب کيږي ليکن که دا سړې د بالغ کيدو نه پس دومره ژوندې پاتې شو چه غور او فکر کولو سره اسلام قبول کړي مګر ده اسلامقبول نه کړلو نو دې زمانه د تامل د دعوت قائم مقام ګرځولو سره دا معذور نه ګڼړل کيږي بلکه د ترکه ايمان د وجې نه معذب او مخلف في النار کيږي لکه امام ابو حنيفه رحمه الله فرمائيلي دي چه که څوک نابالغ بالغ شي نو بالغ کيدو سره دده مال به ده ته حواله کيږي ليکن که بالغ کيدونکې سړې سفيه او خفيف العقل وي نو د الله تعالى د قول فان انستم منهم رشدا فادفعو اليهماموالهم د وجې نه دده مال د ته نه حواله کيږي بلکه ده ته دومره مهلت ورکړې کيږي چه دې مقام رشد ته اورسيږي يعنې ده ته د خپل نفع نقصان شعور اوشي چه هغه په قول د امام صاحب رحمه الله پنځيش ٢٥ کاله وي يعنې ده ته مهلت ورکولې شي بيا د پنځيش ٢٥ کالو نه پس دده مال به ده ته حواله کيږي پس لکه څنګه چه په دې مسئله کښې د بلوغ او پنځيش کالو مينځ مدت د رشد قائم مقام او درو لو سره دده مال ده ته حواله

کېږی دغه شان د بالغ کېدو نه پس مدت تامل د دعوت قائم مقام او درولو سره په ده باندې ایمان واجبېږی او د ایمان راوړلو په سلسله کښې دا معذورنه ګڼړل کېږی پاتې شو دا سوال چه د بالغ کېدو نه پس چه کوم سړی ته دعوت د اسلام نه وی رسېدلې غور او فکر لپاره ده ته څومره مدت پکاردې نو ددې په جواب کښې دَ حسامی مصنف وائی چه په دې سلسله کښې په تحدید او تعیین باندې هیڅ قطعی دلیل نشته او دا چه بعض خلقو وئیلی دی چه لکه څنګه مرتد ته درې ورځې مهلت ورکولې شی دغه شان ده ده لپاره د هم ددرېوورځو وخت مقرر کړې شی نو دا هم صحیح نه ده څکه د خلقو په اختلاف سره د تجربې مدت مختلف وی بعض خلق داسې زیرک وی چه هغوی په لږ وخت کښې مقصود بیا مومی او بعض داسې کند ذهن وی چه ددوی دا مدت نه شی کافی کېدلې پس مناسب دا ده چه ددې تعیین او تحدید الله ته اوسپارل شی هغه غائب او حاضر پېژندونکې دې. سره مصنف رحمه دلله د خلاصه په طور باندې فرمائیلی دی چه په باب د عقل کښې د ما ترید یه مذهب بین بین دې او د معتزله او اشاعرو مذاهب کښې افراط و تفریط دې پس معتزله چه هغوی عقل علت موجبه او علت مستقله ګرځولې دې حتی چه ددوی په نزد بغیر دورود د شرع نه محض عقل سره احکام ثابتېږی او د عقل خلاف که شریعت موجود شی نو هغوی ددې انکار کوی د دوی په دې مذهب باندې هیڅ قابل اعتماد دلیل موجود نه دې او اشاعرو چه هغوی عقل بالکل لغوه ګرځولې دې او بالکل د هغې اعتبار ئی نه دې کړې ددوی په مذهب هم هیڅ قابل اعتمار دلیل موجود نه دې د حسامی مصنف وئیلی دی چه د امام شافعی رحمه الله مذهب هم هغه دې کوم چه اشاعرو اختیار کړې دې څکه امام شافعی رحمه الله فرمائیلی دی چه که کوم مسلمان یو داسې عاقل بالغ انسان قتل کړلو چه هغه ته د اسلام دعوت نه وی رسېدلې نو په دې قاتل باندې ضمان ددیت واجبېږی څکه مقتول اګرچه عاقل بالغ دې د الله تعالی په توحید باندې استدلال کول دده لپاره ممکن وو مګر چونکه ده ته دعوت د اسلام نه دې رسېدلې په دې وجه په ده باندې ایمان راوړل نه واجبېږی او کله چه په ده باندې ایمان واجب نه دې نو دده کفر معاف وی او کله چه دده کفر معاف دې نو ده ته د قتل کولو اجازت هم نه وی لیکن کله چه ئی ددې باوجود قتل اوکړلو نو په قاتل باندې ضمان واجبېږی او د احنافو په نزد د دعوت نه مخکښې اګرچه دده قتل حرام دې لیکن په قاتل باندې ضمان نه واجبېږی څکه د مدت تامل حاصلیدونه پس دا معذور نه ګڼړل کېږی او دده کفر قابل د معافی نه وی پس کله چه دا سړی معزور نه دې او دده کفر عفو نه دې نو دده په قاتل باندې هیڅ ضمان هم نه واجبېږی بهرحال اشاعره او معتزله دواړو په مذهب باندې هیڅ قابل اعتمار دلیل نشته اشاعره چه عقل لغو ګرځوی ددوی په مذهب باندې خو په دې وجه دلیل نشته چه په شریعت کښې په دې خبره باندې هیڅ نص نشته چه عقل د اهلیت دپاره غیر معتبر دې اوس ظاهره شوه چه هغوی د عقل لغو کېدل د عقل او اجتهاد نه ثابتوی او کله ئی چه د عقل لغو کېدل د عقل نه ثابت کړل نو ګویا دوی د عقل اعتبار اوکړلو او داسې ئې اوئیل چه عقل معتبر دې او معتبر نه دې او دا صریح تناقض دې لهذا عقل بالکل لغو ګرځول صحیح نه دی او د عقل

په علت موجبه او مستقله کیدو باندي دلیل نه کیدل په دي وجه دی چه عقل سره د خواهشات نفساني اختلاط پاتي کیږی لهذا عقل بنفسه څنګه حجت کیدي شی حاصل دا چه داخبره ثابته شوه چه دعقل د اهلیت مدار دي لکه اوس مونږ داهلیت په سلسله کښې کلام کوو مګر داکلام داهلیت ددوه اقسامو تقسم دي په اهلیت دویم هغه امور چه اهلیت نه عارضیږی

د اهلیت بیان

فَصْلٌ فِي بَيَانِ الْاَهْلِيَّةِ

اَلْاَهْلِيَّةُ نَوْعَانِ اَهْلِيَّةُ الْوُجُوْبِ اَهْلِيَّةُ الْاَدَاءِ اَمَّا اَهْلِيَّةُ الْوُجُوْبِ فَبِنَاءُ عَلٰى قِيَامِ الذِّمَّةِ فَاِنَّ الْاٰدَمِيْ يُوْلَدُ وَلَهُ ذِمَّةٌ صَالِحَةٌ لِلْوُجُوْبِ لَهُ وَعَلَيْهِ بِاِجْمَاعِ الْفُقَهَاءِ بِنَاءً عَلٰى عَهْدِ الْمَاضِي قَالَ اللهُ تَعَالٰى: وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيْ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ اِلٰى آخِرِ الْاٰيَةِ وَقَبْلَ الْاِنْفِصَالِ هُوَ جُزْءٌ مِنْ وَجْهٍ فَلَمْ يَكُنْ لَهُ ذِمَّةٌ مُطْلَقَةٌ حَتّٰى صَلَحَ لِيَجِبَ لَهُ الْحَقُّ وَلَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ وَاِذَا انْفَصَلَ وَظَهَرَتْ لَهُ ذِمَّةٌ مُطْلَقَةٌ كَانَ اَهْلاً لِلْوُجُوْبِ لَهُ وَعَلَيْهِ غَيْرَ اَنَّ الْوُجُوْبَ غَيْرَ مَقْصُوْدٍ بِنَفْسِهِ فَجَازَ اَنْ يَبْطُلَ لِعَدَمِ حُكْمِهِ وَغَرَضِهِ كَمَا يَنْعَدِمُ لِعَدَمِ مَحَلِّهِ

ترجمه: دا فصل په بیان دا اهلیت کښې دي اهلیت په دوه قسمه دي اهلیت وجوب او اهلیت ادا هر چه اهلیت وجوب دي نو د هغه ذمه په قیام باندي مبنی دي ځکه انسان پیدا کیږی او په اجماع د فقها وو ده لپاره ذمه صالحه وی دده لپاره او په ده باندي د وجوب په واسطه او دا ذمه ثابتیږی د عهد رسالت باندي بنا کولو سره دالله تعالی فرمان دي **واذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم....الی اخرالآیة** او د مور نه دجدا کیدو نه مخکښې هغه من وجه جز دي لهذا دده لپاره ذمه کامله نه وی حتی چه د ددي خبري صلاحیت لری چه دده لپارد حق ثابت شی او په ده باندي ثابت نه شی او کله چه هغه د مور نه جدا شو او دده لپاره کامله ذمه ظاهره شوه نو دي د خپل ځان لپاره او په خپل ځان باندي د وجوب اهل شو مګر وجوب بذات خود مقصود نه دي لهذا دا خبره جائز ده چه وجوب د حکم ادا او د غرض نه کسرو د وجي باطل شی لکه چه وجوب د محل وجوب نه کیدو په وجې سره باطليږی

تشریح:... د انسان د څه شی اهلیت لرلو مطلب دا دي چه انسان ددي خبري صلاحیت او لری چه هغه شي دده نه صادر شی او په شریعت کښې اهلیت ددي خبري نوم دي چه انسان ددي خبري صلاحیت اولری چه حقوق مشروعه دده لپاره او په ده باندي واجب کړی شی او دا صلاحیت یو امانت دي چه هغه صرف انسان اوچت کړي دي لکه د الله تعالی ارشاد دي او حمله الانسان دغه وجه ده چه داحکامو مکلف انسان دي نور حیوانات مکلف نه دی اهلیت

په دوه قسمه دي اهليت وجوب اهليت اداء داهليت وجوب مطلب دا دي چه انسان ددي خبري صلاحيت او لري چه دده لپاره او په ده باندي حقوق شرعيه واجب کړي شي يعني هغه ذمي د مشغوليت قابل شي او د اهليت اداء مطلب دا دي چه هغه فعل مامور به په ځائي راوړلو صلاحيت او لري يعني د هغي د پخائي راوړلو قابل وی مصنف رحمه الله وئيلی دی چه اهليت د وجوب په قيام ذمه باندی مبی دي يعني نفس وجوب هغه وخت ثابتيږی کله چه ذمه سالحه موجوده وی يعني داسي ذمه موجوده وی چه ددي خبري صلاحيت هم لری چه دده لپاره حقوق واجب شي او ددي خبري هم صلاحيت لری چه په ده باندي حقوق واجب شي او ذمه د داسي وصف نوم دي چه د هغه د وجي نه انسان د دی جاب عليه د استحباب له اهل کيږی غرض داچه اهليت وجوب په قيام ذمه باندي مبنی دي او ددي دليل دا دي چه د ټولو فقهاؤ په دي خبري اتفاق دي چه انسان کله پيدا کيږی نو دده لپاره يو داسي ذمه وی چه ددي خبري صلاحيت هم لری. چه دده لپاره حقوق واجب شي او ددي خبري هم صلاحيت لری چه په ده باندي حقوق واجب شي لکه که ولی ددي نوی مولد ماشوم لپاره څه څيز واخستلو نو ددي ماشوم لپاره ملک ثابتيږی او دغه شان دده لپاره وصيت، ميراث او نسب ثابتيږی او کله ولی دده نکاح اکړله نو په ده مهر واجبيږی او د وجوب او وجوب عليه همدغه مطلب دي پس که ددي نوی مولود ماشوم لپاره ذمه صالحه نه ثابتيداي نو نه به دده لپاره څه څيز واجبيدلي او نه به په ده باندي څه څيز واجبيدلي پاتي شوه دا خبره چه دا څنګه معلومه شوه چه د ولادت د وخت نه د آنسان لپاره ذمه صالحه ثابتيږی نو ددي جواب دا دي چه دا خبره په عهد السنت باندي مبنی ده د الله تعالى ارشاد ددي **واذا اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذريتهم واشهد هم على انفسهم الس بربكم قالوا بلى شهدنا** ددي آيت نه معلوميږی چه په يوم ميثاق کښي ټول اولاد آدم د الله د ربوبيت او واحدانيت اقرار کړي دي او د ربوبيت او وحدانيت اقرار د هغه ټولو شراعو اقرار دي کوم چه په مونږ باندي واجب کيدي شي او زمونږ لپاره واجب کيدي شي پس ددي ذمه د وجي نه انسان د نفس وجوب اهل شوي دي او هليت وجوب په دي ذمه باندي مبنی دي حاصل داچه د انسان لپاره د ذمه کامله ثبوت د ولادت نه پس ثابتيږی او د انفصال او ولادت نه مخکښي چونکه هغه د مور جز دي لکه په ازادي او حرکت او سکون کښي د مور تبع دي په دي وجه د ولادت نه مخکښي دده لپاره د ذمه کامله ثبوت نه وی مګر هغه په حيات کښي منفرد دي يعني په حيات کښي د مور تابع نه دي او د مور نه د جدا کيدو لپاره بالکل تيار دي لهذا من وجه ددي لپاره ذمه ثابتيږی بهرحال من وجه ذمه چونکه د جنيين لپاره ثابت ده په دي وجه هغه ددي خبري صلاحيت لری چه دده لپاره حقوق ثابت شي مثلا دده لپاره عتق ميراث نسب او وصيت ثابت کيدي شي دي طرف ته اشاره کولو سره مصنف فرمائيلی دی حتی سلح ليجب له الحق او چونکه دده لپاره ذمه کامله نشته په دي وجه په ده باندي هيڅ حق نه واجبيږی حتی چه که دده لپاره ولی څه څيز واخستلو نو په ده باندي ثمن نه واجبيږی..........

ولم يجب عليه سره ددي طرف ته اشاره کول مقصود دی او کله چه جنيين د مور نه جدا شو

یعنی ولادت او شو او دده لپاره ذمه کامله ظاهره شوه نو اوس دي ددي خبري هم اهل کیږی چه دده لپاره حق ثابت شي او ددې خبري هم اهل کیږی چه په ده باندې حق واجب شي لیکن اوس سوال کیږی چه کله د ولادت نه پس د ماشوم لپاره ذمه کامله حاصل شوه نو دده هغه حکم کیدل پکار دی کوم چه د بالغین حکم دي یعنی په جزا او سزا کښې د بالغین په شان کیدل پکار دی حالانکه داسې نه دي ددي جواب دا دي چه وجوب بذاته مقصود نه دي بلکه د نفس وجوب نه مقصود اوغرض ددې حکم یعنی د اختیار سره ادا کول دی او ماشوم چونکه عاجز وی په دې وجه په اختیار سره دده نه ادا کول نه متصور کیږی او کله چه بالاختیار ادا کول متصور نه دی نو د وجوب حکم او غرض یعنی د ادا په معدوم کیدو سره دده په حق کښې نفس وجوب باطلیږی لکه د ازاد بیع او د څناور په ازادلولو کښې د محل په معدوم کیدو سره وجوب معدوم کیږی حاصل دا دې چه د کوم څیز ادا کول ممکن وی د هغه وجوب ثابتیږی او د کوم چه ادا کول ممکن نه وی د هغه وجوب نه ثابتیږی او کله چه داسې ده نو دده حکم د بالغین حکم څنګه کیږی

وَلِهٰذَا لَمْ يَجِبْ عَلَى الْكَافِرِ شَيْءٌ مِنَ الشَّرَائِعِ الَّتِي هِيَ الطَّاعَاتُ لِمَا يَكُنْ اَهْلاً لِثَوَابِ الْآخِرَةِ وَلَزِمَهُ الْاِيْمَانُ لِمَا كَانَ اَهْلاً لِاَدَائِهِ وَوُجُوْبِ حُكْمِهِ وَلَمْ يَجِبْ عَلَى الصَّبِيِّ الْاِيْمَانُ قَبْلَ اَنْ يَعْقِلَ لِعَدَمِ اَهْلِيَّةِ الْاَدَاءِ وَاِذَا عَقَلَ وَاحْتَمَلَ الْاَدَاءَ قُلْنَا بِوُجُوْبِ اَصْلِ الْاِيْمَانِ عَلَيْهِ دُوْنَ اَدَائِهِ حَتّٰى صَحَّ الْاَدَاءُ مِنْ غَيْرِ تَكْلِيْفٍ وَكَانَ فَرْضًا كَالْمُسَافِرِ يُؤَدِّي الْجُمُعَةَ

ترجمه: او په دې وجه په کافر باندې د هغه شرائیعو نه هیڅ څیز واجب نه دې کوم چه طاعات دی ځکه هغه د آخرت د ثواب اهل نه دې او په ده باندې ایمان لازمیږی ځکه هغه دا داء ایمان او ثبوت د حکم ایمان اهل دې او عاقل کیدو نه مخکښې په ماشوم باندې ایمان واجب نه دې ځکه اهلیت د اداء معدوم دې اوکله چه هغه عاقل شو او د اداء ایمان متحمل شو نو مونږ په ده باندې د اصل ایمان ود وجوب قائل شو نه دا دا ایمان حتی چه بغیر د تکلیف نه اداء دایمان صحیح ده اودا اداء دایمان فرض کیږی لکه مسافرچه جمعه اداء کړی

تشریح:..... مصنف رحمه الله فرمائیلی وو چه د وجوب حکم او د هغه د غرض په معدوم کیدو سره وجوب باطلیږی لکه چه د محل وجوب په معدوم کید سره وجوب معدوم کیږی په دې اصولو باندې تفریع پیش کولو سره ئې فرمائیلی دی چه هغه شرایع کوم چه د طاعاتو او د عبادتو د قبیلې نه دی په کافر باندې نه هیڅ څیز نه واجبیږی ځکه هغه شرائع چه د طاعاتو د قبیلې نه دی لکه مونځ. روزه زکوة ددې غرض ثواب آخرت دې او کافر د ثواب آخرت باندې اهل نه دې پس د کافر په حق کښې چونکه د شرائعو غرض معدوم شو په دې وجه په کافر باندې د شرائو وجوب هم باطلیږی او دا شرائع په کافر باندې نه واجبیږی البته هغه شرائع چه د طاعات او عباداتو د قبیلې نه نوی لکه جزیه او خراج نو د هغوی نه چونکه

ثواب د آخرت مقصود نه دي په دي وجه په کافر باندي د هغي وجوب ثابتیږی اوس که څوک دا سوال اوکړی. چه کافر کله د ثواب اهل نه دي نو په ده باندي ایمان هم واجبیدل نه دی پکار حالانکه په کافر باندي ایمان واجب دي نو ددي جواب دا کیږی چه کافر د اداء ایمان هم اهل دي او د حکم ایمان یعنی د ثواب د ثبوت هم اهل دي یعنی کافر چه کله ایمان راوړی نو دده لپاره یقینا ثواب حاصلیږی او کله چه په ایمان راوړلو ثواب حاصلیږی نو د ایمان غرض فوت نه شو او کله چه د کافر په حق کښي د ایمان غرض فوت نه شو نو په کافر باندي ایمان هم واجبیږی. په دي اصول باندي دویمه تفریع پیش کولو سره ئي فرمائیلی دی چه د عاقل کیدو نه مخکښي په نابالغ باندي ایمان واجب نه دي ځکه هغه د عدم عقل د وجي د اد ایمان اهل نه دي یعنی په دي نابالغ باندي نفس وجوب د ایمان نه ثابتیږی ځکه د نفس وجوب حکم او د هغي غرض د دي چه په چا بند نفس وجوب ثابت وی هغه دي په خپل اختیار سره ادا کوی او دا نا بالغ چونکه د عقل نه عادی دي په دي وجه دده د طرفه اوبالاختیار اداء د ایمان ممکن نه ده پس کله چه دا نابالغ بالاختیار دي د اداء ایمان نه عاجز دي نو دده په حق کښي د نفس وجوب ایمان غرض فوت شو او د غرض په فوت کیدو سره چونکه نفس دوجوب فوت کیږی په دي وجه دي لا یعقل نا بالغ باندي نفس وجوب ایمان نه ثابتیږی خوکه دا نابالغ عاقل شو او د اداء ایمان متحمل شو نو په ده باندي اصل ایمان او نفس ایمان واجبیږی البته د اد ایمان نه واجبیږی نفس وجوب د ایمان خو په دي وجه ثابتیږی چه دا نابالغ عاقل بالاختیار د ادا ایمان اهل دي او کله چه د ادا ایمان اهل دي نو دنفس وجوب ایمان غرض اوموندل شو او کله چه غرض اوموندل شو نو دده په حق کښی نفس وجوب ثابتیږی یعنی په ده باندي اصل ایمان واجبیږی او د اد ایمان په دي وجه واجب نه ده چه اداء ایمان واجبیږی کمال عقل نه پس، او عقل کاملیږی پس د بلوغ نه نو کله چه د بلوغ نه مخکښي عقل کامل نه شو نو د بلوغ نه مخکښي په دي نابالغ عاقل باندي ایمان ادا کول هم نه واجبیږی حاصل دا چه په نابالغ عاقل باندي نفس وجوب د ایمان خو ثابتیږی لیکن د اد ایمان وجوب نه ثابتیږی مګر ددي با وجود چه هغه د ادا ایمان مخاطب او مکلف نه دي که ایمان ئي ادا کړلو یعنی ایمان ئی راوړلو نو دده دا ادا کول صحیح او معتبر دی او دا فرض کیږی او وجه ددي دا ده چه ایمان د فرض او نفل تر مینځ تقسیم نه دي بلکه هغه چه کله هم واقع کیږی فرض واقع کیږی دغه وجه ده چه د بلوغ نه پس په ده باندي تجدید د اقرار لازم نه دي او دا داسی ده لکه مسافر چه که ئی جمعه اداء کړه نوله فرض نه واقع کیږی اګر چه له اداء نه مخکی په مسافرباندی وجوب جمعه ثابته نه وه.

د اهلیت د اداء دوه قسمونه دی

وَاَمَّااَهْلِيَّةُ الْاَدَاءِ فَنَوْعَانِ قَاصِرٌ وَّكَامِلٌ اَمَّا الْقَاصِرَةُ فَتَثْبُتُ بِقُدْرَةِ الْبَدَنِ اِذَا كَانَتْ قَاصِرَةً قَبْلَ الْبُلُوْغِ وَكَذَالِكَ بَعْدَ الْبُلُوْغِ فِيْمَنْ كَانَ مَعْتُوْهًا لِاَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الصَّبِيِّ لِاَنَّ عَاقِلٌ لَمْ

بِدُنِ عَقْلُهُ وَتَبْتَنِیْ عَلَى الْاَهْلِيَّةِ الْقَاصِرَةِ صِحَّةُ الْاَدَاءِ وَعَلَى الْاَهْلِيَّةِ الْكَامِلَةِ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ تَوَجُّهُ الْخِطَابِ عَلَيْهِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِنَّهُ صَحَّ مِنَ الصَّبِيِّ الْعَاقِلِ الْاِسْلَامُ وَمَا يَتَمَحَّضُ مَنْفَعَتُهُ مِنَ التَّصَرُّفَاتِ كَقَبُوْلِ الْهِبَةِ وَالصَّدَقَةِ وَصَحَّ مِنْهُ اَدَاءُ الْعِبَادَاتِ الْبَدَنِيَّةِ مِنْ غَيْرِ عُهْدَةٍ وَمَلَكَ بِرَأْيِ الْوَالِيِّ مَا يَتَرَدَّدُ بَيْنَ النَّفْعِ وَالضَّرَرِ كَالْبَيْعِ وَنَحْوِهِ وَذَالِكَ بِاعْتِبَارِ اَنَّ النُّقْصَانَ رَأْيِهِ اِنْجَبَرَ بِرَايِ الْوَلِيِّ فَصَارَ كَالْبَالِغِ فِيْ ذَالِكَ فِيْ قَوْلِ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللهُ اَلَا تَرٰى اَنَّهُ صَحَّحَ بَيْعَهُ مِنَ الْاَجَانِبِ بِغَبْنٍ فَاحِشٍ فِيْ رِوَايَةٍ خِلَافًا لِصَاحِبَيْهِ وَرَدَّهُ مَعَ الْوَلِيِّ بِغَبْنٍ فَاحِشٍ فِيْ رِوَايَةٍ اِعْتِبَارًا بِشُبْهَةِ النِّيَابَةِ فِيْ مَوْضُوْعِ التُّهْمَةِ

ترجمه.... او هرچه اهليت ادا دې نو د هغې دوه اقسام دی قاصر او کامل هر چه اهليت قاصره دې نو هغه د بدن د قدرت نه ثابتيږی کله چه د بلوغ نه مخکښې قدر قاصره وی او داسې د بلوغ نه پس د هغه سړی په باره کښې چه هغه سفيه وی ځکه هغه د صبی په مرتبه کښې دې ځکه هغه داسې عاقل دې چه د هغه عقل معتدل نه دې او په اهليت قاصره باندې صحت د اداء مبنی دې او په اهليت کامله باندې وجوب ادا او په ده باندې د خطاب متوجه کيدل مبنی دې او په دې بنا باندې مونږ وايو چه د صبی عاقل اسلام صحيح دې او کوم تصرفات چه خالص دده په نفع کښې دی لکه هبه قبلول او صدقه قبلول او بغير د ذمه واری نه دده د طرفه عبادات بدنيه ادا کول صحيح دی اود ولی په رايه سر ددې معاملاتو مالک کيږی چه د نفع او ضرر تر مينځ دائری دی لکه بيع وغيره او په دې اعتبار سره چه دده د رائی نقصان د ولی په رائی سره کيږی پس په دې تصرف کښې صبی د بالغ په شان وی د ابو حنيفه رحمه الله په بوروايت کښې د غبن فاحش سره د ولی دلاسه د صبی بيع رد کړيدې په مقام د تهمت کښې د نيابت د شبه اعتبار کولو سره.

تشريح.... مصنف د حسامي وائی چه د اهليت اداء دوه اقسام دی اهليت قاصره. اهليت کامله. ددې دواړو تعريف دغه شان زده کړه چه اداء ددوو قدرتونو سره متعلق وی يعنی کله چه په انسان کښې دوه قدرتونه موندل کيږی نو هغه په اداء باندې قادر شمارلې شی **يو** د پوهې خطاب قدرت چه په عقل سره حاصليږی **دويم** په هغه خطاب باندې د عمل قدرت کم چه بدن سره حاصليږی پس که دا دواړه ققدرتونه درجه کمال ته رسيدل چه د هغې نه په صطلاح کښې په اعتدال سره تعبير کيږی نو په انسان کښې به د ادا اهليت کامله وی او که دا دواړه قدرتونه کمال ته او نه رسيږی يا ددې نه هيڅ يو کمال ته او نه رسيږی نو دا د اهليت به قاصره وی پس د بلوغ نه مخکښې که د بدن قدرت قاصروی نو دا د اهليت قاصره اولنې صورت کيږی ځکه په دې صورت کښې د نقصان عقل د وجې نه د پوهې خطاب قدرت هم نه کامل کيږی او د ضعف بدن د وجې نه قدرت عمل هم نه کامل کيږی او کله چه دواړه قدرتونه درجه کمال ته اورسيږی نو په دې صورت کښې اهليت هم قاصر وی د مصنف عبارت اما

القاصرة فتثبت بقدرة البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ سره دا صورت مراد دي او د بلوغ نه پس چه کوم سړی سفيه او ضعيف العقل وي نو په دي کښي هم اهليت قاصره وي مگر دا د اهليت قاصره دويم صورت وي ځکه په دي صورت کښي قدرت د بدن اگرچه کامل دي ليکن د نقصان عقل د وجي نه د پوهي خطاب قدرت کامل نه دي ځکه دا سړی د نابالغ په مرتبه کښي دي او د نابالغ په مرتبه کښي ځکه دي چه په دي کښي عقل خو موجود دي ليکن هغه عقل کامل او معتدل نه دي بهرحال کله چه په دي سړي کښي د پوهي خطاب قدرت کامل نه دي موجود اگرچه قدرت د بدن کامل دي نو دده اهليت هم اهليت قاصره وي مگر د اهليت قاصره دويم صورت دي د مصنف عبارت **و كذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوها لانه بمنزلة الصبى لانه عاقل هلم يعتدل عقله** سره دي طرف ته اشاره شوي ده مصنف رحمه الله وائی چه په اهليت قصره باندي صحت ادا مبنی ده يعنی چه کوم سړی په اهليت قاصره سره ادا اوکړی نو د هغه ادا صحيح وي اگرچه دا ادا په ده باندي واجبه نه وه او په اهليت کامله باندي وجوب ادا مبنی دي او په دي باندي د خطاب متوجه کيدل مبنی دی يعنی کله چه انسان بالغ شو او دده عقل هم کامل شو نو اوس په ده باندي ادا کول لازم او واجب دی او دده طرف ته خطاب متوجه دي. و على هذا قلنا انه صح سره مصنف په دي اصولو باندي چه صحت ادا اهليت قاصره باندي مبنی دي څو تفريعی مسائل ذکر کړي دی د هغي نه اولنی مسئله دا ده چه د نابالغ عاقل اسلام صحيح دي په احکامو د دنيا کښي هم او په احکامو د اخرت کښي هم اگرچه په ده باندي اسلام قبولو لازم او واجب نه وو مگر چونکه په اهليت قاصره سره ادا صحيح وي په دي وجه دده اسلام صحيح کيږی امام شافعی رحمه الله فرمائيلی دی چه په احکامو د دنيا کښي دده ايمان صحيح نه دي لکه که دده کافر پلار مړ شو نو دا د هغه وارث کيږی او دده مشرکه زنانه دده نه بائنه کيږی نه البته په احکامو د اخرت کښي دده ايمان صحيح د لکه دده په ايمان باندي ده ته ثواب ورکولی شی دويمه مسئله دا ده چه ددي نابالغ عاقل ماشوم هغه ټول تصرفات صحيح دی په کومو کښي چه خالص دده نفع وي لکه هبه او صدقه قبلول يعنی په دي ماشوم کښي چونکه اهليت قاصره موجود دي او اهليت قاصره موجوديدو سره ادا صحيح وي په دي وجه ددي ماشوم بغير د رضا د ولی نه د داسي فعل ارتکاب کول چه په هغي کښي خالص دده نفع وي صحيح دي لکه چه دده هديه قبلول او صدقه قبلول. **دريمه مسئله** دا ده چه ددي نابالغ عاقل ماشوم عبادات بدنيه مونځ روژه ادا کول صحيح دی اگرچه هغه په ده باندي لازم او واجب نه دی ځکه په ده باندي لازم کولو نه بغير ادا په صحيح گرځولو کښي دده سرسر نفع ده په دي طور باندي چه هغه ددي عدی شی د بالغ کيدو نه پس ادا کول ورته شاق نه وی په دي وجه سره صاحب شريعت صلی الله عليه وسلم فرمائيلی دی. **امرا اصبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغو عشرا.**

څلورمه مسئله دا ده چه نابالغ عاقل ماشوم د خپل ولی د اجازت نه ددي ټول معاملاتو مالک کيږی کوم معاملات چه د نفع او ضرر ترمينځ دائروی لکه بيع ځکه په بيع کښي که فائده ده نو بيع به نافع وی او کله خساره وی نو بيع ضارده بهرحال بيع د نفع او ضرر تر جمينځ دائره

دا او دا ماشوم ددي تصرفاتو مالک ځکه دي چه ددي ماشوم دا ربه اګرچه ناقص ده لیکن کله چه د ولی رایه او اجازت ده ده سره ملاو شو نو دی سره ده د نقصان رانه تلافی کیږی او دا نابالغ عاقل ماشوم په قول د امام صاحب رحمه الله په هغه تصرفاتو کښي د بالغ په شان دي لکه که دي ماشوم د ولی د اجازت نه د کوم اجنبی نه د غبن فاحش سره د بیع معامله اوکړه نو د امام صاحب په نزد دده دا تصرف صحیح او نافذ وی لکه څنګه چه د بالغ تصرف د غبن فاحش سره صحیح او نافذوی په خلاف د صاحبینو نه چه د هغوی په نزد د ولی د اجازت با وجود هغه د بالغ په حکم کښي نه وی لهذا ددوی په نزد د غبن فاحش سره دده تصرف نه نافذ او نه صحیح وی او کله د ولی د اجازت نه پس نی پخپله ولی سره په غبن فاحش باندي د اخستلو خرڅولو معامله اوکړله نو په دي باره کښي د امام ابو حنیفه رحمه الله نه دوه روایتونه دی د یو روایت له مخه دا معامله نافذ او صحیح ده ځکه دا ماشوم د بالغ په حکم کښي دي او دیوروایت په اعتبار سره دا تصرف مردود دي ځکه په دي کښي دا شبه ده چه ماشوم د ولی نائب دي ځکه اصل فعل خو د ماشوم لپاره وی یعنی په عقد د بیع کولو کښي خو هم هغه اصل دي لیکن ددي عقد نفاذ د ولی د رائی او اجازت سره وی پس د رائی او اجازت په اعتبار سره ماشوم نائب او د عقد منع کولو په اعتبار سره ماشوم اصل دي پس ددي د اصل کیدو په اعتبار سره اووئیل شو چه که دي ماشوم کوم اجنبی سره په غبن فاحش سره معامله اوکړله نو دده دا تصرف صحیح او نافذ دي ځکه په دي صورت کښي ولی نه متهم کیږی او ددي د نائب کیدو اعتبار کولو سره اووئیل شو چه که دي ماشوم د ولی سره په غبن فاحش سره معامله اوکړله نو دا تصرف نه صحیح او نه نافذ دي ځکه په دي صورت کښي ولیه متهم کیدي شی او دا وئیل کیدي شی چه ولی د خپل مقصود د حاصلولو لپاره ده ته اجازت ورکړي دي حاصل ددا چه ددي شبه نیابت اعتبار صرف په موضع تهمت کښي شوي دي بغیر د موضع تهمت کښي ددي اعتبار نه دي شوي

فوائد....د حسامی په عبارت کښي **من الاجانب بغبن فاحش** نه پس د **فی روایة** لفظ زائد معلومیږی ځکه دا جانب سره په بیع کښي د امام صاحب رحمه الله نه دوه روایتونه نه دی چه په یو روایت کښي بیع صحیح او په بل روایت کښي غیر صحیح ووئیلي شی بلکه په دي صورت کښي د امام صاحب رحمه الله نه صرف یو روایت منقول دي البته په دي صورت کښي د صاحبینو اختلاف دي کوم چه د حسامی مصنف ذکر کړیدي خوکه د ولی سره په بیع بیع کولو کښي دوه روایتونه دی لهذا دلته د ورده مع الولی بغبن فاحش نه پس د **فی روایته** لفظ صحیح دي. دي لپاره چه یو روایت دا شی او یو روایت ددي خلاف شی په دي وخت کښي د خادم په مخکښي نامی وغیره نورو شرحونه علاوه د مولانا یعقوب بنا نی رحمه الله مولوی شرح حسامی هم ده د هغې په متن کښي هم **من الاجانب بغبن فاحش** نه پس وفی روایة لفظ موجود نه دي د خادم په نذر کښي دغه نسخه صحیح ده او ددي مطابق خادم د عبارت تشریح کړي ده تاسو هم غور اوکړی

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا فِي الْمَحْجُوْرِ اِذَا تَوَكَّلَ لَمْ تَلْزَمْهُ الْعُهْدَةُ وَ بِاِذْنِ الْوَالِيِّ تَلْزَمُهُ وَاَمَّا اِذَا اَوْصَى الصَّبِيُّ بِشَيْءٍ مِنْ اَعْمَالِ الْبِرِّ بَطَلَتْ وَصِيَّتُهُ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَاِنْ كَانَ فِيْهِ نَفْعٌ ظَاهِرٌ لِاَنَّ الْاِرْثَ شُرِعَ نَفْعًا لِلْمُوْرِثِ اَلَا تَرٰى اَنَّهُ شُرِعَ فِي حَقِّ الصَّبِيِّ وَ فِي الْاِنْتِقَالِ عَنْهُ اِلَى الْاِيْصَاءِ تَرْكُ الْاَفْضَلِ لَا مَحَالَةَ اِلَّا اَنَّهُ شُرِعَ فِيْ حَقِّ الْبَالِغِ كَمَا شُرِعَ لَهُ الطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ وَالْهِبَةُ وَالْقَرْضُ وَلَمْ يُشْرَعْ ذٰلِكَ فِيْ حَقِّ الصَّبِيِّ وَلَمْ يَمْلِكْ ذٰلِكَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ مَاخَلَا الْقَرْضَ فَاِنَّهُ يَمْلِكُهُ الْقَضِيْ لِوُقُوْعِ الْاَمْنِ عَنِ التَّوٰى بِوِلَايَةِ الْقَضَاءِ وَاَمَّا الرِّدَّةُ فَلَا تَحْتَمِلُ الْعَفْوَ فِي اَحْكَامِ الْاٰخِرَةِ وَمَا يَلْزِمُهُ اَحْكَامَ الدُّنْيَا عِنْدَ هُمَا خِلَافًا لِاَبِيْ يُوْسُفَ فَاِنَّمَا يَلْزِمُهُ حُكْمًا لِصِحَّتِهِ لَا قَصْدًا اِلَيْهِ فَلَمْ يَصِحَّ الْعَفْوُ عَنْ مِثْلِهِ كَمَا اِذَا ثَبَتَ تَبْعًا لِاَبَوَيْهِ

ترجمه... او په دې بنا باندې مونږ وئيلي دي د صبي محجور په باره کښې کله چه هغه وکيل شو نو په ده باندې ذمه دساري نه لا زميږي او دولي د اجازت نه لا زميږي او هر کله چه د اعمال د نيکي نه څه وصيت او کړي نو زمونږ په نزد دده وصيت باطليږي په خلاف د امام شافعي رحمه الله نه اگرچه پدې کښې په ظاهر د ماشوم نفع وي ځکه ميراث د مورث د نفع لپاره مشروع شوي دي آيا ته نه گورې چه ميراث د ماشوم په حق کښې مشرووع شوي دي او د دې نه ايصا طرف ته په انتقال کښې لا محالة افضل ترک کول دي مگر ايصا د بالغ په حق کښې مشروع دي لکه دده لپاره طلاق عتاق هبه او قرض. مشروع دي او مذکور امور د ماشوم په حق کښې مشروع نه دي او په ماشوم باندې دده غير مذکور امورو نه مالک کيږي سوا د قرض نه. ځکه قاضي د قرض مالک کيږي ځکه په ولايت د قضا سره د هلاکت نه امن واقع دې او هر چه ردت دې نو هغه په احکامو د داخرت کښې د عفو احتمال نه لري او د طرفينو په نزد احکام د دنيا ده لره لازميږي د ابو يوسف رحمه الله اختلاف دي ځکه احکام د دنيا ماشوم ته لا زميږي د صحت ردت دحکم د وجې نه نه د الزام په قصد سره پس دا ر تداد د مثل سره عفو صحيح نه ده لکه ارتدادا دده د. مورپلار په تبيعت کښې ثابت شوي دي.

تشريح.... مخکښې تير شوي دي چه هغه معاملات چه په هغې کې د نفع او ضرر احتمال وي نا بالغ عاقل ماشوم پخپله د هغې نه مالک کيږي البته دولي د اجازت سره مالک کيږي لکه محجور عليه يعني صبي عاقل که وکالت قبول کړلو نو په ده باندې د وکالت ذمه داري نه لازميږي يعني کوم احکام چه وکالت سره متعلق وي مثلاً د مبيع يا د ثمن سپارل او د غيب په صورت کښې خصومت کول هغه په ده باندې نه لازميږي او وجه ددې دا ده چه که دې احکام په صبي باندې لازم شي. نو هغه په ضرر کښې مبتلا کيږي په دې وجه دا احکام په ځائې د ماشوم يعني وکيل په موکل باندې لازميږي هان که؟؟ ولي اجازت ورکړلو نو دا

احکام په صبی باندې لازمیږی ځکه دد صبی په رایی کښې اګرچه قصور دې لیکن د ولی په اجازت سره د هغې تلافی کیږی او دا صبی په خپل ځان باندې د ذمه داری لازم کولو اهل وی ددې احتمال د ضرر د وجې نه که صبی د کوم نیک کار لپاره خپل مال کښې وصیت اوکړلو مثلا داسې ئې اووئیل چه زما مال په فلانی مدرسه کښې ورکړه نو د احنافو په نزد دده دا وصیت باطلیږی دا صبی برابره ده چه د بلوغ نه مخکښې مړشی یا روسته امام شافعی رحمه الله په دې مسئله کښې مخالف دې لکه د هغه په نزد دا وصیت نه باطلیږی د امام شافعی رحمه الله دلیل دا دې چه د مرګ نه پس خو دده مال دده په کار نه راځی البته ده په نیک کار کښې د خرچ کولو وصیت کولو سره د اخرت ثواب حاصل کړلو او د اخرت ثواب سراسر نفع ده او مخکښې تیر شوې دی چه صبی د هر هغه تصرف مالک دې په کوم کښې چه دده نفع وی لکه هدیه قبلول پس په نیکو وصیت کولو کښې چونکه دده اخروی نفع ده په دې وجه صبی په نیک کار کښې د خرچ کولو د وصیت حقدار کیږی او دده وصیت صحیح او نافذوی مصنف د حسامی د احنافو د طرفه دې امام شافعی رحمه الله دا دلیل جواب ورکوی فرمائی چه د صبی په دې وصیت کښې اګرچه په ظاهر کښې نفع ده لکه چه د امام شافعی رحمه الله خیال دې لیکن په باطن کښې دده نقصان دې ځکه ده بغیر د بدل نه صرف د تبرع په طور خپل ملک زائل کړې دې او پاتې شو د ثواب اخرت نفع کولو هغه غیر معتبر ده ځکه د مرګ د وجې نه صبی د مال نه مستغنی شو پس په داسې وخت کښې دده په کوم نیک کار کښې خپل مال خرچ کول آیا د ثواب باعث کیږی او د لان الارث سره د بطلان وصیت دلیر فرمائی وئیلی دی چه میراث د مورث د نفع په خاطر شروع شوې دې ځکه کله چه انسان د ژوند نه مایوس وی نو هغه د وصیت په ذریعه خپل مال اجانبو طرف ته منتقل کوی او د میراث په ذریعه د اقاربو طرف ته منتقل کوی او اقاربو طرف ته د مال منتقل کیدل او ولی دی د اجانبو طرف ته د منتقل کیدو په نسبت ځکه په دې کښې صله رحمی هم ده او اقاربو ته نفع رسول هم دی دې طرف ته اشاره کولو، سره نبی علیه السلام سعد رضی الله عنه ته فرمائیلی وو **لان تدع ورثتك اغنيا خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس**، ستا خپل ورثه مالدار پریښودل بهتر دی په نسبت ددې چه ته هغوی تنګ دست پریږدې او هغوی د بل په مخ کښې لاسونه نسی حاصل داچه میراث د مورث د نفع لپاره مشروع شوې دې دغه وجه ده چه میراث د صبی په حق کښې هم مشروع دې لکه کله چه سړی مړ شی نو دده ورثه دده وارثین کیږی که په میراث کښې د مورث نفع نه وې نو صبی په حق کښې میراث به نه مشروع کیدلې غرض داچه په وصیت کولو کښې اګرچه اخروی نفع ده لیکن بغیر د بدل نه د ملک د زائل کولو ضرر هم دې او پاتې شو میراث نو په هغې کښې سراسر نفع نفع ده او نفع محض د هغې نه فضل ده چه په هغې کښې نفع او ضرر داړه وی پس د صبی د میراث نه وصیت طرف ته منتقل کیدل یعنی اقارب د میراث نه محروم کولو سره دا جانب دپاروصیت کول د افضل ترک کول دی او د افضل ترک کول ضرر دې لهذا د صبی په حق کښې وصیت نه مشروع کیږی او کله چه د صبی په حق کښې وصیت مشروع نه دې نو هغه ددې با وجود که وصیت او کړی نو دده

وصیت باطل دي الا انه شرع في حق البالغ سره د یو سول جواب ورکړې شوې دې سوال
دادې چه کله وصیت کول ضرر دې نو د بالغ په حق کښې وصیت مشروع کیدل نه وو پکار.
ددې جواب دا دې چه د بالغ په حق کښې لکه څنګه چه طلاق ورکول ازادول. هبه کول او
قرض ورکول مشروع شوې دی دغه شان وصیت کول هم مشروع شوې دې اګر چه طلاق
وغیره مذکوره امور د صبی په حق کښې غیر مشروع دی یعنی د بالغ لپاره چونکه ولایت
کامله وی په دې وجه دې د منافعو هم مالک کیږی او د مضارهم په خلاف د صبی دد چه هغه
د مضارنه مالک کیږی بلکه د صبی غیر یعنی د هغه ولي یا وصی یا قاضی هم په دد باندې د
مذکور امورو مالک نه دې یعنی که ولي د صبی ښځې ته د صبی د طرفه طلاق ورکړی یا د
هغه غلام ازاد کړی یا د هغه مال هبه کړی نو ده له نا جائز کیږی ها قاضی که د صبی مال چا
ته په طورد قرض ورکړی نو هغه دده حق دې ځکه د ولایت قضا په وجه قاضی ته دومره
طاقت حاصل دې چه هغه قرض وصول کولې شي او کله چه داسې ده نو د صبی د مال د
هلاک کیدو او ضایع کیدو هیڅ امکان نشته بلکه هغه ددې خطرې نه محفوظ او مامون دې
او په قرض نه ورکولو کښې هلاک کیدل ممکن دې په دې طور چه د کوم سړی سره د صبی
مال امانت دې هغه څوک په هیرولو سره ترې ټول مال واخلی نو په داسې صورت کښې
ضایع کیدو هیڅ امکان نشته بلکه هغه ددې خطرې نه محفوظ او مامون دې او په قرض نه
ورکولو کښې هلاک کیدل ممکن دې په دې طور چه د کوم سړی سره د صبی مال امانت دې
هغه څوک په هیرولو سره ترې ټول مال واخلی نو په داسې صورت کښې د مودع نه رجوع
بالضمان هم ممکن نه ده ځکه په مودع باندې ضمان نه واجبیږی په خلاف د قرض نه چه هغه
د مدیون په ذمه کې واجبیږی که هلاک هم شو نو هم هغه ته به ئې ورکوی بهرحال په قرض
ورکولو کښې چه څومره د صبی د مال حفاظت دې په امانت ساتلو کښې دومره قدرې
حفاظت نشته لهذا د قاضی لپاره د صبی مال د قرض په طور ورکولو اجازت کیږی. **اما الردة**
سره د یو سوال جواب دې سوال دا دې چه کله صبی عاقل ټول هغه افعال او تصرفات غیر
معتبر وی په کوم کښې چه دده ضرروی لکه مخکښې تیر شوې دی نو د طرفینو په نزد د
احکام دنیا او اخرت دواړو په حق کښې دده ردت ولې معتبر دې حتی چه دده ښځه دده نه
بائنه کیږی او دده مسلمان اقارب دده وارث کیږی. نه او که هغه په ارتداد باندې مړ شو نو
مخلد في النار کیږی او دا ټولې خبرې ضرر ضرر دې حاصل داچه ددې مضرات د وجې نه
دده ارتداد معتبر یدل نه وو پکار لکه ددې مضراتو د وجې نه د امام ابو یوسف او امام
شافعي رحمه الله په نزد د احکام دنیا په حق کښې دده ارتداد نه معتبر کیږی ددې جواب دادې چه
د اخرت د احکامو په حق کښې ردت د عفو او معافی احتمال نه لری ځکه د شرک د عقدی
سره په جنت کښې داخلیدل او کافر بغیر د توبې نه معاف کول خلاف د عقل هم دی او خلاف
د نص نه هم ځکه ارشاد الله تعالی دې ان الله لا یغفران یشرک به الایة په دې وجه د احکام
اخرت په حق کښې ردت نه معاف کیږی او پاتې شو احکام د دنیا د ښځې بائنه کیدل او د
اقاربو د میراث نه محروم کیدل. نو په هغې کښې اګرچه د صبی ضرر دې. لیکن دا احکام په

ږبانديږ قصداً لازم نه شو بلکه د صحت ارتداد تابع کيدو سره ضمناً لازم شوي دي يعنی ارتداد خو بغير د توبه نا قابل معافی جرم دي يعنی بغير د توبي دده معاف کول صحيح نه دي او کله چه د صبی ارتداد صحيح دي او بغير د توبي نه دي معاف نه کړي شو نو د ارتداد د لوازم سره چه کوم احکام دی هغه خود بخود ثابتيږی يعنی کله چه هم کوم سړی ردت اختيار کړی نو دا احکام خود بخود ثابتيږی مگر که مورپلار مرتد کيدو سره د دار الحرب ته داخل شی نو په ماشوم بانه دهم د مورپلار د تابع کيدو سره د ارتداد احکام جاری کيږی پس لکه څنګه چه دلته حکام دنيا د لازم راتلو په واسطه د ردت ثبوت ممتنع نه شو دغه شان په زير بحث مسئله کښي هم د احکام دنيا په لزوم سره ثبوت د ردت نه ممتنع کيږی بلکه د صبی مرتد کيدل صحيح او معتبر دی.

د امور معترضه علی الاهليت بيان

فَصْلٌ فِي الْأُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَةِ عَلَى الْاَهْلِيَّةِ

اَلْعَوَارِضُ نَوْعَانِ سَمَاوِيٌّ وَمُكْتَسِبٌ اَمَّا السَّمَاوِيُّ فَهُوَ الصِّغَرُ وَالْجُنُوْنُ وَالْعَتَهُ وَالنِّسْيَانُ وَ النَّوْمُ وَالْاِغْمَاءُ وَالرِّقُّ وَالْمَرَضُ وَالْحَيْضُ وَ النِّفَاسُ وَالْمَوْتُ وَاَمَّا الْمُكْتَسَبُ فَنَوْعَانِ مِنْهُ وَمِنْ غَيْرِهِ اَمَّاالَّذِيْ مِنْهُ فَالْجَهْلُ وَالسَّفَهُ وَالسُّكْرُ وَالْهَزْلُ وَالْخَطَاءُ وَالسَّفَرُ وَاَمَّا الَّذِيْ مِنْ غَيْرِهِ فَالْاِكْرَاهُ بِمَا فِيْهِ اِلْجَاءٌ وَبِمَا لَيْسَ فِيْهِ اِلْجَاءٌ وَاَمَّا الْجُنُوْنُ فَاِنَّهُ يُوْجِبُ الْحَجْرَ عَنِ الْاَقْوَالِ وَيَسْقُطُ بِهِ مَاكَانَ ضَرَرًا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ وَاِذَا اِمْتَدَّ فَصَارَ لُزُوْمُ الْاَدَاءِ يُؤَدِيْ اِلَى الْحَرَجِ فَيَبْطُلُ الْقَوْلُ بِالْاَدَاءِ وَيَنْعَدِمُ الْوُجُوْبُ اَيْضًا لِانْعِدَامِهِ وَحَدُّ الْاِمْتِدَادِ فِي الصَّوْمِ اَنْ يَسْتَوْعِبَ الشَّهْرُ وَفِي الصَّلٰوةِ اَنْ يَزِيْدَ عَلٰى يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ وَفِي الزَّكٰوةِ اَنْ يَسْتَوْعِبَ الْحَوْلَ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رحمه الله وَاَقَامَ اَبُوْ يُوْسُفَ رحمه الله اَكْثَرَ الْحَوْلِ مَقَامَ كُلِّهِ تَيْسِيْرًا وَمَاكَانَ حَسَنًا لاَ يَحْتَمِلُ الْغَيْرَ اَوْ قَبِيْحًا لاَ يَحْتَمِلُ الْعَفْوَ فَثَابِتٌ فِيْ حقِّهِ حَتّٰى يَثْبُتَ اِيْمَانُهُ وَرِدَّتُهُ تَبَعًا لِاَبَوَيْهِ

ترجمه: دا فصل په بيان د هغه امورو کښي دي چه اهليت ته عارضيږی عوارض په دوه قسمه دي. سماوی او کسبی هر چه سماوی دی نو هغه صغر. جنون طاری علی العقل. نسيان خوب. بي هوشی غلامی. بيماری حيض. نفاس او مرګ دي او هر چه کسبی دی نو د هغي هم دوه اقسام دی پخپله دده د طرفه او دده د علوه د طرفه هر چه هغه چه پخپله دده د طرفه دی نو هغه جهل خفت عقل نشه هزل. خطا او سفر دي او هر چه هغه چه دده د غير د طرفه دی نو هغه د په داسي څيز سره اکراه ده چه په هغي کښي الجاء وی او د داسي څيز سره چه په

هغې کښې اللجاء نه وي او هر چه جنون دې نو هغه د اقوالو نه منعه واجبوي او د جنون د وجې نه هغه ضرر ساقطيږي کوم چه د سقوط احتمال لري او کله چه ممتدوي نو لزوم ادا حرج پورې رسيږي پس د ادا قول باطليږي او د ادا په معدوم کيدو سره نص ا وجوب هم معدوم کيږي او دا متداحد په روژو کښې دا دې چه هغه د رمضان مياشته راګيره کړې او مونځو نو کښې دا دې چه يوه ورځ. شپې نه زائد شي او په زکوة کښې دا دې چه هغه کال ګير کړي د امام محمد رحمه الله په نزد او امام ابو يوسف رحمه الله د آساني لپاره اکثر حول د کل قائم مقام کړې دې او داسې فعل چه حسن وي د غير احتمال نه لري يا داسې قبيح وي چه د عفو احتمال نه لري نو هغه ددې په حق کښې ثابتيږي حتى چه دده ايمان او دده ردت د مورپلار په تابع کيدو سره ثابتيږي.

تشريح:...کله چه مصنف د اهليت د بيان نه فارغ شو نو اوس هغه مورذکر کوي چه اهليت ته عارضيږي او اهليت د هغې په سابقه حالت باندې باقي نه پريږدي لکه بعض امور خو د اهليت وجوب زائل کوي لکه مرګ او بعض امور داهليت ادا زائل کوي لکه خوب. بې هوشي، او بعض امور اهليت وجوب يا اهليت ادا خونه زائل کوي البته په بعض احکامو کښې تغير پيدا کوي لکه سفر عوارض جمع د عارضة ده اوعارضه هغه امر ته وائي چه په کوم ځيز باندې ظاهر کيدو سره هغه د خپل سابقه حالت نه منع کړي وريځ ته عارض په دې وجه وائي چه وريځ د نمر اثر او د هغه شعاع منع کوي پس دا امور هم چونکه په تغير احکام کښې موثر دي او احکام دهغې په سابقه حالت باندې د ثابتيدو نه منع کوي په دې وجه دې امورو ته عارض وئيلې شي بهرحال عوارض په دوه قسمه دې سماوي کسبي. د سماوي نه مراد هغه عوارض دي چه مناجانب الله ثابت وي او د بنده اختيار په هغې کې هيڅ دخل نه وي او کسبي د سماوي ضد دې عوارض سماوي يولس ١١ دي. صغر. صغر اګرچه د اصل خلقت نه وي ليکن ماهيت د انسان د هغې نه بغير هم پيژندل کيدې شي لکه ثابتيدو نه منع کوي په دې وجه دې امور ته عوارض وئيلې شي بهرحال عوارض په دوه قسمه دي سماوي، کسبي. د سماوي نه مراد هغه عوارض دي چه مناجانب الله ثابت وي او دېته دده اختيارته په هغې کښې هيڅ دخل نه وي او کسبي د سماوي ضد دې عوارض سماوي يولس دي، صغر، صغر اګرچه د اصل خلقت نه وي ليکن ماهيت د انسان د هغې نه بغير هم پيژندل کيدې شي لکه آدم او حوا عليهما السلام ته صغرعارض نه شو لهذا صغر هم د عوارضو نه دې جنون اختلاط عقل او فتور عقل، نسيان، خوب، بې هوشي، رقيت او غلامي. بيماري. حيض. نفاس. مرګ کسبي عوارض په دوه قسمه دې، هغه چه پخپله ددې مکلف د طرفه حاصليږي هغه چه دده نه علاوه د بل د طرفه حاصليږي هغه کسبي عوارض چه پخپله ددې مکلف د طرف نه حاصليږي شپږ دي، جهل، خفت عقل، اونشه، هزل، خطا، سفر.

هغه کسبي عوارض چه د بل د طرفه حاصليږي هغه صرف اکراه ده بيا د اکراه دوه صورته دي يو د داسې ځيز سره اکراه چه په هغې کښې د مکره لپاره اضطرار وي چه هغې ته اکراه کامل وائي. داسې ځيز سره اکراه چه په هغې کښې د مکر لپاره اضطرار نه وي چه هغې ته اکره

ناصر وائی حاصل دا چه کسبی عوارض ټول وه ۷ دي مذکور شپږ او یو اکراه د عوارض او
د اجمالی بیان نه فارغیدو سره اوس د هغې تفصیل کوی غواړي مصنف مخکښې د
عوارض سماوی تفصیل ذکر کړي دي لکه د هغې نه یو عارض جنوح دي جنون یو داسې آفت
دي چه په بدن کښې داسې حلول کوی چه انسان د مقتضی عقل په خلاف افعالو باندې آماده
کوي حالانکه د هغه په بدن او اعضا و کښې نه څه فتوری او نه ضعف وی پس جنون د
اقوالو نه حجر ثابتوی یعنی د مجنون اقوال معتبر نه وی مثلاً د هغه طلاق ورکول. آزادول
هبه کول معتبر نه وی ا د هغه په اقوالو سره هیڅ حکم نه متعلق کیږی بلکه د هغه وجود قول
د عدم قول په شان وی حتی چه دوالی په جازت سره هم نه نافذ کیږی مصنف رحمه الله علی
الاقوال قید لږولو سره د افعالو نه احتراز کړي دي ځکه د هغه افعل معتبر وی لکه که ده د
چا مال تلف کړلو نو پوره ضمان به ترې وصول کیږي ځکه د اقوالو د معتبریدو لپاره د عقل
موجودیدل ضروری دی او مجنون د عقل نه ختم وي لهذا دده اقوال نه معتبر کیږی او پاتې
شو افعال نو هغه چونکه حسا موندل کیږی په دې وجه هغه نه شی رد کیدلي بلکه د هغې
اعتبار کول ضروری دی او د جنون د وجې نه هغه ضرر ساقطیږی کوم چه د بالغ نه د نورو
اعزارو د وجې ساقطیږی مثلاً عبادات. مونځ روژه. وغیره د اعذارو د وجې نه د عاقل بالغ
نه ساقطیږی نو د جنون د وجې نه هم ساقطیږی او دغه شان حدود او کفارات چونکه د اعذار
او شبهاتو د وجې نه د عاقل بالغ نه ساقطیږی په دې وجه دا ده چه جنون د وجې نه هم
ساقطیږی مصنف د یحتمل السقوط، قید لږولو په ذریعه د هغه څیزونو نه احتراز کړیدي
کوم چه د سقوط احمال نه لری بلکه هغه یا خو په ادا کولو سره ساقطیږ یا د صاحب حق
ساقطولو سره ساقطیږی لکه د تلف شوي ضمان د اقاربو نفعه او دیت. دا څیزونه چونکه د
اعذارو د وجې نه د سقوط احتمال نه لري په دې وجه د جنون د وجې نه هم نه ساقطیږی
مصنف وئیلی دی چه د جنون د وجې نه د عبادتو وغیره ساقطیدل په هغه وخت دی کله چه
جنون متدوی ځکه کله چه جنون ممتدوی نو په داسې صورت کښې په مجنون باندی ادا
لازمول مفضی الی الحرج وی پس د حرج د لرې کولو لپاره د ا دا د لازمولو قول باطلیږی او
کله چه په مجنون باندې اداء لازمول باطل شو نو نفس وجوب هم معدوم او باطلیږی ځکه د
نفس وجوب غرض ادا ده پس کله چه ادا ساقط شوه نو د غرض د فوت کیدو د وجې نه نفس
وجوب هم باطلیږی بیا دجنون ممتد حد بیانولو سره مصنف فرمائیلی دی چه د روژو په بار
کښې د جنون ممتد حد دا دې چه پوره میاشت د رمضان د جنون په حالت کښې تیر شی او د
مونځونو په سلسله کښې د جنون امتداد دا دې چه د یو ځې ورځې او شپې نه زاید جنون
باقی پاتې شی لیکن امام محمد رحمه الله زاید کیدو د دې مونځ په اعتبار سره اخستې د یعنی تر
څور چه د پنځه مونځونه نه زیاتیدو سره شپږ مونځونه دده په ذمه نه شی هغه وخته پورې
قضا نه ساقطیږی او شیخینو د ورځې شپې اوقات او ساعاتو اعتبار کړي دي تر دې چه یو
سړی د زولال نه مخکښې پاګل شو بیا په بله ورځ د زوال نه پس په هوش کښې راغلو نو د
شیخینو په نزد به ده باندې قضا نشته ځکه د وخت او ساعاتو په لحاظ سره د دده جنون یو

شپه ورځ نه زاید پاتې شو او د امام محمد په نزد په ده باندې قضا واجب ده ترڅو د بلې ورځې د ماز یګر د مونځ وخت داخل نه شي دې لپاره چه ددې په ذمه شپږ مونځونه شي او فریضه صلوة په حد تکرار کښې داخل شي او د ذکوة په باره کښې د جنون امتداد دا دې چه پوره کال مجنون پاتې شي لیکن امام ابو یوسف رحمه الله د دفع د حرج او آسانۍ لپاره اکثر کال د کل قائم مقام ګرځولې دې لکه که یولس میاشتونه پس جنون زائل شو نو د امام محمد رحمه الله په نزد ددې کال زکوة واجبیږي او د امام ابو یوسف رحمه الله په نزد چونکه په اکثر کال کښې جنون اوموندل شو په دې وجه زکوة نه واجبیږي وما کان حسنا سره مصنف فرمائیلې دې چه کوم څیز حسن وي او د غیر حسن یعنې د قبح احتمال نه لري لکه ایمان او کوم څیز چه قبیح وي د حسن احتمال. نه لري لکه کفر. نو دا څیزونه د مجنون په حق کښې هم ثابتیږي حتی چه د مجنون ایمان او د هغه مرتد کیدل ددې د مورپلار د تابع کیدو د وجې ثابتیږي یعنې که ددې مور او پلار مومن وي نو دې هم مومن شماریږي او که هغوي مرتد شو نو دې هم مرتد شمارلې کیږي او وجه ددې دا ده چه د مجنون ایمان بالقصد او ردت بالقصد خو معتبر نه دې ځکه د ایمان رکن د هغه څیزونو تصدیق کول دې کوم چه ها دې عالم صلی الله علیه وسلم راوړي دې او د رکن د فقدان عقل په وجه سره د مجنون نه شي متصور کیدلې د غه شان ردت د کفر د اعتقاد نوم دې دا هم د مجنون نه نه شي متصور کیدې پس کله چه دده ایمان قصدي او ردت قصدي معتبر نه دې نو ایمان تبعي او ردت تبعي معتبر کیږي یعنې دده په ایمان او کفر کښې دده د مورپلار د حال اعتبار کیږي که هغوي مومن وي نو دې به هم مومن وي او که هغوي مرتد وي نو دې به هم مرتد وي.

فوائد :.... په عبارت کښې چونکه د جنون ممتد ذکر راغلې دې په دې وجه په دې سلسله کښې ستا د بصیرت لپاره قدرې تفصیل زیب قرطاس کیږي تفصیل دا دې چه جنون به یا ممتد وي یا غیر ممتد وي ددې نه هر یو په دوه قسمه دې جنون اصلي وي او جنون طاري جنون اصلي دا دې چه د بلوغ نه مخکښې جنون راغلې وي بیا په دغه حال کښې بالغ شوې وي او جنون طاري دا دې چه بالغ کیدو په وخت صحیح العقل وو بیا په ده باندې جنون طاري شي بهرحال د امام شافعي رحمه الله او امام زفر رحمه الله په نزد د موجودګۍ کښې د عبارت وجوب نه ثابتیږي ځکه په زوال عقل سره اهلیت ادا فوت کیږي او بغیر د اهلیت نه وجوب نه ثابتیږي او جنون ممتد که اصلي وي او که طاري وي بالاتفاق ټول عبادات ساقطوي او جنون غیر ممتد که طاري وي نو د احناف علماؤ نه د امام بو حنیفه رحمه الله او صاحبیون په نزد عبادات نه ساقطوي لکه په داسې مجنون باندې د نائم په شان د فوت شوې عباداتو قضا واجبیږي او که غیر ممتد جنون اصلي وي نو په قول د محشي باندې د امام ابو یوسف رحمه الله په نزد او په قول د صاحب نامي د امام ابو حنیفه رحمه الله په نزد دا جنون عبادات ساقطوي حتی چه که د یا د یوې شپې ورځې پوره کیدو نه مخکښې د جنون نه افاقه اوشوه نو ددوي په نزد د حالت جنون د روژه او د مونځونو قضا په ده باندې نه واجبیږي او د امام محمد رحمه الله په نزد غیر ممتد جنون اصلي هم د جنون طاري په شان عبادات نه ساقطوي لهذا دده په نزد په

مذکور صورت کښې په مجنون اصلي باندې هم د مونځ او روژه قضا واجبیږي

د صغر بیان

وَاَمَّا الصِّغْرُ فَاِنَّهُ فِیْ اَوَّلِ اَحْوَالِهِ مِثْلُ الْجُنُوْنِ لِاَنَّهُ عَدِیْمُ الْعَقْلِ وَالتَّمِیْزِ اَمَّا اِذَا عَقَلَ فَقَدْ اَصَابَ ضَرْبًا مِنْ اَهْلِیَّةِ الْاَدَاءِ لٰکِنَّ الصِّبَاءَ عُذْرٌ مَعَ ذٰلِكَ فَسَقَطَ بِهِ عَنْهُ مَا یَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ عَنِ الْبَالِغِ وَجُمْلَةُ الْاَمْرِ اَنَّهُ یُوْضَعُ عَنْهُ الْعُهْدَةُ وَیَصِحُّ مِنْهُ وَلَهُ مَالاَ عُهْدَةَ فِیْهِ لِاَنَّ الصِّبَا مِنْ اَسْبَابِ الْمَرْحَمَةِ فَجُعِلَ سَبَبًا لِلْعَفْوِ عَنْ کُلِّ عُهْدَةٍ یَحْتَمِلُ الْعَفْوَ وَلِهٰذَا لاَ یُحْرَمُ عَنِ الْمِیْرَاثِ بِالْقَتْلِ عِنْدَنَا وَلاَ یَلْزِمُ عَلَیْهِ حِرْمَانُهُ بِالرِّقِّ وَالْکُفْرِ لِاَنَّ الرِّقَّ یُنَافِیْ اَهْلِیَّةَ الْاِرْثِ وَکَذَالِكَ الْکُفْرُ لِاَنَّهُ یُنَافِیْ اَهْلِیَّةَ الْوِلاَیَةِ وَاِنْعِدَامِ الْحَقِّ لِعَدَمِ سَبَبِهِ وَ لِعَدَمِ اَهْلِیَّتِهِ لاَ یُعَدُّ جَزَاءً

ترجمه:....او هر چه صغر دي نو هغه په ابتدائي احوالو کښې د جنون په شان دي ځکه صغیر عدیم العقل او عدیم التمیز وي البته کله چه هغه عاقل شو نو دده د اهلیت اداء یو ډ نوع بیا موندله لیکن دده باوجود د ماشوم والي یو عذر دي لهذا دده عذر د وجې نه دده نه هغه ټول څیزونه ساقطیږي کوم چه د بالغ نه د ساقط کیدو احتمال لري حاصل دا چه د ماشوم نه ذمه داري اوچتیږي حاصل دا چه د ماشو نه ذمه داري اوچیږي او د ماشو د طرفه او د ماشو لپاره هغه ټول څیزونه صحیح کیږي په کومو کښې چه ذمه داري نه وي ځکه کم سنی کم عرمي د مرحمت د اسبابو نه ده لهذا کم عمري د هر هغه ذمه داري نه د عفو سبب ګرځول کیږي کوم چه د عفو احتمال لري او په دې وجه هغه زمونږ په نزد د قتل د وجې نه د میراث نه نه محرومیږي او په ده باندې الزام نشي کیدې دده د رقیت کفر د وجې د محرومیدو نه ځکه رقیت د اهلیت ارث منافي دي او داسې کفر ځکه کفر د اهلیت و لایت منافي دي او د حق معدوم کیدل ددې د سبب د معدوم کیدو د وجې نه او دده د اهلیت معدوم کیدو د وجې نه جزاء نه شماري کیږي.

تشریح:..... د عوارض سماوي نه یو عارض کم سنی او ماشوم والي ده خادم په اجمال کښې لیکلي چه کم سنی اګرچه په پیدائشي طور ثابت ده لیکن مصنف هغه په عارضیدونکي امور کښې په دې وجه شمار کړیده چه صغر د انسان په حقیقت او ماهلیت کښې داخل نه دې دغه وجه ده چه آدم او حوا د خپل پیدائش په وخت بالکل خوانان وو په دې وجه په اولاد آدم کښې هم حوانیدل اصل مقرر شو او صغر په عوارضو کښې شمار شو. مصنف وئیلي دي چه صغر په ابدائي حالت کښې یعني د عاقل کیدو نه مخکښې د جنون مشابه دې ځکه لکه څنګه چه په مجنون کښې عقل معدوم وي او هغه د ښه او بد ترمینځ امتیاز نه شي کولې دغه

شان په صغير كښې هم عقل معدوم وي او هغه د ښه او بد ترميح امتياز نه شي كولي بلكه كه په غور سره اوكتلې شي نو معلوميږي چه د صغير حالت د مجنون نه هم ناقص تر وي څكه مجنون كله نا كله د ښه او بد تر مينځ امتياز هم كوي مگر صغير تا بقاي صغر په هغې باندې وارد نه وي، دويم فرق به مصنف پخپله ذكر كړي. پس كه صغير قل شو اگرچه د عدم بلوغ د وجې نه د عقل كمال درجې ته او نه رسيدلو نو هم په دې كښې د اهليت اداء يو قسم يعني اهليت قاصره پيدا كيږي يعني هغه ددې خبرې اهل كيږي چه ددې په حق كښې وجوب ادا ثابت شي خو هغه د عدم بلوغ د وجې نه د عقل درجه كمال حاصل نه شو په دې وجه د اهليت قاصر حاصلولو باوجود د صغر يو عذر وي او ددې عذر د وجې نه د صغير نه هغه ټول امور ساقطيږي كوم چه د اعذارو د وجې نه د بالغ نه د ساقط كيدو احتمال لري مثلا عبادات. مونځ. روژه وغيره اوو حدود او كفارات او د عذارو د وجې نه د بالغ نه ساقطيږي نو د صغير د عذر د وجې د صغير نه نه ساقطيږي مثلا د ايمان فرضيت دده نه نه ساقطيږي لكه عاقل صغير كله چه ايمان راوړي د هغه دغه ايمان په طور فرض شمارلې كيږي او په دە باندې هغه ټول احكام مرتب كيږي كوم چه په نورو مؤمنانو باندې مرتب وي مثلا صغيرمومن او د هغه د مشر كې زنانه تر مينځ تفريق واقع كيدل او دده د خپل مشرك اقاربو نه د ميراث نه محروميدل او دده او دده د مسلم اقارب تر مينځ د ميراث جاري كيدل. د حسامي مصنف وئيلي دي چه د صغير د احكامو په سلسله كښې ضابطه دا ده چه د صغيرنه ذمه داري پورته شوې ده يعني كوم احكام چه د معفى احتمال لري د صغيرنه د هغې ذمه داري ساقطه شوه او په كومو احكامو كښې چه هيڅ ذمه داري او ضرر نه وي هغه كه صغير پخپله كوي نو هم صحيح وي او كه دده لپاره ئې ولي كوي نو هم صحيح دي مثلا د هديه قبلول په دې كښې د صغير هيڅ نقصان نشته بلكه دده نفع نفع ده او كه دې ئې پخپله قبلوله كړي نو هم صحيح كيږي او كه دده لپاره ئې ولي قبوله كړي نو هم صحيح ده او وجه ددې دا ده چه صغر او ماشو م توب دا سبب رحمت نه دی طبعا هم او شرعا هم طبعا څكه چه هر طبيعت سليمه په ماشومانو باندې شفقت او رحمت طرف ته مائل وي او شرعا څكه چه رحمت عالم ﷺ په ماشومانو باندې پناه شفقت كولو بلكه من لم يرحم صغيرنا فليس منا، وئيلو سره په ماشومانو باندې شفقت كول ئې د ايمان علامه گرځولې ده پس كله چه ماشو م توب سبب د رحمت دې نو ماشوم د هرهغه ذمه داري نه د سقوط او د معافي سبب او گرځولو كوم چه د بالغ نه د اعذارو د وجې نه ساقطيږي لكه حدود او كفارات او جمله عبادات ددې په خلاف كوم څيزونه چه د بالغ نه د اعذارو د وجې نه هم د معافي او د سقوط احتمال نه لري لكه ردت او نفقه د اقاربو وغيره نو هغه د صغير نه هم نه ساقطيږي بهرحال ماشومتوب چونكه هر هغه ذمه داري نه د معافي او د سقوط سبب دې كوم چه دە معافي احتمال لري په دې وجه مونږ وئيلي دي چه ماشوم خپل مورث قتل كړي نو هغه د ميراث نه نه محروميږي څكه موجب قتل قصاص د عفو نه دسقوط احتمال لري او د نورو اعذارو د وجې نه هم موجب قتل ساقطيږي او داسې كيږي گويا مورث په خپل مرگ په خپله مړ دې او

په خپل مرګ مړکیدو سره صغیر چونکه د میراث نه نه محرومیږي په دې وجه په دې صورت کښې هم نه محرومیږي **ولا یلزم علیه** سره د یو سوال جواب دې سوال دا دې چه کله صغر سبب د رحمت دې او هغه د خپل مورث د قتل کولو باوجود د میراث نه نه محرومیږي نو د رقیت او کفر د وجې نه هم صغیر د میراث نه محروموول نه دی پکار، حالانکه تاسو وائی چه که صبی عاقل مرتد شو نو هغه د خپل مسلمان اقارب وارث نه کیږي او که رقیق شو نو هغه د خپل ازاد اقارب وارث نه کیږي ددې جواب دا دې چه رقیت د میراث د اهلیت منافی دې ځکه د ارث تقاضا دا ده چه وارث د کوم ځیز وارث شوې دې د هغې د مالک شي.

حالانکه رقیق د هیڅ ځیز نه مالک کیږي ځکه د رقیق په ملک کښې کوم ځیز هم چه راځی د هغه مولی ددې مالک کیږي غرض داچه دا خبره ثابته شوه چه د رقیت د اهلیت میراث منافی دې ځکه کفر د اهلیت ولایت منافی دې یعنی کافر ته په مسلمان باندې د ولایت حق نه وی لکه چه ارشاد باری دې **ولن یجعل الله للکافرین علی المومنین سبیلا**. او د میراث مدار په ولایت باندې دې یعنی د میراث مستحق هم هغه کیږي کوم چه د ولایت حق حاصلیږي لکه چه د زکریا علیه السلام په واقعه کښې مذکور آیت **فهب لی من لدنك ولیا یرثنی** نه معلومیږي بهرحال کله چه دارث مدار په ولایت باندې دې او کافر ته په مسلمان باندې ولایت حاصل نه دې نو کافر د مسلمان وارث کیږي هم نه دی مصنف ونیلی دی چه سبب حق او د اهلیت حق د معدوم کیدو د وجې نه د حق معدوم کیدل سزا او عقوبت نه شمارلې کیږي لکه د عدم نکاح د وجې نه د طلاق نه مالک کیدل او د عدم ملک رقبه د وجې نه د اعتاق نه مالک کیدل سزا او عقوبت نه شمارلې کیږي پس دلته هم د کافر صبی په حق کښې د سبب میراث ولایت معدوم کیدو د وجې نه د میراث معدوم کیدل او د صبی رقیق په حق کښې اهلیت میراث حریت د معدوم کیدو د وجې نه د میراث نه محرومیدل د سزا او د عقوبت په طور باندې نه دې چه داسې اوونیل شی چه صغر چه کله سبب د عفو دې نو صبی رقیق او صبی کافر هم د میراث نه محرومیدل نه دی پکار او دوی ته د حرمان دا سزا ملاویدل نه دی پکار لکه چه صبی قاتل نه محرومیږي.

د عته (لیونتوب) بیان

اَمَّا الْعَتَهُ بَعْدَ الْبُلُوْغِ فَمِثْلُ الصِّبَا مَعَ الْعَقْلِ فِیْ كُلِّ الْاَحْكَامِ حَتّٰی اَنَّهُ لَا یَمْنَعُ صِحَّةَ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ لٰكِنَّهٗ یَمْنَعُ الْعُهْدَةَ وَاَمَّا ضِمَانُ مَا یَسْتَهْلَكُ مِنَ الْاَمْوَالِ فَلَیْسَ بِعُهْدَةٍ لِاَنَّهٗ شُرِعَ جَبْرًا وَكَوْنُهٗ صَبِیًّا مَعْذُوْرًا اَوْ مَعْتُوْهًا لَایُنَافِیْ عِصْمَةَ الْمَحَلِّ وَیُوْضَعُ عَنْهُ الْخِطَابُ كَمَا یُوْضَعُ عَنِ الصَّبِیِّ وَیُوَلّٰی عَلَیْهِ وَلَا یَلِیْ هُوَ عَلٰی غَیْرِهٖ وَاِنَّمَا یَفْتَرِقُ الْجُنُوْنُ وَالصِّغَرُ فِیْ اَنَّ هٰذَا الْعَارِضَ غَیْرَ مَحْدُوْدٍ فَقِیْلَ اِذَا اَسْلَمَتْ اِمْرَأَتُهٗ عُرِضَ عَلٰی اَبِیْهِ وَاُمِّهِ الْاِسْلَامُ وَلَا

يُؤَخَّرُ وَالصِّبَا مَحْدُوْدٌ فَوَجَبَ تَاخِيْرُهُ وَاَمَّا الصَّبِيُّ وَالْعَاقِلُ والْمُعْتُوْهُ الْعَاقِلُ فَلاَ يَفْتَرِقَانِ

ترجمه او هر چه عته ده دبلوغ نه پس نو هغه په ټولو احکامو کښې د عقل سره د ماشومتوب مثل دي حتى چه عته د قول او فعل صحت نه منع کوی ليکن عته ذمه داری بند وی او د هغه اموالو ضمان کوم چه هلاک شي نو دا ذمه داری نه ده ځکه ضمان د تلافی لپاره مشروع شوي دي او ددي صبی معذوريا معتوه کيدل د عصمت محل منافی نه دي او د معتوه نه خطاب او چت وی لکه چه د صبی نه اوچت وی او په دباندي ولايت وی او هغه د خپل غير ولی کيږی نه او جنون او صغير په دي خبره کښې جدا دی چه د ا عرض جنون غير محدود دي پس وئيل شوي دی چه کله دده زنانه اسلام راوړی نو دده په مور. پلار باندي به اسلام پش کيږی او عرض اسلام به نه موخر کيږی او ماشومتوب محدود دي نو د هغې تاخير واجب دي او هر چه صبی عاقل او معتوه عاقل وی نو دا دواړه جدا جدا نه دی

تشريح... دعوارض سماوی نه دريمه عارضه عته ده عته وئيلي شي په عقل کښې په دي طور باندي خلل واقع کيدل چه د معتوه کلام متط شي چه کله خو هغه د عاقلانو په شان خبري کوی او کله د هغه د خبرونه ديوانگی راښکاره کيږی او د سفيه او معتوه تر مينځ فرق دا دي چه د معتوه کله کله د ليونو مشابه هم وی ليکن د سفيه کلام کله د ليونو مشابه نه وی البته هغه خفيف العقل وی د خفيف العقل کيدو د وجي نه کله هغه ته د غصي نه پس خفت پورته کول پريوځی او کله د خوشحالي نه پس يعنی د کوم يو کار کولو نه مخکښي د هغې په انجام کښې غور او فکر نه کوی. بهرحال د معتوه او سفيه تر مينځ دغه فرق دي مصنف وئيلی دی چه د بلوغ نه پس معتود. د عقل سره د صبا په شان ده يعنی په ټول احکامو کښې د معتوه بالغ حکم همدغه دي کوم چه د صبی عاقل حکم دي پس لکه ځنګه چه مجنون په عدم عقل کښې د صبی په ابتدائی حالت کښې مشابه دي چه لکه ځنګه چه په ابتدائی حالت کښې په صبی کښې عقل معدوم وی دغه شان مجنون هم عديم العقل وی دغه شان معتوه د صبی مشابه دي د هغه په آخری حالت کښې يعنی لکه ځنګه چه په صبی کښې د صبا په اخری زمانه کښې عقل خو موجود وی ليکن په هغې کښې قصور وی دغه شان په معتوه کښې عقل خو وی ليکن په هغې کښې خلل وی حاصل دا چه په ټولو احکامو کښې د معتوه حکم هغه دي کوم چه د سبگی عاقل حکم وي حتی چه عته د معتوه د قول او فعل د صحت نه نه مانع کيږی لکه چه صبا مع العقل د صبی عقل د قول او فعل د صحت نه مانع نه دي پس لکه ځنګه چه د صبی عاقل ټول اقوال او افعال مثلا اسلام قبلول د بل مال اخستل خرڅول د بل زنانه نه طلاق ورکولو او د بل غلام د ازادولو وکيل جوړيدل او هديه قبلول صحيح وی دغه شان د معتوه هم ټول اقوال او فعال صحيح وی ليکن عته په معتوه باندي د عهده يعنی د داسي څيز د لازم کولو نه مانع وی چه په هغې کښې د معتوه ضرروی لکه چه صبا مع العقل د داسي څيز د لازم کولو نه مانع کيږی لکه د معتوه نه خپلي زنانه ته طلاق ورکول صحيح دی. نه خپل غلام آزادول نه دولی په اجازت سره. نه بغير د اجازت نه او د ولی د

اجازت نه بغیر دده د اختلو خرڅولو معامله کول هم صحیح نه دی دغه شان د معتوه که وکیل بالبیع وی نو د هغه نه د تسلیم مبیع مطالبه نه شی کیدلې او په مبیع کښې که عیب ظاهر شو نو معتوه د هغې په واپس اخستلو باندې نه شی مجبور کولی او نه په دې سلسله کښې دې په مقدم کولو باندې مجبور کولی شی ځکه په دې تولو خبرو کښې د معتوه نقصان او ضرر دې **واما ضمان....الخ**. سره د یو اعتراض جواب دې اعتراض دا دې چه کله په معتوه او په صبی عاقل کښې د ضرر د ذمه داری او چتولو اهلیت نشته یعنی په کومو ځیزونو کښې چه ضرر دې هغه ځیزونه په دوی باندې نه لازمیږی نو په دوی باندې د تلف شوې مال ضمان هم واجبیدل نه دی پکار ځکه په ضمان واجبولو کښې یو قسم ضرر دې حالانکه په دوی باندې د تلف شوې مال ضمان واجبیږی ددې جواب دا دې چه د تلف شوې مال ضمان اخستل د ذمه داری په بنا باندې نه دی کوم چه د معتوه وغیره نه منفی دی یعنی د ضائع شوې مال ضمان د ذمه داری د اوچتولو په اهلیت باندې مبنی نه دې بلکه کوم مال چه معصوم ضائع کریدې د هغې د تلافی لپاره دا ضمان مشروع شوې دې او د ضائع کوونکی صبی معذور یا معتوه کیدل د عصمت محل منافی نه دی یعنی د ضائع کونکی صبی معذور یا معتوه کیدو د وجې نه د چا د مال عصمت نه ختمیږی او کله چه د مال عصمت ختم نه شو نو ضائع کونکې چه هر یو وی د تلافی لپاره په دده باندې ضمان ضرور واجبیږی ددې په خلاف عبادات او حقوق الله دی چه د هغې د ضائع کولو د وجې نه چه کوم ضمان یا الزام عائد کیږی هغه د فعل د جزا په طور وی د عصمت د محل په بنا باندې نه وی او د جزا د فعل واجبیدو اهلیت په کمال عقل باندې موقوف دې پس په معتوه او په صبی عاقل کښې چونکه کمال عقل مفقود وی په دې وجه په ددوی باندې جزاء فعل یعنی د حقوق الله ضمان نه واجبیږی مصنف د حسامی وائی چه د معتوه نه خطاب دا سې اوچت شو لکه څنګه چه د صبی نه اوچت شوې دې یعنی لکه څنګه چه صبی د احکامو د شرع د مخاطب جوړیدو اهل نه دې دغه شان معتوه هم دې احکام شرع د مخاطب جوړیدو اهل نه دې لهذا لکه څنګه چه په صبی باندې عبادات واجب نه دی او دده په حق کښې عقوبات ثابت نه دی دغه شان په معتوه باندې هم عبادات نه واجبیږی اودده په حق کښې عقبات نه ثابتیږی د علماؤ متاخرین دغه مذهب دې لیکن قاضی امام ابو زید فرمائیلی دی چه د معتوه نه عبادات ځونه ساقطیږی ځکه دده د بالغ کیدو د وجې نه ده طرف ته خطاب صحیح دې او پاتې شو عته او اختلال عقل. نو هغه د مرض په درجه کښې دې په خلاف د صبی نه چه د هغه نه خطاب مرتفع وی مصنف وئیلی دی چه لکه څنګه په صبی باندې دده د قصور عقل د وجې نه د بل ولایت ثابتیږی دغه شان په معتوه باندې قصور عقل د وجې نه د نورو ولایت ثابتیږی البته د معتوه لپاره په نورو باندې ولایت نه ثابتیږی ځکه معتوه پخپله د ځان لپاره د تصرف نه عاجز وی لهذا د نورو لپاره به څنګه تصرف او کړی په اصل کښې د ولایت په سلسله کښې ضابطه دا ده چه ولایت مخکښې پخپله په خپل حق کښې ثابتیږی بیا نورو طرف ته متعدی کیږی او معتوه کله چه پخپله په خپل ځان ولایت نشته نو په نورو باندې

دده ولایت ځکه ثابتیږی مونږ ذکر کړي دی چه جنون د صبی رد ابتدئی حالت مشابه دي او عته د صغر د اخری حالت مشابه دي نو اوس سوال دا پیدا کیږی چه اخر د جنون او صغر او عته تر مینځ څه فرق دي ددي جواب ورکولو سره مصنف ﷫ وئیلی دی چه د جنون او صغر تر مینځ فرق دادي چه جنون غیر محدود وی یعنی ددي د زوال هیڅ وخت متعین نه دي او صغر محدود وی یعنی د عادت الله مطابق د صغر د زوال یو وخت متعین دي جنون غیر محدود او د صغر په محدود کیدو باندي متفرع کولو سره وئیل شوي دی چه که د کافر مجنون کافره زنانه اسلام را وړی نو دده د کافر مورپلار په مخکښي اسلام پیش کیږی که دده د مورپلار نه یو تن هم اسلام قبول نو تبعا مجنون هم مسلمان شماریږی ځتی چه دده ښځه دده نه بائنه کیږی او که د مجنون مور پلار دواړه د اسلام راوړلو نه انکار اوکړلو نو د مجنون او د هغه د مسلمي ښځي تر مینځ تفریق رازی ځکه د مجنون په سلسله کښي د اسلام د پیش کولو متعلق په تاخیر سره هیڅ فائده نشته ځکه د جنون هیڅ انتها نشته معلومه نه ده چه کله زائل کیږی یا نه زائل کیږی په داسي صورت کښي په تاخیر سره خا مخا دده د مسلمانه زنانه د حق ابطال کیږی چه هغه هیڅ قسم جائز نه دي او که د کافر صبی کافره زنانه مسل مانه شوه. نو دده په کافر مورپلار باندي اسلام نه پیش کیږی بلکه د صبی د عاقل کیدو پوري به انتظار وی ځکه د احنافو په نزد د صبی عاقل اسلام صحیح او معتبر دي پس د عاقل کیدو نه پس پخپله دده په مخکښي اسلام پیش کیږی که ده اسلام قبلول کړلو نو الحمد لله دا د هغي خاوند او هغه دده ښځه ده او که انکار ئي اکړلو نو تفریق به راځی مصنف وئیلی دی چه د صبی عاقل او د معتوه عاقل تر مینځ هیڅ فرق نشته لکه که د معتوه کافر کافره ښځه مسلمانه شوه نو په معتوه بان بلا تاخیر اسلام پیش کیږی لکه چه د صبی عاقل کافر د کافري ښځي د اسلام راوړلو په صورت کښي په صبی عاقل کافر باندي بلا تاخیر اسلام پیش کیږی پس که هغه اسلام راوړی نو نکاح باقی پاتي کیږی، ګني جدا کیږی به. لکه چه د صبی عاقل کافر د اسلام نه انکار کولو سره دده او دده مسلماني ښځي تر مینځ تفریق کیږی او وجه ددي دا ده چه د معتوه اسلام صحیح او معتبر دي لکه چه د صبی عاقل اسلام صحیح او معتبر دي مصنف معتوه د عاقل د قید سره په دي وجه مقید کړی دي دي لپاره چه د معتوه نه مجنون طرف ته ذهن منتقل نه شي، ځکه کله نا کله د معتوه په مجنون باندي هم اطلاق کیږی حاصل دا چه. معتوه مجنون محض نه وی بلکه په معتوه کښي عقل وی اګر چه دده په عقل کښي خلل وی.

د نسیان بیان

وَاَمَّا النِّسْيَانُ فَلاَ يُنَافِيْ الْوُجُوْبَ فِيْ حَقِّ اللهِ تَعَالٰى لٰكِنَّهٗ اِذَا كَانَ غَالِبًا يُلاَزِمُ الطَّاعَةَ مِثْلُ النِّسْيَانِ فِي الصَّوْمِ وَالتَّسْمِيَةِ فِي الذَّبِيْحَةِ جُعِلَ مِنْ اَسْبَابِ الْعَفْوِ لِاَنَّهٗ مِنْ جِهَةِ صَاحِبِ الْحَقِّ اِعْتِرَاضٌ بِخِلاَفِ حُقُوْقِ الْعِبَادِ وَعَلٰى هٰذا قُلْنَا اِنَّ سَلاَمَ النَّاسِيْ لَمَّا كَانَ غَالِبًا لَمْ

يَقْطَعِ الصَّلٰوةَ بِخِلَافِ الْكَلَامِ لِاَنَّ هَيْأَةَ الْمُصَلِّیْ مُذَكِّرَةٌ لَهُ فَلَا يَغْلِبُ الْكَلَامُ نَاسِيًا

ترجمه او هرچه نسيان دي نو هغه په حق الله کښې د وجوب منافي نه دي ليکن کله چه نسيان داسې غالب وی چه د طاعت سره لازم وی لکه په روژه کښې نسيان او په ذبيحه کښې د تسميه نسيان. نو دا د اسبابو د عفو نه ګرځولي شوي دي ځکه دا نسيان د صاحب حق د جانب نه عارض شوي دي په خلاف د حقوق العباد نه او په دي بنا باندي مونږ وايو چه د ناسي سيان کله چه غالب وی نو هغه به مونځ نه قطع کوی په خلاف د لام نه ځکه د مونځ هيت مونځ لره. يادونکي دي پس په هيره سره کلام نه غالب کيږی

تشريح:... د عوارض سماوی نه څلورم عارض نسيان دي. نسيان وئيلي شي بغير د څه آفت او بيماری نه په بعض قطعی طور باندي معلوم شوي څزونو نه جاهل او بي خبر کيدل. حالانکه د نورو ډيرو څيزونو علم لري. بعض خلقو وئيلي دی چه نسيان وئيلي شي په عقل کښې چه کوم صورت حاصل دي د هغي نه معلوميدل او په وخت په ذهن کښې نه راتلل حالانکه ددي شان دا وو چه د هغې معلوم شی عام ددي نه چه هر وخت ددي په ملاحظه باندي قادر شي يا د کسب جديد نه پس قادر شی، مصنف وئيلی دی چه نسيان په حقوق الله کښې نه د نفس وجوب منافي دي او نه د وجوب ادا لهذا کوم سړي چه مونځ ياروژه هيره کړه نو دده د ذمي نه مونځ. روژه عبادات نه ساقطيږی بلکه د هغې قضا واجبيږی خوکه د نسيان غلبه وی او بالعموم طاعت،د نسيان نه خالی نه وی نو په داسې صورت کښې په حقوق الله کښې نسيان د عفو سبب وی او د نسيان اعتبار نه وی ځکه نسيان صاحب حق طرف ته پيش راځی. بنده فعل ته په هغې کښې هيڅ دخل نه وی لهذا پخپله دده په حقوقو کښې نسيان سبب د عفو وی او په ناسی باندې هيڅ مواخذه نه وی لکه د روژي په حالت کښې نسان په طبعی طور باندي خوراک څکاک طرف ته مائلکيږی چه د هغې په نتيجه کښې ډير کرتي روژه هيريږی په دي وجه دده په حق کښې هيره معاف وی او په هيره سره خوراک څکاک سره روژه نه فاسديږی، دغه شان د ذبح په موقعه باندي عموما په انسان باندي داسې هيبت او خوف طاري وی چه هغې سره طبعت بيزاروی او حالت ئې متغير وی په دي بنا باندی هغه د بسم الله وئيلو نه غافل شی لهذا احنافو په نزد د ذبح په موقعه باندي نسيان معاف دي ددي په خلاف حقوق العباد دی چه په حقوق العباد کښې نسيان سببد عفو نه دي ګرځولي شوي لکه که چا د کوم انسان مال په هيرهه سره تلف کړلو نو په دي تلف کونکی باندي ضمان واجبيږی ځکه د تلف کونکی نسيان د صاحب مال په عمل سره نه طاری کيږی او صاحب مال ته په دي کښې هيڅ دخل نشته چه د تلف کونکی فعل د صاحب مال په حق کښې معاف کړي شی. مصنف وئيلی دی چه د تلف کونکی فعل د صاحب مال په حق کښې معاف کړي شی مصنف وئيلی دی چه نسيان غالب چونکه عذر شمار شوي دي او سبب د عفو ګرځولي شوي دي په دي وجه مونږ وئيلی دی چه که په قاعده اولی کښې کوم سړی دا اوګڼړی چه دا قاعده اخيره ده هيري سره اکثر سلام ګرځوی يعنی په دي سلسله کښې په ده باندي اکثر نسيان طاری کيږی نو دا ...لام دده مونځ نه قطع کوی ځکه قعده محل د سلام دي او د مصلی لپاره کوم

داسې هیت شته نه چه هغه را یاد کړي چه دا قعده اولی ده. یا قعده اخیره ده. لهذا دا نسیان هم د روژ و د نسیان په شان معاف کیږي او په دې سلام سره دده مونځ نه ختمیږي البته د دریم رکعت په قیام کښې د تاخیر د وجې نه سجده سهو ضرور واجبیږي خوکه چا د مانځه په دوران کښې نسیانا کلام اوکړلو نو دا کلام نه معاف کیږي بلکه ددې د وجې مونځ فاسدیږي ځکه د مصلی هیت دده لپاره مذکر او یادونکې دي کله چه هم یو سړی مونځ کونکي طرف ته اوګوري یا مونځ کونکې پخپله په خپل هیت باندې نذر واچوي. نو ده ته یادیږي چه زه مونځ کښې یم او هغه د کلام کولو نه منع کولو او کله چه داسې ده نو په مونځ کښې نسیانا د کلام غلبه نه وي او د هغې وقوع په کثرت نه وي او کله چه په مونځ کښې د نسیان سره د کلام غلبه نشته نو دا نسیان هم نه معاف کیږي او هغه عذر هم نه شمار کیږي حتی چه مونځ فاسدیږي.

د خوب بیان

وَاَمَّا النَّوْمُ فعُجْزٌ عَنْ اِسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ نُنَافِيْ الْاِخْتِيَارَ فَاَوْجَبَ تَاخِيْرَ الْخِطَابِ لِلْاَدَاءِ وَبَطَلَتْ عَبَارَاتُهُ اَصْلاً فِي الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ وَالْاِسْلَامُ وَالرِّدَّةُ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِقِرَأَتِهِ وَكَلَامِهِ فِي الصَّلٰوةِ حُكْمٌ وَكَذَا اِذَا قَهْقَهَ فِي الصَّلٰوتِهِ هُوَ الصَّحِيْحُ

ترجمه: او هرچه خوب دي. نو هغه د قدرت د استعمال نه داسې عجز دي چه د اختیار منافي دي نو خوب دا د خطاب تاخیر واجبوي او دده عبادات په طلاق. په عتاق په اسلام او په ردت کښې بالکل باطلیږي. او په مونځ کښې دده قرات او دده په کلام سره هیڅ حکم نه متعلق کیږي او دغه شان کله چه ده په خپل مونځ کښې قهقهۀ اوکړه دغه صحیح دي

تشریح: .... د عوارض سماوی نه پنځمه عارضه خوب دي خوب هغه طبعي سستي او کسل ته وائي چه غیر اختیاري طور باندې په انسان کښې پیدا کیږي او حواس ظاهره دده او باطنه د هغې د سلامتي باوجود د عمل نه منع کوي مصنف د خوب ذکر کوي فرمائي چه خوب د قدرت استعمال نه د داسې شی نوم دي کوم عجز چه د اختیار منافي دي د مصنف ذکر کړي تعریف ددې د اثر او د نتیجې په لحاظ سره دي. ګنې ددې اصل تعریف هغه دي کوم چه خادم کړې دي مصنف وئیلي دی چه خوب چونکه د قدرت د استعمال نه عجز دي په دې وجه ددې حکم دا دي چه هغه خطاب کوم چه ده په اداء وارد شوې دي هغه موخر شی یعنی دا د تاخیر عمل په سلسله کښې وي او ساقطیږي ځکه که هغه په وخت کښې بیدار شو نو په دې صورت کښې حقیقة د اداء احتمال دي او که بیدار نه شو نو ددې د خلیفه یعنی د قضا. احتمال دي او وجه ددې دا ده چه خوب د شپې او ورځې لپاره ممتد شی عادة داسې نه کیږي حاصل دا چه کله چه د نائم په اهلیت کښې هیڅ خلل نشته نو دده د ذمې نه وجوب نه ساقطیږي او نائم ذمه د نفس وجوب باقي پاتې کیدل ددې حدیث نه هم ثابتیږي رسول الله

ﷺ فرمائیلي دي اذا ارقد احدکم عن الصلوة او نسیها ثم فرغ الیها فلیصلها کان یصلیها لوقتها. (مالك)کله چه په تاسو کښې یو سړی د مونځ نه اوده شو یا مونځ ترې هیر شو بیا د هغې لپاره فارغ شو یعنې بیدار شو یا ورته یاد شو نومونځ دی وکړی دغه مونځ ده داسې اوکړی لکه څنګه چه ده به هغه په خپل وخت کښې کولو ددې حدیث نه معلوم شوه چه د اوده کیدو د وجې نه د مونځ وجوب نه ساقطیږی ځکه که وجوب ساقطیدلې نو د وخت نه پس د هغې د کولو حکم به نه ور کیدې
په بنا في الاختیار باندې تفریع پیش کولو سره مصنف وئیلی دی چه کله د رائی او تمییز فوت کیدو د وجې د نائم اختیار باطل شو نو دده هغه عبارتونه کوم چه په اختیار باندې مبنی دی هغه هم باطل وی لکه نائم که خپلې ښځې ته طلاق ورکړلو یا خپل غلام ئی ازاد کړلو یا ده اسلام قبول کړلو یا دې مرتد شولو نو ددې څیزونو نه دیو څیز حکم نه ثابتیږی یعنې نه طلاق واقع کیږی نه غلام ازادیږی نه دده اسلام معتبر کیږی او نه مرتد کیدل صحیح کیږی او د نائم قرات او د هغه په کلام سره هیڅ حکم نه متعلق کیږی لکه که مصلی په خپل مونځ کښې په حالت د خوب کښې قرات او کړلو نو دده د قرات نه صحیح کیږی او د قرات نه صحیح کیدو د وجې مونځ هم نه صحیح کیږی دغه شان دده قیام رکوع او سجود نه معتبر کیږی دغه شان که مصلی د مونځ په حالت کښې کلام اوکړلو نو دده دا کلام نه معتبر کیږی او ددې د وجې نه مونځ نه فاسدیږی ځکه د بې اختیار صادریدو د وجې نه دا حقیقی کلام نه دې دغه شان که مصلی په حالت د نوم قهقهه یعنې په زوره خندا اوکړله نو د صحیح قول مطابق په دې سره هم حکم نه متعلق کیږی یعنې مونځ نه فاسدیږی او نه دا قهقهه ناقض وضوء کیږی
د حاکم ابو محمد کفنی خیال دا دې چه په حالت د نوم کښې په قهقهه خندلو سره مونځ فاسدیږی او اودس ماتیږی ځکه په رکوع سجدې والا مونځ کښې د قهقهې حدث او ناقض وضوء کیدل د نص نه ثابت دي او په حدیث کښې د نوم او بیداری هیڅ فرق نشته او دا داسې دي لکه چه احتلام چه د خوب په حالت کښې وی هغه هم موجب د غسل دي او انزل بشهوة په بیداری کښې وی هغه هم موجب د غسل دې عام علماء متاخرین احتیاطا د ابو محمد قول اختیار کړیدې

د بې هوشۍ بیان

وَالْاِغْمَاءُ مِثْلُ النَّوْمِ فِي فَوْتِ الْاِخْتِيَارِ وَفَوْتِ اِسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ حَتّٰى مَنَعَ صِحَّةَ الْعِبَارَاتِ وَهُوَ اَشَدُّ مِنْهُ لِاَنَّ النَّوْمَ فَتْرَةٌ اَصْلِيَّةٌ هٰذَا عَارِضٌ يُنَافِي الْقُوَّةَ اَصْلاً وَلِهٰذَا كَانَ حَدَثًا فِي كُلِّ الْاَحْوَالِ وَمَنَعَ الْبِنَاءَ وَاعْتُبِرَ امْتِدَادُهُ فِي حَقِّ الصَّلٰوةِ خَاصَّةً

ترجمه: او اغماء د اختیار په فوت کیدو او د قدرت د استعمل په فوت کیدو کښې د خوب

پښان دي حتی چه اغما، د صحت عبارات لپاره مانع ده او هغه د خوب نه اوچته ده ځکه خوب طبعي ستی ده او اغما داسي عارض دي چه د قوت بالکل منافی دي په دي وجه اغما په ټولو احوالو کښي حدث دي او اغما د بنا لپاره مانع ده او د اغما امتداد خاصکر د مونځ په حق کښي معتبر ده

تشریح... د عوارض سماوی نه څلورمه عارضه اغما ده او اغما د قوی مدرکه او قوی محرکه په حرکت ارادی سره د داسي مرض د وجي سر د معطل کيدو نوم دي کوم مرض چه د ماغ يا قلب ته عارضيږی دا خيال مه ته چه اغما مرض دي او د جنون په شان د زوال عقل نوم اغما نه دي ځکه اغما که د زوال عقل نوم کيدي نو هغه به انبيا عليهم السلام ته نه عارض کيده. بهرحال اغما بي هوشي د خوب پښان دي چه لکه څنګه چه د نوم اختيار او د قدرت استعمال فوت کيږی يعنی مغمی عليه د قدرت د استعمال نه عاجزوی حتی چه لکه څنګه نوم د صحت عبارات لپاره مانع دي او د نائم ټول عبارات باطل دی دغه شان اغما هم د صحت عبارات لپاره مانع دی او غشي کښي د مبتلا سړی ټول عبارات باطليږی بلکه اغما د خوب نه اوچته ده يعنی د اختيار په فوت کيدو کښي بي هوشي د خوب نه اوچته شوي ده ځکه خوب د داسي طبعي اوفطری ستی نوم دي چه د هغي نه په حالت د صحت کښي هم هيڅ انسان نه خالي کيږی او اغما داسي عارضه ده يعنی داسي غير طبعي څيز دي چه د قوت بالکل منفی دي يعنی اغما قوی بالکل مُعطل کوی او عاقل ته د بقا عقل با وجود د عقل دا استعمال نه عاجز کوی دا وجه ده چه اغما په ټولو احوالو کښي ناقض وضوء ده يعنی اغما د قيام په حالت کښي طاری وی يا د رکوع او سجدي په حالت کښي د تکيه لرولو په حالت کښي طاري وی يا د اړخ لرولو په حالت کښي غرض دا چه په کوم حالت کښي د تکيه لرولو په حالت کښي طاري وی يا د اړخ لرولو په حالت کښي. غرض دا چه په کوم حالت کښي چه هم اغما طاري وی ناقض وی په خلاف د خوب نه چه هغه صرف په اړخ تکيه لرولو د خوب په حالت کښي ناقض وی په نورو حالتنو کښي ناقض نه وی او اغما مانع د بنا ده يعنی که د اغما د وجي نه په مونځ کښي اودس مات شو نو په دي باندي بنا کول جائز نوی اغماء کمه وی. يا ډيره ددې په خلاف که د خوب د وجي نه اودس مات شو نو په ده باندي بنا کول جائز دی بهرحال ددې نه هم د اغما د خوب نه اوچتيدل معلوميږی مصنف فرمائيلی دی چه د اغما ممتد کيدل معتبر دی اګرچه صرف د مونځ په حق کښي معتبر دي د روژي اوزکوة په حق کښي معتبر نه دی ددې په خلاف د نوم چه د هغه امتداد په هيڅ څيز کښي معتبر نه دي نه د مونځ په حق کښي او نه د هغي نه د علاوه په حق کښي پس اغماء که ديوي ورځي شپي نه زائد ممتد شوه نو د مونځ وجوب دده د ذمي نه ساقطيږی. د شيخينو په نزد د اوقاتو په اعتبار سره زائد کيدل معتبر دی او د امام محمد رحمه الله په نزد د مونځ په اعتبار سره زائد کيدل معتبر دی مثلا که يو سړی د زوال نه مخکښي بي هوش شو او په بله ورځ د زوال نه پس په هوش کښي راغلو نو د شيخينو په نزد دا امتداد معتبر کيږی او د مغمی عليه نه د فوت شوو پنځو مونځونو قضا ساقطيږی او د امام محمد رحمه الله په نزد دا امتداد په

دغه وخت معتبر کیږی کله چه دبلې ورځې د مازیگر وخت شروع کیدو نه پس دده ته هوش راغلې وی ځکه او س دیوې ورځې شپې مونځونو باندې اضافه شوې دد او شپږ مونځونه فوت شوې دی لهذا ددې قضا ساقطیږی او په اولنی صورت کښې د امام محمد رحمه الله په نزد قضا نه ساقطیږی د روژې په حق کښې د اغما امتداد په دې وجه معتبر نه دې چه ټوله میاشت د اغماء امتداد بالکل شاذ او نادردې لهذا د روژې په ساقط کیدو کښې ددې اعتبار نه کیږی لکه که څوک پوره میاشت بې هوش پاتې شو نو هم دده د ذمې نه قضا د صوم نه ساقطیږی بلکه په ده باندې دپوره میاشتې قضا کول واجبیږی او د اغما امتداد کله چه د یوې میاشتې پورې نادر دې نو د یو کاله پوره کال بې هوش پاتې کیدو با وجود دده د ذمې نه زکوة نه ساقطیږی حاصل دا چه اغما که ممتد نه وی نو هغه په وجوب د قضا صلوة کښې د نوم سره ملحق کیږی او که ممتد وی نو په عدم وجوب قضا صلوة کښې د جنون او صغر سره لاحق کیږی

د غلامئ بیان

وَاَمَّا الرِّقَاقُ فَهُوَ عُجْزٌ حُكْمِيٌّ شُرِعَ جَزَاءً لِلْاَصْلِ لٰكِنَّهُ فِيْ حَالَةِ الْبَقَاءِ صَارَ مِنَ الْاُمُوْرِ الْحُكْمِيَّةِ بِهِ يَصِيْرُ الْمَرْءُ عُرْضَةً لِلتَّمَلُّكِ وَالْاِبْتِذَالِ وَهُوَ وَصْفٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّجَزِّيَ فَقَدْ قَالَ مُحَمَّدٌ رحمه الله فِي الْجَامِعِ فِي الْمَجْهُوْلِ النَّسَبِ اِذَا اَقَرَّ اَنَّ نِصْفَهُ عَبْدُ فُلَانٍ اِنَّهُ يُجْعَلُ عَبْدًا فِيْ شَهَادَاتِهٖ وَفِيْ جَمِيْعِ اَحْكَامِهٖ وَكَذَالِكَ الْعِتْقُ الَّذِيْ هُوَ ضِدُّهُ وَقَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰى الْاِعْتَاقُ لَا يَتَجَزَّأُ لِمَا لَمْ يَتَجَزَّأْ اِنْفِعَالُهٗ وَهُوَ الْعِتْقُ وَقَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رحمه الله الْاِعْتَاقُ اِزَالَةٌ لِلْمِلْكِ مُتَجَزٍّ تَعَلَّقَ بِسُقُوْطِ كُلِّهٖ عَنِ الْمَحَلِّ لَا يَتَجَزَّأُ وَهُوَ الْعِتْقُ فَاِذَا سَقَطَ بَعْضُهٗ فَقَدْ وُجِدَ شَطْرُ الْعِلَّةِ فَيَتَوَقَّفُ الْعِتْقُ اِلٰى تَكْمِيْلِهَا وَصَارَ ذٰلِكَ كَغَسْلِ اَعْضَاءِ الْوُضُوْءِ لِاِبَاحَةِ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ وَكَاَعْدَادِ الطَّلَاقِ لِلتَّحْرِيْمِ

ترجمه او هرچه رقیت دې نو هغه داسې عجز حکمی دې چه په اصل کښې په طور د سزا مشروع شوې دې لیکن رقیت په حالت د بقا کښې د حکمی امورو نه شو ددې د وجې سرې د تملک او ذلت محل کیږی او رقیت داسې وصف دې چه د تجزی احتمال نه لری پس امام محمد رحمه الله په جامع کبیر کښې د مجهول النسب په باره کښې فرمائیلی دی چه کله ده اقرار او کړو چه دا ده نصف د فلانی غلام دې نو دې د شهادت او په جمله احکامو کښې غلام شمارلې کیږی او داسې عتق چه ددې ضد دې او امام ابو یوسف او امام محمد رحمه الله فرمائیلی دی چه اعتاق غیر متجزی دې ځکه ددې اثر یعنی غیر متجزی دې او امام ابو حنیفه رحمه الله

وئیلی دی چه اعتاق د داسي ملک متجزی آله ده عتق چه د محل سره د پوره ملک د سقوط سره حکم غیر متجزی یعنی عتق معتلق وی پس کله چه د ملک څه حصه ساقطه شوه نو د علت نصف حصه اوموندل شوه پس عتق ددي د تکمیل پوري موقوف پاتي کیږی او د داسي شولکه دا د صلوة د اباحت لپاره د اعضا وضوء غسل او لکه د طلاق اعداد د تحریم لپاره

تشریح:... د عوارض سماوی نه اوومه عارضه رقیت دي په لغت کښي رقیت ضعف ته وئیلي شي لکه ضعیف او کمزورو کپړو ته ثوب رقیق وئیلي شی او ددي وجنه رقة اللب د ضعف قلب په معنی کښي راځی او د شرعیت په اصطلاح کښي د عجز حکمی نوم رقیت دي یعنی غلام په حکم د شرع عاجز او مجبور دي حتی چه هغه په هغه احکامو باندي قادر نه وی په کومو باندي چه ازاد قادر وی مثلا شهادت، ولایت، قضا او مالکیت مال. مصنف وئیلی دی چه رقیت ابتدا او په اصل وضع کښي د الله تعالی حق دي چه هغه د کفر د سزا په طور باندي مشروع شوي دي یعنی کفارو د الله د عبادت او عبدیت نه انحراف کړیدي او هغه د خپل ځان لپاره باعث د عار ګڼړلي دي نو الله ددي په عوض کښي دوی د خپل غلامانو مسلمانانو غلامان جوړ کړل، رقیت چونکه ابتدا او په خپل اصل وضع کښي د کفر سزا ده په دي وجه رقیت ابتدا په مسلمان باندي نه شی ثابتیدي یعنی ابتدا کوم مسلمان غلام نه شی جوړیدي لیکن رقیت انتها او بقا حق العبد دي او یو حکمی امر دي یعنی په حالت د بقا کښي د سزا او د عقوبت د معنی د رعایت کولو نه بغیر د شریعت د نورو احکامو په شان دا هم د یو حکم شرعی په طور ثابت دي حتی چه غلام که مسلمان هم شو نو هم هغه غلام پاتي کیږی د مسلمان کیدو د وجي نه نه ازادیږی لکه چه خراج په ابتدا کښي په طریقه د عقوبت ثابتیږی حتی چه ابتدا په کوم مسلمان باندي خراج نه شی واجب کیدي لیکن په حالت د بقا کښي د نورو احکامو پشان دا هم د یو حکم شرعی په طور ثابت دي حتی چه که کوم مسلمان خراجي زمکه واخستله نو په دي مسلمان باندي هم خراج لازم راځی. مصنف د حسامی وائی چه د رقیت د وجي نه انسان د تملک او د تصرف محل جوړیږی یعنی انسان کله چه رقیق وی نو هغه د خلقو مملوک هم جوړیږی او په هغه کښي خلق اخستل خرڅول او د استخدام تصرف هم کوی مصنف وئیلي دی چه رقیت داسي وصف دي چه د تجزی احتمال نه لری یعنی داسي نه شی کیدي چه د کوم غلام یوه حصه موقووف وی او یوه حصه موقوف نه وی بلکه پوره موقوف کیږی یا پوره غیر موقوف کیږی او دلیل دا دي چه رقیت د کفر اثر دي او کفر غیر متجزی دي لهذا ددي اثر یعنی رقیق کیدل هم غیر متجزی کیږی همدارنګ رقیت د الله حق دي او د الله حق نه متجزی کیږی لهذا د کوم بنده یوي حصي ته غلام او بلي ته ازادوئیل نه صحیح کیږی ها هغه ملک کوم چه د رقیت لپاره لازم دي او په رقیت باندي مرتب کیږی. هغه چونکه د بنده حق دي په دي وجه په دي کښي تجزی کیدي شی لکه که چا خپل غلام د دوو سړو په لاس خرڅ کړلو نو دا بیع بالاجماع جائز ده او دا دواړه سړی ددي غلام د نیم نیم مالک کیږی. دغه شان که چا د خپل غلام نیمه حصه خرڅه کړله. نو دویم نصف بالاجماع دده په ملک کښي باقی پاتي کیږی دا هم خیال ساته چه ملکیت. د رقیت نه

عام دې ځکه ملکیت د انسان نه ددې نه علاوه په نورو څیزونو کښې هم ثابتیږي. لیکن رقیق او غلام کیدل انسان سره خاص دي. مصنف د حسامي د احنافو په نزد د رقیت بغیر متجزي کیدو باندې استدلال کولو سره وئیلي دي. امام محمد رحمه الله په جامع کبیر کښې تحریر کړیدي چه که یو مجهول النسب سړي دا اقرار اوکړي چه زما نیمه حصه د فلاني سړي غلام دې نو دده د اقرار د وجې نه دې په شهادت او نورو احکامو کښې پوره غلام شمارلې کیږي، یعنې کوم حال چه د کامل رقیق د شهادت وي هغه حال به دده د شهادت هم وي او په حدود میراث. حج او په زکوة کښې کوم کامل حکم چه د رقیق وي هغه حکم به دده وي حاصل دا چه. دده د اقرار د وجې نه نیم غلام او نیم ازاد نه شمارلې کیږي بلکه پوره په پوره غلام شمارلې کیږي البته دمقر له لپاره ملک دده په نیمائي کښې ثابتیږي او په باقي نیمه کښې نه ثابتیږي ځکه ملک بالا تفاق متجزي کیدې شي مصنف وئیلي دي چه لکه څنګه رقیت غیر متجزي دې دغه شان عتق چه ددې ضد دې هغه هم غیر متجزي دې ځکه عتق نوم دې د داسې حکمي قوت چه د هغې د وجې نه انسان د مالکیت. شهادت او د ولایت اهل وي، او دغه شان قوت د انسان چه بعض حصه کښې ثابت وي او بعض حصه کښې ثابت نه وي، داسې نه شي کیدې او کله چه داسې نه شي کیدې، نو عتق هم نه متجزي کیږي صاحبینو رحمهما الله فرمائیلي دي چه اعتاق ازادول هم نه متجزي کیږي حتی چه که چا خپل نصف غلام ازاد کړلو نو هغه پوره ازادیږي ځکه نبي عليه السلام فرمائیلي دي **من اعتق شقصاله في عبده عتق كله** که چا د خپل غلام یوه حصه ازاد کړله نو پوره غلام آزادیږي مصنف د حسامي دا اعتاق بغیر متجزي کیدو باندې استدلال کولو سره وئیلي دي چه عتق د اعتاق اثر او دعتق لپاره لازم دې او چونکه موثر بغیر د عتق نه نه متحقق کیږي لکه وئیل کیږ اعتقته فعتق ما هغه ازاد کړلو نو هغه ازاد شو لکه ویل کیږي چه کسرته فانکسر بهرحال اعتاق بغیر د عتق نه نه متصور کیږي او عتق نه متجزي کیږي لکه چه مخکښې تیر شوې دي، لهذا اعتاق هم نه متجزي کیږي ځکه که اعتاق متجزي شي او عتق بالکل پیدا نه شي نو د ملزوم نه بغیر د لازم او د موثر بغیر د اثر نه موندل لازم راځي او که اعتاق متجزي عتق نه موجود شي نو عتق متجزي کیږي یا غیر متجزي که اول وي نو ا بالا تفاق باطل دې ځکه عتق د رقیت زائل کولو نوم دې او رقیت نه متجزي کیږي لهذا عتق هم نه متجزي کیږي نو که عتق غیر متجزي شي نود اثر بغیر د موثر نه نه متحقق کیدل لازم راځي ځکه په دې صورت کښې اثر یعنې عتق خو په پوره غلام کښې ثابتیږي او موثر یعنې اعتاق متجزي فرض شوې دې په دې وجه اعتاق په یوه حصه کښې نه ثابتیږي او کله چه داسې ده نو اثر یعنې عتق بغیر د موثر نه یعنې بغیر د اعتاق او موندل شو حالانکه دا ممتنع ده حاصل دا چه د اعتاق متجزي ګرځول مذکوره امور ممتنعه لره مستلزم دې او کله چه د اعتاق د متجزي کیدو قول، امور ممتنعه لره مستلزم دې نو د اعتاق متجزي کیدل ممتنع دي او ددې غیر متجزي کیدل ثابتیږي،

امام ابو حنیفه رحمه الله فرمائیلي دي چه اعتاق تجزي قبلوي اګرچه عتق نه متجزي کیږي او

ددې دلیل دا دی چه اعتاق د رقیت ساقطولو یا ازادی. ثابتولو نوم نه دی چه د صاحبینو پیش شوې خرابیاني لازم راشي بلکه اعتاق نوم دی د ملک زائل کولو ځکه ازادونکي صرف په خپل حق کښې د تصرف حقدار دی او دده حق صرف د غلام په ملکیت کښې دې کوم چه قابل د تجزی دی غلامي یا آزادي چونکه صرف د الله حق دی په دې وجه دا په هغه کښې د تصرف کولو حقدار نه وي حاصل دا چه اعتاق. د ملک د زائل کولو نوم دی دا بله خبره ده چه د ازاله ملک په نتیجه کښې رقیت زائل کیږي او د زوال رقیت په توسط سره بالاخر عتق ثابتیږي او ملک ثبوتا او زوالا دواړه قسمه متجزی دی لکه که چا نیم غلام خرڅ کړلو نو دده نیم ملک زائل کیږي او که نیم غلام ئې واخستلو نو ددې لپاره نیم ملک ثابتیږي بهرحال اعتاق د ملک متجزی د زائل کولو نوم دي مګر حکم غیر متجزی یعنی عتق د غلام نه د پوره ملک ساقط کیدو او زائل کیدو سره متعلق کیږي یعنی ملک اګرچه متجزی دي لیکن عتق چه غیر متجزی دي هغه وخت ساقطیږي کله چه د غلام نه پوره ملک زائل وی پس که چا نصف غلام ازاد کړلو یعنی خپل نصف ملک ئې زائل کړلو نو په دې یکښې عتق نه ثابتیږي ځکه د عتق علت د پوره ملک زائل کول دی لکه چه اوس تیر شو او دلته چونکه اوسه پورې نصف ملک زائیل شوې په دې وجه نصف علت موجود یږي او په نصف علت سره چونکه معلول نه متحقق کیږي په دې وجه نصف ملک زائل کولو سره عتق نه متحقق کیږي بلکه عتق په تکمیل علت باندې موقوف پاتې کیږي کله چه هم علت مکمل شی یعنی پوره ملک زائل شی هلة به معلول متحقق کیږي یعنی عتق ثابتیږي. مصنف رحمه الله ونیلی دی ملک چه متجزی دې د هغې د ازادې ددې عتق د ثبوت لپاره کوم چه غیر متجزی دې علت کیدل داسې دی لکه چه د اعضا الوضوء وینځل د اداء صلوة د اباحت لپاره علت دې چه د اعضا وینځل یا نو ددوې نه حدث زائل کیږي او طهارت ثابتیږي البته کامل طهارت نه ثابتیږي او پاتې شو د اباحت صلوة معامله نو هغه د ټول اعضا و وینځلو نه بغیر یعنی بغیر د طهارت کاملة نه نه ثابتیږي. اوګورئ! دلته علت یعنی د اعضا وضوء مینځل متجزی دی او د هغې متعلق حکم یعنی اباحت صلوة غیر متجزی دې او لکه د حرمت غلیظه علت درې طلاقه دی لیکن درې طلاقه متجزی دی او د هغې سره متعلق حکم یعنی حرمت غلیظه غیر متجزی دې لکه که چا خپلې ښځې ته یو یا دوه طلاقه ورکړل نو طلاق ثابتیږي لیکن بغیر د کمال عدد یعنی ددرې نه بغیر حرمت غلیظه نه ثابتیږي پس دغه شان زمونږ په زیر بحث مسئله کښې ازاله ملک چه علت دې هغه خو متجزی دې مګر دې سره چه کوم حکم متعلق دې یعنی عتق هغه غیر متجزی دې. خلاصه دا ده چه د امام صاحب په نزد دا عتق ازاله دملک ده او ازاله د ملک متجزی دې لهذا اعتاق هم متجزی کیږي او د صاحبینو رحمهما الله په نزد د اعتاق اثر د عتق او رقیت زائل کول دی او د عتق او رقیت زائل کیدل غیر متجزی دی لهذا اعتاق هم غیر متجزی کیږي.

وَهٰذَ الرِّقُ يُنَافِيْ مَالِكِيَّةَ الْمَالِ لِقِيَامِ الْمَمْلُوْكِيَّةِ مَالاً حَتّٰى لاَ يَمْلِكَ الْعَبْدُ وَالْمُكَاتَبُ التَّسَرِّي وَلاَ تَصِحُّ مِنْهُمَا حَجَّةُ الْاِسْلاَمِ لِعَدَمِ اَصْلِ الْقُدْرَةِ وَهِيَ الْمَنَافِعُ الْبَدَنِيَّةُ لِاَنَّهَا لِلْمَوْلٰى اِلاَّ فِيْمَا اُسْتُثْنِيَ عَلَيْهِ مِنَ الْقُرَبِ الْبَدَنِيَّةِ

ترجمه او دا رقيت دمال كيدو په حيثيت سره د مالكيت د مال منافي دى د مملوكيت د قائم مقام كيدو د وجې نه حتى چه غلام او مكاتب جماع لپاره د وينځې د ساتلو نه مالک كيږى او د اصل قدرت نه كيدو په چه سره ددې دواړو د طرفه فريضه حج نه صحيح كيږى او قدرت منافع بدنيه دى ځكه منافع د مولى لپاره دى مگر په بدنى عباداتو كښې چه د هغې استثناء شوې ده

تشريح: كله چه مصنف د رقيت تعريف اوكړل او د اعتاق په متجزى او غير متجزى كيدو كښې ئې د مشايخ احناف اختلاف بيان كړلو نو اوس د رقيت احكام بيانول غواړى لكه چه فرمائيلى ئې دى چه رقيق كيدل **من حيث المال** د مالكيت د مال منافي دې يعنى غلام د هيڅ مال مالک نه شى كيدې ځكه هغه د مال كيدو په حيثيت سره نه د انسان كيدو په حيثيت پخپله د خپل مولى مال او مملوک دې او وصف مملوكيت د وصف مالكيت نه جدا دې ځكه چه مالک كيدل د قدرت علامه ده او مملوک كيدل د عجز او بې اختيار كيدو علامه ده بهرحال مالكيت او مملوكيت كله چه ضدين دى نو په يو سړى كښې په يو جهت سره دواړه وصفونه څنگه جمع كيدې شى يعنى يو سړې د مالک كيدو صلاحيت هم لرى او د مملوک كيدو صلاحيت هم لرى دا څنگه كيدې شى هاں په دوه جهتونو سره مذكوره دواړه وصفونه جمع كيدې شى يعنى داسې كيدې شى چه په يو سړى كښې د مال كيدو په حيثيت سره مملوكيت ثابت شى او د انسان كيدو په لحاظ سره مالكيت ثابت شى حاصل دا چه غلام د څه مال مالک كيدې نشى حتى چه غلام او مكاتب د جامعت لپاره په وينځه ساتلو كښې هم نه مالک كيږى اگرچه مولى اجازت ولې ورنه كړى مصنف په خاص طور سره د مكاتب ذكر كړې دې اگرچه مدبر هم ددې نه مالک كيږى وجه ددې دا ده چه مكاتب چونكه يدا ازاد وى په دې وجه د خپل كسب شو و څيزونو همدغه ډير حقدار وى پس ددې حقيت د وجې نه دا وهم كيدې شو چه شايد د مكاتب لپاره د مجامعت په واسطه د وينځې ساتلو اجازت وى. مصنف د حسامى ددې وهم د لرې كولو لپاره په خاص طور باندې د مكاتب ذكر اوكړلو او د غلام او مكاتب د طرفه د اسلام فريض حج هم نه صحيح كيږى يعنى كه دې دواړو حج هم اوكړلو نو هغه نفل واقع كيږى اگرچه د مولى په اجازت سره وى ځكه د وجوب حج د شراطو نه قدرت او استطاعت دې و د رقيق لپاره بالكل قدرت نه وى ځكه چه قدرت نوم دې د منافع بدنيه او د غلام منافع بدنيه ټول په ټوله دده د مولى لپاره وى پس كله چه په غلام كښې قدرت مفقود دې نو په ده باندې حج هم نه فرض كيږى مگر ددې با وجود كه ده حج اداء كړلو نو هغه به نفلى حج وى نه حج فرضى البته په غلام باندې فقير نه شى قياس كيدلې هغه كه د حج كولو نه پس مالدار شو نو دده دغه اولنې حج فرضى شمارلې كيږى ځكه د مال

مالک کیدل د ادا حج اصل شرط نه دي د هغې شرط کیدل خو محض دا د د سهولت لپاره دی. مصنف وئیلی دی چه د غلام د منافع بدنیه مالک بلا شبه د هغه مولی وی لیکن هغه منافع بدنیه چه د هغې ضرورت په عبادات بدنیه مونځ روژه کښې پریوځی هغه مستثنی دی یعنی د هغې مالک بالاجماع مولی نه وی بلکه د هغې مالک پخپله غلام وی او د هغې په حق کښې غلام. غلام نه وی بلکه آزاد وی. لهذا غلام چه کله فرض مونځ یا فرض روژې اداء کړی نو دا فرض واقع کیږی نفل نه شمار کیږی

وَلرِّقُّ لاَ يُنَافِيْ مَالِكِيَّةَ غَيْرَ الْمَالِ وَهُوَ النِّكَاحُ وَالدَّمُ وَالْحَيٰوةُ وَيُنَافِيْ كَمَالَ الْحَالِ فِيْ اَهْلِيَّةِ الْكَرَامَاتِ الْمَوْضُوْعَةِ لِلْبَشَرِ فِي الدُّنْيَامِثْلُ الذِّمَةِ وَالْوِلاَيَةِ وَالْحِلِّ حَتّٰى اَنَّ ذِمَّتَهُ ضَعُفَتْ بِرِقِّهٖ فَلَمْ تَحْتَمِلِ الدَّيْنَ بِنَفْسِهَا وَضُمَّتْ اِلَيْهَا مَالِيَّةُ الرَّقَبَةِ وَالْكَسْبُ وَكَذَالِكَ الْحِلُّ يَتَنَصَّفُ بِالرِّقِّ حَتّٰى اَنَّهُ يَنْكِحُ الْعَبْدُ اِمْرَاَتَيْنِ وَتُطَلَّقُ الْاَمَةُ ثِنْتَيْنِ وَتُنَصَّفُ الْعِدَّةُ وَالْقَسَمُ وَالْحَدُّ وَانْتَقَصَتْ قِيْمَةُ نَفْسِهٖ لِاَنَّهُ اَهْلٌ لِلتَّصَرُّفِ فِي الْمَالِ وَ اِسْتِحْقَاقِ الْيَدِ عَلَيْهِ دُوْنَ مِلْكِهٖ فَوَجَبَ نُقْصَانُ بَدَلِ دَمِهٖ عَنِ الدِّيَةِ لِنُقْصَانٍ فِيْ اَحَدِ ضَرْبَيِ الْمَالِكِيَّةِ كَمَا تُنَصَّفُ الدِّيَةُ بِالْاُنُوْثَةِ لِعَدَمِ اَحَدِهِمَا وَهٰذَا عِنْدَنَا اَنَّ الْمَأْذُوْنَ يَتَصَرَّفُ لِنَفْسِهٖ وَيَجِبُ لَهُ الْحُكْمُ الْاَصْلِيُّ لِلتَّصَرُّفِ وَهُوَ الْيَدُ وَالْمَوْلٰى يَخْلُفُهُ فِيْمَا هُوَ مِنَ الزَّوَائِدِ وَهُوَ الْمِلْكُ الْمَشْرُوْعُ لِلتَّوَصُّلِ اِلَى الْيَدِ وَلِهٰذَا جَعَلْنَا الْعَبْدَ فِيْ حُكْمِ الْمِلْكِ وَفِيْ حُكْمِ بَقَاءِ الْاِذْنِ كَالْوَكِيْلِ فِيْ مَسَائِلِ مَرَضِ الْمَوْلٰى وَفِيْ عَامَّةِ مَسَائِلِ الْمَاذُوْنِ

ترجمه: او رقیت د غیر د مال د مالکیت منافی نه دې او غیر مال. نکاح، دم، او حیات دې. او رقیت د کمال حال منافی دې. ددې کرامتونو په اهلیت کښې کوم چه په دنیا کښې د بشر لپاره وضع شوې دی لکه ذمه. ولایت او حلت حتی چه د رقیق ذمه د هغه د رقیت د وجې نه ضعیف ده لهذا د هغه ذمه بذات خود د دین حامل نه وی او دده ذمه طرف ته مالیت رقبه او کسب ضم کولې شی او دغه شان حلت د رقیت د وجې نه نیم کیږی حتی چه غلام به د دوو ښځو سره نکاح کوی او وینځې ته دوه طلاقه ورکولې شی او عدت اوحصه او حد نیم کیږی او دده د نفس قیمت کمیږی ځکه رقیق په مال کښې د تصرف او په مال باندې د قبضې د استحقاق اهل دې. لیکن د مال د مالک کیدو اهل نه دې. پس دده د ونې بدل د ازاد و دیت نه کمیدل ثابتیږی ځکه د مالکیت د دوو اقسامو نه په یو کښې نقصان دې لکه چه د انوثت د وجې نه دیت نیم کیږی ددې دواړو نه د یو د نه کیدو د وجې نه او دا زمونږ مذهب دې ځکه ماذون د خپل ځان لپاره تصرف کوی او دده لپاره تصرف یعنی د قبضه په واسطه حکم اصلی ثابتیږی او مولی ددې نائب دې د هغه څیز په حکم کښې کوم چه د زوائدو نه دې او هغه

ملک دي چه قبضه پورې رسيدلو دپاه مشروع شوې دي په دې وجه سره مونږ غلام د ملک په حکم کښې اوګرځولو او دده بقا اذن په حکم کښې د وکيل په شان د مولی د مرض الموت په مسائلو کښې او د ماذون په اکثر مسائلو کښې.

تشریح:... مصنف د رقيت دويم حکم بيانولو سره وئيلی دی چه رقيت د مال نه علاوه د نورو څيزونو د مالکيت منافی نه دې يعنی د رقيق د مال نه علاوه د نورو څيزونو مالک کيدې شی که رقيق **من حيث المالية** اګرچه مملوک وی ليکن **من حيث الادمية** غير مملوک وی پس غير مال چونکه د آدميت د خصائصو نه دې په دې وجه رقيق د خپل آدمی کيدو د وجې ددې تولو څيزونو مالک وی کوم څيزونه چه د غير مال د قبيلې نه دی مثلا نکاح غيرمال دې لهذا رقيق د نکاح مالک کيږی ځکه رقيق هم د نکاح محتاج وی او رقيق د نکاح محتاج ځکه دې چه په جائز طريقه باندې د شهوت فرج پوره کول فرض دی او رقيق اګرچه د ضرورت په وخت وطيا د هغه د وينځې نه د نفع اوچتولو مالک نه دې او نه هغه د وطی کولو لپاره و ينځې ستلو مالک دې پس کله چه دې ددې ضرورت د پوره کولو لپاره نه خو وينځه ساتلې شی او نه د مولی د وينځې نه دا ضرورت پوره يديشی نو ددې ضرورت د پوره کولو لپاره سوا د نکاح نه بل هيڅ صورت باقی پاتې نه شو پس کله چه ددې ضرورت د پوره کولو لپاره د نکاح نه علاوه بل هيڅ ضرورت باقی پاتې نه شو او دا ضرورت پوره کول هم ضروری دی نو دې ضرورت پوره کولو لپاره رقيق د نکاح مالک کيږی ها دومره خبره ضرور ده چه د رقيق د نکاح نفاذ د مولی په اجازت باندې موقوف وی ځکه نکاح. مهر لره مستلزم ده او د رقيق سره که د خپلې رقبې نه علاوه نور مال نه وی نو د مهر وجوب دده رقبې سره متعلق وی يعنی هغه به خرڅيږی او د هغه د بيعې مهر به ادا کيږی حالانکه د رقيق ماليت او د هغه رقبه د مولی حق دې لهذا که د مولی د اجازت نه بغير په صورت په نکاح کښې مهر واجب کړې شو نو په هغې کښې د مولی ضرر دې پس د نکاح د وجې نه په مهر واجبولو کښې چونکه د مولی ضرر دې په دې وجه ددې نکاح نفاذ د مولی په اجازت باندې موقوف ده د رقيق د نکاح نفاذ د مولی په اجازت باندې صرف په دې وجه موقوف ده چه د رقيق نکاح د مولی لپاره باعث د ضرر ده، لکه که دا ضرر باقی پاتې نه شی نو د رقيق نکاح د مولی په اجازت باندې نه موقوف کيږی. مثلا رقيق د مولی د اجازت نه بغير نکاح اوکړله بيا مولی د هغه په آزادولو سره د هغه د ماليت نه خپل حق ساقط کړلو نو هغه سابقه نکاح چه د مولی د اجازت نه بغير صادر شوې ده، نافذ ده،که څوک دا اعتراض اوکړی چه کله رقيق د نکاح مالک دې نو مولی رقيق په نکاح باندې د مجبور کولو مالک کيدل نه دی پکار. بلکه رقيق ته اختيار کيدل پکار دی که غواړی نکاح اوکړی. او که غواړی نکاح د نه کوی حالانکه فقهاؤ وئيلی دی چه مولی رقيق په نکاح کولو باندې مجبورولې شی نو ددې جواب د کيږی چه مولی رقيق په نکاح کولو باندې د مجبورلو مالک په دې وجه دې. دې لپاره چه. دده ملک د هغه زنا نه محفوظ شی کوم چه سبب د نقصان ده. يعنی د زنا د وجې نه د رقيق ماليت کميږی او د سراسر د مولی نقصان دې. لهذا ددې نقصان نه د بچ کيدو لپاره مولی.

رقيق په نكاح كولو باندي د مجبورولو حقدار كيږي دم او حيات هم د غير مال د قبيلي نه دی لهذا رقيق به ددي دواړوهم مالك وی او ددي دواړو مالك جوړيدو ضرورت په دي وجه راپيښ شو چه رقيق په حيثيت د انسان د ژوندی پاتي كيدلو حق لرى او ژوند ددي دواړونه بغير ممكن نه دي. لهذا رقيق به د دواړو مالك وی دغه وجه ده چه مولى دي دواړو د تلف كولو مالك او حقدار نه دي او رقيق كه ځ چا د قتل عمد اقرار اوكړی كوم چه موجب د قصاص وی نو د هغه د اقرار صحيح كيږي ځكه په دي سلسله كښي رقيق، د ازاد مشابه دي پس لكه څنګه چه د قتل عمد په سلسله كښي د ازاد اقرار صحيح دي دغه شان د رقيق اقرار هم صحيح دي د ين فى كمال الحال . نه مصنف فرمائيلي دی چه رقيت د هغه كرامتونو د اهليت په سلسله كښي كوم چه د سړی لپاره په دنيا كښي موضوع دی د كمال شرف او د كمال مرتبي منفى دي يعني رقيت ددي كمالاتو د حاصليدو منافى دي كوم چه د شرف او د اعزاز په اهليت كښي دخل دی كوم شرف چه په دنيا كښي د انسانانو لپاره موضوع دي.
مراد دادي چه ازاد سړی ته په دي دنيا كښي په پوره درجه شرف او اعزاز حاصليږی مګر رقيق سړی ته د هغه د رقيت د وجي نه د هغه په مقابله كښي ناقص او ضعيف درجه شرف او اعزاز حاصليږی. مصنف فى الدنيا قيد لږولو سره د اخروی شرافت او كرامت نه ځتراز كړيدي حكه په اخروی شرف كښي ازاد او رقيق دواړه يو برابر دی حكه د اخروی شرف د اهليت مدار په تقوی دي لكه چه ارشاد د الله تعالى دي ان اكرمكم عند الله اتقكم. او پاتي شو دينوي كمال او شرف نو رقيق د هغي نه محروم دي مثلا ذمه ولايت. حلت ذمه خو په دي وجه شرف او كرامت دي چه انسان د ذمه د وجي نه ددي خبري هم اهل وی چه هغه په نورو باندي واجب كړی او ددي هم اهل وی چه په ده باندي واجب كړي شی او انسان د ذمي د وجي نه د حيواناتو نه ممتاز كيږی او د خطاب اهل كيږی پس د زمه د وجي نه د حيواناتو نه ممتاز كيدل او د خطاب اهل كيدل ددي خبري علاه ده چه ذمه د يو كرامت او رافت څيز دي.
د ولايت د كرامت او اعزاز كيدو دليل دا دي چه ولايت وئيلي شي په نورو باندي قول نافذ كول برابره ده چه هغه ئي غواړی او كه نه غواړی او دا خبره د سړی د صاحب غلبه او صاحب سلطنت كيدو علامه ده او غلبه او سلطنت كرامت او شرف دي لهذا ولايت هم د باب د كرامت نه وی او حلت نساء د زنانو حلاليدل په دي وجه كرامت دي چه د ازادو زنانو دخپل فراش جوړول او د شهوت پوره كولو په طريقو كښي داہو قسم توسع كول چه د هغي پوري ګناه او ملامتيا لاحق نه شي بلا شبه كرامت او اعزاز دي د رسول الله ﷺ شرف او كرامت د نور مخلوق په مقابله كښي چونكه د كمالاتو د حاصليدو منافى دي په دي وجه د رقيق ذمه د هغه د رقيت د وجي نه ضعيف وی ځكه د قيق كيدو د وجي نه هغه مال دي او د مال لپاره هيڅ ذمه نه وی لهذا دا رقيق لپاره بالكل ذمه نه وی كيدل پكار . نه كامل او نه ناقص مګر چونكه هغه مكلف انسان هم دي په دي جه د هغه لپاره كامل ذمه كيدل پكار دی پس مونږ دهغه د انسان كيدو د وجي نه د اصل ذمي وجود قائل شو او د رقيق كيدو د وجي نه د اصل ذمي وجود قائل شو او د ريقی كيدو د وجي نه د هغه د ضعف قائل شو يعني رقيق لپاره

نفس ذمه خو ثابت دد لیکن هغه ذمه ناقص ده پس د نقصان ذمه نتیجه به داوی چه رقیق پخپله د دین محتصل نه وی یعنی رقیق که محجور وی ما ذون نه وی نو د هغه نه فی الحال د دین مطالبه نه کیږی بلکه د ازادیدو نه پس د هغه نه ددین مطالبه کیږی او د نفس ذمه د ثابتیدو نتیجه دا کیږی چه که دده د ذمي سره دده د رقبې مالیت ملاو شو یا کسب ملاو شو نو دده ذمه د دین متحمل کیږی یعنی فی الحال دده نه ددین مطالبه کیږی او د رقبې مالیت او کسب ملاوولو مطلب دا دې چه مولی هغه کته د تصرف اجازت ورکړی پس که دا عبد ماذون د چا مال هلاک کړی نو ګټلو سره به د هغه ضمان ادا کوی یعنی مال به ګټی اوضمان به اداء کوی او که دا ممکن نه شوه. نو دې به په دې دین کښې خرڅیږی حاصل دا چه مولی چه کله رقیق ته د تصرف اجازت ورکړی. نو ګویا د هغه ذمي سره مالیت رقبه او کسب ملاو شو او کله چه دې ته ملاوشو نو د رقیق ذمه د دین متحمل کیږی او دده نه فی الحال د دین مطالبه کیږی،

وکذلک الحل، سره مصنف وئیلی دی چه لکه څنګه چه د رقیت د وجې نه د رقیق ذمه ناقص او ضعیف وی دغه شان د رقیت د وجې نه هغه حلت ناقص او نیم وی په کوم باندې چه ملک نکاح مبنی دې یعنی لکه څنګه چه رقیت ذمه ناقص کوی دغه شان حلت نساء ناقص او نیم کوی لکه ازاد سړې که د څلورو ښځو سره په یو وخت د نکاح حقدار وی نو رقیق به د خپل رقیت د وجې نه په یو وخت صرف د دوو ښځو سره د نکاح کولو حق دار وی او ازادد ښځې ته که درې طلاقه ورکولې شی نو د وینځې به صرف دوه طلاقه وی دد هغې خاوند ازاد وی یا غلام وی. د حره او امې ترمینځ د فرق کولو لپاره خو مناسب داوو چه د وینځې یو او نصف طلاق وی ځکه ددرېو نیم دغه دې لیکن طلاق چونکه نه متجزی کیږی په دې وجه دا نصف مکمل کړې شو او دا اووئیل شو چه د مینځې حلت په دوو طلاقو سره فوت کیږی دې طرف ته اشاره کولو سره صاحب شریعت ﷺ فرمائیلی دی **طلاق الامة تطلیقتان و عدتها حیضتان** په عدت کښې چونکه د ملک نکاح تعظیم دې په دې وجه عدت هم نعمت دې ....
او رقیت د نعمتونو په په تنصیف کښې موثر دې لهذا د مینځې عدت د ازادې ښځې د عدت په مقابله کښې نصف دې مګر حیض چه د هغې په ذریعه عدت تیریږی هغه چونکه تجزیه نه قبلوی په دې وجه احتیاطا دویم حیض پوره کول هم ضروری دی او د وینځې عدت په ځائې د یو نیم حیض دوه حیض کیږی او قسم حصه په حلت باندې مبنی دې یعنی ښځې حلالیږی نو د حیضې کمولو ضرورت راپیښږی ګنی نه پیښیږی او کله چه قسم په حلت باندې مبنی دې نو قسم هم یو نعمت دې او د رقیت په وجه په نعمتونو کښې چونکه تنصیف وی په دې وجه د وینځې قسم. د حرې قسم په نسبت نیم شوې دې یعنی خاوند د حرې سره که دوه ورځې قیام اوکړی نو د وینځې سره به یوه ورځ قیام کوی.او حد د الله د نافرمانی د وجې نه یو عقوبت دې یعنی باوجود ددې چه الله خپل دې بنده ته نعمتونه ورکړې دی لیکن ده د هغه نا فرمانی کړې ده مثلا زناني او کړه یا ئې شراب اوڅکل. پس ازاد چه د هغه په حق کښې د الله نعمتونه کامل دی په نافرمانی کولو باندې دده سزا هم کامليږی او رقیق چه د هغه په حق

کښي د الله نعمتونه کم دی په نافرمانی کولو باندې ددې سزا هم د ازاد په نسبت کم یعنی نیم کیږی مثلا د زنا په ارتکاب باندې که ازاد یو سل ١٠٠ کوړې وهل کیږی نو غلام په پنځوس هل کیږی او د رقیت په وجه د رقیق بدن قیمت هم د ازاد نه کمیږی. لکه که چا غلام په خطاء قتل کړلو نو د قاتل په عاقله باندې د لس زره درهم نه کم درهم واجبیږی اګرچه د غلام قیمت د لس زره نه زائد وی. یعنی که د مقتول غلام قیمت د لس زه درهم نه کم دې نو تیمت واجبیږی او که لس زره یا ددې نه زائد قیمت دې نو لس زره درهم واجبیږی ځکه د ازاد دیت لس زره درهم وی او د غلام دبدن قیمت د ازاد د بدن د قیمت نه کم دې نو دې د ازد د مرتبې نه کمولو لپاره دده په دیت کښې د لس زره درهم نه څه نا څه کم کول ضروری دی او ددې دلیل دا دې چه د مالکیت دوه اقسام دی. د مال مالکیت. دا مالکیت خو ازاد ته په درجه د کمال حاصلیږی لیکن غلام ته په نقصان سره حاصلیږی ځکه ازاد خو د مال رقبه یعنی د عین مال هم مالک وی او په دې مال کښې د تصرف او په هغې باندې د قبضې هم مالک وی لیکن غلام د د تصرف او قبضه مالک وی مګر رقبه او د عین مال نه مالک کیږی پس ددې نه دا خبره معلومه شوه چه د غلام دا مالکیت ناقص دې او د ازاد دا مالکیت کامل دې غیر مال یعنی د ملک متعه مالکیت، لکه دنکاح مالک کیدل د ملک متعه مالکیت د زکورت مذکر کیدو نه ثابتیږی دانوثت نه نه ثابتیږی، لکه هیڅ زنانه د هیڅ زنانه د ملک متعه مالک نه شی کیدې حاصل داچه ازاد سړی ته خو دواړه قسمه مالکیت علی وجه الکمال حاصلیږی او زنانه صرف د قسم اول د مالکیت اهل ده د قسم ثانی د مالکیت اهل نه ده او رقیق اګرچه د مالکیت د دواړه اقسامو اهل دې لیکن د قسم اول ثبوت دده لپاره علی وجه النقصان دې لکه چه مونږ ذکر کړل پس ښځه چونکه د مذکوره دواړه اقسامو نه دویم قسم بالکل اهل نه ده. نه علی وجه الکمال او نه علی وجه النقصان. په دې وجه د ښځې د بدن قیمت یعنی ددې دیت د ازاد سړی د دیت نه نیم کیږی او غلام چونکه د مالکیت د دواړو اقسامو اهل دې لیکن د قسم اول مالکیت ناقص دې په دې وجه د هغه د نفس بدل یعنی د د هغه دیت د ازاد ددیت نه څه نا څه کم کول ضروری دی دا مصنف داسې بیان کړی دی چه د غلام د نفس قیمت کم دې ځکه غلام په مال کښې د تصرف هم اهل دې او په ده باندې د قبضې د استحقاق هم اهل دې،لیکن د هغه د عین د مالک کیدو اهل نه دې لهذا د هغه د بدن بدل دیت د ازاد دیت نه کمول واجب دی ځکه دده د مالکیت د دواړو اقسامو نه په یو قسم کښې نقصان دې لکه د مونث کیدو د وجې نه دیت نیمیږی. ځکه د مونث په حق کښې ددې دواړه اقسامو نه یو قسم بالکل معدم دې که څوک دا اعتراض او کړی چه غلام هم د مالکیت د دویم قسم بالکل اهل نه دې لکه چه ښځه اهل نه ده ځکه د غلام نکح د مولی په اجازت باندې موقوف وی نو ددې جواب دا کیږی چه د نکاح مالکیت د غلام لپاره علی وجه الکمال ثابت دې حتی چه په دې کښې مولی بالکل شریک نه دې بلکه د نکاح په سلسله کښې غلام د ازاد مثل دې او پاتې شو د غلام د نکاح د مولی په اجازت باندې موقوف کیدل نو هغه په دې وجه نه دی چه د غلام دا مالکیت ناقص یا مفقود دې بلکه ځکه دې چه

غلام د نکاح د وجې نه د مهر وجوب د غلام د رقبې سره متعلق کیږي لکه د مهر ادا کولو لپاره غلام خرڅولې هم شي او د غلام رقبه د مولی حق دې لهذ د غلام نکاح کول په مالي اعتبار سره مولی په ضرر کښې مبتلا کول دی پس د مولی ددې ضرر دلرې کولو لپاره د غلام نکاح د مولی په اجازت باندې موقوف شو. مصنف وئیلی دی چه د غلام په مال کښې د تصرف اهل کیدل. او په هغې باندې د قبضې حقدار کیدو اهل کیدل زمونږ مذهب دې ځکه عبد ماذون د خپل ځان لپاره تصرف کوی او د تصرف چه کوم حکم اهل دې یعنی په هغه څیزونو باندې قبضه. کوم چه د تصرف په نتیجه کښې کیږي د هغه لپاره ثابتیږي او قبضې ثابتیدل د تصرف مقصود اصلي او حکم اصلي ځکه دې چه انسان د خپل بقاء د سبب یعنی د مال نه د نفع اخسلو محتاج دې او د مال نه نفع اخستل هغه وخت ممکن دی کله چه هغه مال دده په قبضه کښې وی بهرحال عبد ماذون د خپل ځان لپاره په طریقه د اصالت تصرف کوی نه په طریقه د نیابت او د تصرف مقصود اصلي یعنی قبضه دده لپاره ثابتیږي او د غلام د خپل ځان لپاره تصرف کول. او دده لپاره د قبضې ثابتیدل ددې خبرې دلیل دې چه غلام د تصرف هم اهل دې او د قبضې د حقدار کیدو هم اهل دې. او پاتې شو ملک عین یعنی د عین مال مالک کیدل نو د ا د ملک ید طرف ته نسبت کول د زوائدو نه دې ځکه د ضرورت انساني په تصرف او قبضه سره پوره کیږي. ملک عین ته په ضرورت پیدا کولو کښې هیڅ دخل نشته یعنی که انسان د عین مال مالک نه وی لیکن هغه مال دده په قبضه کښې وی او هغه په دې کښې د تصرف حق دار وی نو هغه خپل ضروریات په اسانی پوره کوی او که انسان د مال مالک وی مګر هغه مال دده په قبضه کښې نه وی نو انسان خپل هیڅ ضرورت نه شي پوره کولې. بهرحال کله چه ضرورت انساني په تصرف او قبضه سره پوره کیږي او د عین مال مالک کیدل د ملک ید قبضه طرف ته نسبت کولو سره د زواندو نه کیږي البته ملک عین او ملک رقبه ته ملک ید په پورې درسیدلو ذریعه جوړیدو سره مشروع شوې دې او په دې ملک عین کښې مولی د عبد ماذون قائم مقام او نائب کیږي. لهذا کله چه عبد ماذون تصرف کوی نو ملک د مولی لپاره ثابتیږي ځکه اصل خو همدغه دې چه د ملک مباشر او متصرف لپاره ثابت وی مګر چونکه غلام کوم چه مباشر دې د ملک اهل نه وی په دې وجه ملک دده سره نه ثابتیږي بلکه مولی ته ددې قائم مقام جوړولو سره ملک دده لپاره ثابتیږي

ولهذا جعلنا.... سره مصنف فرمائیلي دی چه ملک چونکه د غلام لپاره نه ثابتیږي بلکه په ثبوت د ملک کښې مولی د هغه قائم مقام وی په دې وجه مونږ غلام په حکم د ملک کښې. نه په حکم د تصرف کښې. او د بقا اذن په حکم کښې د وکیل په شان اوګرځولو یعنی غلام په ملک د ید او په ملک د تصرف کښې خو اصل او مستقل وی لیکن د ملک عین او د بقا اذن په حکم کښې د وکیل په شان غیر مستقل وی لکه که غلام ما ذون څه څیز واخستلو نو ددې څیز مالک به مولی وی لکه وکیل بالشرا یا که څه څیز اخلی نو د هغې مالک وکیل نه وی بلکه موکل وی او کله چه داسې ده نو د ملک عین په سلسله کښې غلام د وکیل په شان

شو او مولی د تصرف د اجازت نه پس که د غلام د مرضی نه بغیر دده د تصرف نه بندول غواړي. نو بندولې نې شي لکه چه مرکل وکیل د رضا نه بغیر وکیل معزول کولې شي پس ددې نه ثابت شوه چه عبد ما ذون دد بقا اذن په حکم کښې د وکیل په مرتبه کښې دې یعنی لکه څنګه چه موکل وکیل ته ترڅو چه د تصرف اجازت ورکوی. اجازت باقی پاتې وی او که ئې ختموی نو ختمیږی دغه شان مولی ترڅو چه د غلام لپاره د تصرف اجازت باقی ساتی. باقی پاتې کیږی او کله ئې چه ختموی. ختمولې شی. د مصنف په عبارت کښې د فی مسائل مرض المولی تعلق د فی حکم الملک سره دې او د فی عامة مسائل الماذون تعلق د فی حکم بقاالاذن سره دې او مطلب دا دې چه مونږ عبد ما ذون د ملک په حکم کښې د مولی د مرض الموت په مسائلو کښې او د بقاء اذن په حکم کښې د ما ذون په عام مسائلو کښې د وکیل درجه ورکوو د قسم اول مثال یعنی ددې مثال چه عبد ما ذون چه مولی خپل غلام ته د تجارت اجازت ورکړلو بیا مولی په مرض الموت کښې مبتلا شو او دې غلام ما ذون د غبن فاحش یا د غبن یسیر سره اختلا. خرڅول اوکړی. بیا مولی مړ شو نو اوس به کتل کیږی چه د مولی په ذمه د چا دین شته او که نشته که د هغه په ذمه دین وی نو چونکه دې غلام او د نورو څیزونو سره د غرما ؤ او قرضونو حق متعلق شوي وو په دې وجه ددې غلام ما ذون تصرف بالکل نه صحیح کیږی او که دده په ذمه دین نه وی نو د امام ابو حنیفه رحمه الله په نزد د مولی په دریمه حصه مال کښې به دده تضرف نافذ وی ځکه دا غلام د وکیل په درجه کښې دې او موکل که په مرض الوت کښې څوك په اختلو خرڅولو وکیل جوړولو نه پس مړ کیدلې. نو د وکیل هغه تصرف کوم چه ده د موکل په مرض الموت کښې کړې دې د موکل صرف دریمه حصه مال کښې به نافذ کیدلې پس دغه شان دد عبد ما ذون هغه تصرف کوم چه د مولی په مرض الموت کښې کړې دې د مولی به صرف دویمه حصه مال کښې نافذ کیږی او وجه ددې دا ده چه په مرض الموت کښې د مرض الموت د وجې نه د مړکیدو کې د مال سره د ورثا و حق معتلق کیږی لهذا په دې صورت کښې د تبرع و د احسان هغه څه تصرف چه وی هغه د وصیت په درجه کښې وی او غبن فاحش یا غبن یسیر سره. چه کوم تصرف کړې دې هغه هم صرف دریمه حصه مال نه کیږی. لهذا ددې غلام ما ذون تصرف هم صرف په دریمه حصه مال کښې نافذ کیږی. لکه چه که مولی په مرض الموت کښې پخپله تصرف کولې نو هغه به دریمه حصه مال کښې نافذ کیدلې د غبن یسیر سره د اختل خرڅولو په ذریعه په نورو باندې په احسان کولو کښې خو صاحبین هم هغه اولنی قول کوم چه امام صاحب فرمائیلی دی لیکن که غلام ما ذون په غبن فاحش سره د اختل خرڅولو په ذریعه د مولی مال لوټ کړلو او په نورو باندې ئې احسان اوکړلو نو د صاحبینو په نزد دا تصرف باطل دې د دویم قسم مثال یعنی ددې مثال چه د بقا د اذن په حکم کښې غلام ما ذون. د ماذون په اکثرو مسائلو کښې د وکیل په مرتبه کښې دې دا دې چه که یو سړی خپل غلام له د تجارت اجازت ورکړلو بیا مولی د همیشه لپاره مجنون شو یا مرتد کیدو سره قتل شو یا په دار الاحرب کښې او ریدلو. نو په دې صورتونو کښې دا غلام ما ذون محجور کیږی لکه چه

وکیل په دې صورتونو کښې معزول کیږي. او ګوري. په دې مسئله کښې غلام د بقا اذن په حالت کښې د وکیل په شان شو. دویم مثال دا دې چه عبد ما ذون خپل غلام له د تجارت اجازت ورکړو بیا مولی ما ذون اول مهجور کړلو نو ما ذون خپل غلام له د تجارت اجازت ورکړو بیا مولی ما ذون اول مهجور کړلو نو ما ذون ثاني نه مهجور کیږي لکه چا وکیل جوړلو سره اوونیل چه ته په خپله رایه سره عمل اوکړه بیادې وکیل بل وکیل کړلو بیا موکل وکیل اول معزول کړلو نو وکیل ثاني نه نه معزول کیږي خوکه مولی مړ شو. نو دواړه ماذون غلامان محجور کیږي لکه چه د موکل د مرګ په صورت کښې دواړه وکیلان معزول کیږي. وګوري د بقا اذن په سلسله کښې په دې مسئله کښې غلام ما ذون د وکیل په شان دې.

وَالرِّقُّ لاَيُؤَثِّرُ فِيْ عِصْمَةِ الدَّمِ وَاِنَّمَا يُؤَثِّرُ فِيْ قِيْمَتِهِ وَاِنَّمَا الْعِصْمَةُ بِالْاِيْمَانِ وَالدَّارُ وَالْعَبْدُ فِيْهِ مِثْلُ الْحُرِّ وَلِذَلِكَ يُقْتَلُ الْحُرُّ بِالْعَبْدِ قِصَاصًا وَ اَوْ جَبَ الرِّقُّ نُقْصَانًا فِي الْجِهَادِ حَتَّى لاَ يَجِبُ عَلَيْهِ لِاَنَّ اسْتِطَاعَتَهٗ فِي الْحَجِّ وَالْجِهَادِ غَيْرُ مُسْتَثْنَاةٍ عَلَى الْمَوْلٰى وَلِهٰذَا لَمْ يَسْتَوْجِبِ السَّهْمَ الْكَامِلِ مِنَ الْغَنِيْمَةِ

ترجمه او رقیت د وینې په عصمت کښې موثر نه دې البته ددې په قیمت کښې موثر دې او عصمت د ایمان او دارالاسلام نه او غلام په دې کښې د ازاد مثل دې په دې وجه ازاد د غلام په عوض قصاصا قتل کیږي او رقیت په جهاد کښې نقصان پیدا کوي. حتی چه په غلام باندې جهاد نه واجبیږي ځکه دده استطاعت په حج او جهاد کښې په مولی باندې نه دې استثنا شوې او په دې وجه غلام د غنیمت د کاملې حصې نه مستحق کیږي.

تشریح:... په دې عبارت کښې د یو اعتراض جواب دې، اعتراض دا دې چه کله رقیت د غلام د بدن قیمت د ازاد د بدن قیمت نه په کمولو کښې موثر دې حتی چه د غلام دیت د ازاد دیت نه لس درهم کمیږي نو ددې مطلب دا شو چه د غلام او ازاد تر مینځ مساوات نشته او کله چه ددې دواړو تر مینځ مساوات نشته نو بیا ازاد د غلام د وجې نه په قصاص کښې قتلول څنګه صحیح کیږي ځکه قصاص خو خبر ورکوي د مساوات حالانکه ستاسو احنافو په نزد ازاد د غلام د وجې نه په قصاص کښې قتلول صحیح دی اګرچه امام شافعي رحمه اله دې اجازت نه ورکوي امام شافعي رحمه الله خو دا وائي چه ازاد من کل وجه نفس دې او غلام من وجه نفس دې او من وجه مال دې او کله چه داسې ده نو ازاد او غلام تر مینځ مساوات او نه موندل شو او کله چه مساوات او نه موندل شو نو قصاص چه په مساوات باندې مبنی دې د غلام د وجې نه په ازاد باندې هغه هم نه واجبیږي لیکن مصنف د حسامي د احنافو د طرفه جواب ورکوي فرمائي چه رقیت د وینې په عصمت کښې موثر نه دې یعنی د وینې عصمت په زائل کولو کښې د رقیت هیڅ اثر نشته بلکه د غلام او د رقیق وینه هم داسې معصوم ده لکه چه د ازاد وینه معصوم ده ځکه کوم عصمت نه چه په تعرض کولو باندې ګناه

لازمیږي. هغه عصمت د ایمان د وجې نه پیدا کیږي یعنې د مومن قاتل د ګناه مستحق ي. چه د هغې په نتیجه کښې په قاتل باندې کفاره واجبیږي او د کوم عصمت نه چه په تعرض کولو باندې ضمان یعنې دیت یا قصاص واجبیږي. هغه په دار الاسلام کښې د اوسیدلو د وجې نه حاصلیږي یعنې ضمان واجبونکي عصمت د مسلمانانو په وطن کښې د کیدلو په وجې سره حاصلیږي چه ده هغې په نتیجه کښې په قاتل باندې دیت یا قصاص واجبیږي لکه که یو سړی کوم مسلمان په دار الاسلام کښې قتل کړي نو دده په قاتل باندې دیت یا قصاص واجبیږي او کفاره هم واجبیږي ځکه په دې مقتول کښې دواړه قسمه عصمتونه موجود دی د موجب ګناه هم. او د موجب ضمان هم پس د موجب ګناه د عصمت د وجې نه کفاره واجبیږي او د موجب ضمان د عصمت په وجه دیت یا قصاص واجبیږي. او که کوم سړی په دارلاحرب کښې اسلام قبول کړي، هلته دیره شي او ویسیږي، او دار الاسلام طرف ته هجرت او نه کړي، نو دده په قاتل باندې صرف کفاره واجبیږي دیت یا قصاص نه واجبیږي ځکه په دې مقتول کښې صرف هغه عصمت موجود دې کوم چه موجب د ګناه دې یعنې ایمان او کوم عصمت چه موجب د ضمان دې یعنې په دار الاسلام کښې اوسیدل. هغه موجود نه دې او غلام په دې دواړه قسمه عصمتونو کښې د ازاد په شان دې په دې ایمان کښې د ازاد مشابه کیدل خو بالکل ظاهر دی ځکه د ازاد او غلام په ایمان کښې هیڅ فرق نشته لهذا د ایمان د وجې نه لکه څنګه چه ازاد له د موجب ګناه عصمت حاصلیږي دغه شان غلام له هم حاصلیږي او په دار الاسلام کښې د اوسیدلو د وجې نه چه کوم عصمت موجب ضمان حاصلیږي په هغې کښې محفوظ او معصوم دې نو د هغه په تابع کیدو سره غلام له هم دا عصمت حاصلیږي او هغه هم محفوظ او معصوم شمارلې کیږي او کله چه داسې ده چه غلام تر مینځ مساوات اوموندل شو، او کله چه ددې دواړو تر مینځ مساوات موجود دې نو مبنی بر قصاص یعنې د مساوات د موندلو د وجې نه د غلام د وجې نه ازاد په طریقه د قصاص قتل کیږي. او په دې کښې هیڅ قسم قباحت نه شته او پاتې شو هغه شرف او اعزاز چه په ازاد کښې موندې شي او په غلام کښې نه شي موندې نو هغه د ازاد یو زائد فضیلت دې چه هغې سره د قصاص هیڅ تعلق نشته او په دې دواړه عصمتونو کښې چونکه ښځه هم د سړي په شان ده په دې وجه ښځه او سړي کښې هم قصاص جاري کیږي اګرچه د ښځې دیت د سړي د دیت نه نیم وی لکه چه ددې وجه مخکښو سطرونو کښې تیره شوې ده. ها د غلام په قیمت کښې رقیت موثر وی یعنې د رقیت د وجې نه د غلام د بدن قیمت د ازاد د بدن د قیمت نه کم وی. لهذا ددې نتیجه دا کیږي چه که د غلام قیمت د ازاد دیت لس زره درهمو نه زائد یا برابر وی نو د غلام د دیت نه لس زره درهم کمیږي. یعنې. د غلام په دیت کښې لس درهم کم لس زره درهم واجبیږي. او دا په دې وجه او شو ددې د پاره چه د ازاد د مرتبې نه د غلام مرتبه ټیټه پاتې شي مصنف د حسامي وائی چه رقیت د جهاد او د حج په اهلیت کښې نقصان پیدا کوی. لهذا په غلام باندې نه حج فرض وی او نه جهاد. ځکه د غلام بدن او د هغې منافع د مولی لپاره مملوک وی او د مولی مال دې لیکن **من حیث الادمیة** هغه د مولی

مملوک نه دي پس دا اد میت د وجي نه په بعض منافع بدنیه کښي شریعت د غلام رعایت اوکړلو. حتی چه د مولی د ملک نه ئي ددي منافعو استثنا اوکړله لکه سونځ. روژه چه دا د واړه په غلام باندي فرض دی دده هغي په ادا کولو کښي د مولی اجازت په کار نه دي او په بعض منافعو کښي شریعت د مولی رعایت کړیدي، حتی چه د مولی د ملک نه د هغي استثنی او نه شی. لکه حج او جهاد چه دا دواړه په غلام باندي فرض نه دی حتی چه د مولی د اجازت نه بغیر نه حج ادا کول صحیح نه دی او نه جهاد کول صحیح دی البته که مولی اجازت ورکړی نو بیا غلام د حج او جهاد فریضه ادا کولي شي خو که کافر په مسلمانانو باندي ناګهانه حمله اوکړی. یا امیر المومنین بلا استثنا عام مسلمانانو ته په جهاد کښي د شرکت حکم ورکړی نو په دي صورت کښي په جهاد کښي د شرکت لپاره د مولی اجازت نه ضروری کیږی.بهرحال رقیت چونکه په اهلیت جهاد کښي نقصان پیدا کوی په دي وجه غلام په مال غنیمت کښي د کاملي حصي نه مستحق کیږی برابره ده چه هغه د مولی په اجازت سره جهاد اوکړی. یا بغیر د اجازت نه ځکه مجاهد د غنیمت مستحق د کرامت په جه وی او په کرامت کښي د غلام حال د ازاد نه کمتر دي لهذا غلام د غنیمت نه سهم او حصه نه ورکولي شی البته د عطیه په طور هغه ته لږ ډیر ورکیدي شی چه د هغي نه په رضخ سره تعبیر کیږی لکه چه د خیبر په موقع رسول الله ﷺ غلامانو ته د عطیه په طور وکړي دي لیکن د سهم په طور ئي نه دي ورکړي د ابو اللحم د غلام عمر نه مروی دی چه زه په خیبر کښي په جهاد کښي شریک وم. او زه غلام وم. پس رسول کرم ﷺ زما لپاره سهم مقرر نه کړلو سیر کبیر او مبسوط ددي حدیث نه هم معلومیږی چه د غلام لپاره په مال د غنیمت کښي سهم او حصه نه وی البته هغه ته د عطیه په طور لږ ډیر ورکول پکار دی.

وَانْقَطَعَتِ الْوِلَايَاتُ كُلُّهَا بِالرِّقِ لِاَنَّهُ عُجْزٌ حُكْمِيٌّ وَاِنَّمَا صَحَّ اَمَانُ الْمَاذُوْنِ لِاَنَّ الْاَمَانَ بِالْاِذْنِ يَخْرُجُ عَنْ اَقْسَامِ الْوِلَايَةِ مِنْ قَبْلِ اَنَّهُ صَارَ شَرِيْكًا فِى الْغَنِيْمَةِ فَلَزِمَهُ ثُمَّ تَعَدّٰى اِلٰى غَيْرِهِ مِثْلُ شَهَادَتِهِ بِهِلَالِ رَمَضَانَ

ترجمه:...او د رقیت د وجې نه ټول ولایتونه منقطع کیږی. ځکه رقیت عجز حکمی دي او د ماذون امان صحیح دې. ځکه امان دمولی د اجازت د وجې نه د اقسامو د ولایت نه خارجیږی په دي جهت سره هغه په غنیمت کښې شریک شو پس د امان حکم په ده باندې لازمیږی بیا دده غیر طرف ته متعدی کیږی لکه د رمضان په باره کښې دده شهادت،

تشریح:... او څه پورې د رقیق د ذمه او حلت نص سره متعلق تفریحی مسائل ذکر شو لیکن اوس دلته نه د هغه د ولایت سره متعلق د تفریحی مسائلو بیان دي لکه چه فرمائیلی دی چه د رقیت د وجې نه ټول ولایتونه منقطع کیږی ځکه ریقیت یو عجز حکمی دي یعنی رقیق په حکم د شرع په خپل حق کښې د ټول تصرفاتو نه عاجز وی پس کله چه غلام ته په خپل ځان باندې ولایت حاصل نه دي نو په بل باندې ولایت نه حاصلیږی ځکه د سړی ولایت اول په

خپله دده په ذات باندې ثابتيږي بيا بل طرف ته متعدي کيږي او کله چه داسې ده نو د غلام لپاره نه ولايت قضا حاصليږي او نه ولايت شهادت او نه ولايت تزويج حاصليږي يعني غلام نه قاضي جوړيدې شي نه ورله د ګواهي ورکولو جواز شته. او نه د چا نکاح کولې شي.

و انما صح سره د يو اعتراض جواب دې، اعتراض دا دې چه کله د رقيت د وجې نه ټول ولايتونه منقطع کيږي او غلام ته هيڅ قسم ولايت نه حاصليږي نو د جهاد په موقع باندې د عبد ما ذون في الجهاد کافر حربي ته امان ورکول هم. صحيح کيدل نه دي پکار. ځکه امان ورکول بغير باندې تصرف کول دي په دې طور چه مسلمان د کفارو اموال غنيمت جوړ کړي او هغه پخپله خپل غلام جوړ کړي او هغه پخپله خپل غلام جوړ کړي ليکن امان ورکولو سره د مسلمانانو هغه حقوق ساقط شو او د مسلمانانو حقوق ساقطول په هغوی باندې تصرف کول دي او بغير باندې تصرف کول ولايت دې لهذا د عبد ما ذون في الجهاد کافر حربي ته امان ورکول په نورو مسلمانانو باندې عبد ما ذون کافر حربي ته امان ورکول صحيح کيدل نه دي پکار، حالانکه نه ورته صحيح واي، ددې جواب دا دې چه امان د ولايت د قبيلې نه نه دې، ځکه کله چه مولى غلام ته د جهاد اجازت ملاويدو د وجې نه غلام سره په مال د غنيمت کښې نور غازيان او مجاهدين شريک شو، يعني غلام هم انسان دې. مخاطب دې د غنيمت مستحق دې ليکن د غلام لپاره چونکه ملک نه ثابتيږي په دې وجه دده په ټول مملوکه څيزونو کښې مولى دده قائم مقام کيدو سره د هغه څيزونو مالک وي پس کله چه عبد ما ذون د جهاد په موقع باندې کافر حربي ته امان ورکړلو، نو ګويا دې د مال غنيمت نه اولا خپل حق تلف کړلو بيا هغه ضرور دنورو طرف ته متعدي شو. لکه د رمضان د مياشتې په باره کښې د غلام شهادت په دې وجه صحيح نه دې چه هغه د لآيت د قبيلې نه دې، بلکه په دې وجه صحيح دې چه غلام د رمضان د سپوږمۍ شهادت ورکولو سره اول پخپله په خپل ځان باندې روژه لازم کړې ده ځکه د سپوږمۍ ليدونکې باندې روژه لازميږي بيا د. هغه د شهادت حکم دنورو طرف ته متعدي شو، د عبارت دحل کوول په وخت دا ضرور په ذهن کښې ساتی چه په انه صار شريکا في الغنيمة، کښې لفظ د غنيمت او د هغې د تشريح په ذيل کښې خادم چه چيرته لفظ د غنيمت ذکر کړې دې د هغې نه هغه رضخ مراد ده چه کوم د عطيه په معنى کښې ده ځکه مخکښې تير شوې دی چه غلام اګرچه ما ذون في الجهاد وی، په مال غنيمت کښې د حصې مستحق نه وی، بلکه امير المومنين هغه ته في الجهاد رضخ ورکوی، مګر رضخ هم چونکه د مال غنيمت نه ورکولې شی، په دې وجه هغه هم في الجمله د غنيمت مال شو او په دې وجه سره مصنف د حسامی **شريکا في الغنيمة** اووئيل او خادم هم د خپلې تشريح په دوران دغه لفظ استعمال کړې دې.

وَعَلٰى هٰذَا الْاَصْلِ يَصِحُّ اِقْرَارُهُ بِالْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ وَبِالسَّرَقَةِ الْمُسْتَهْلِكَةِ وَ بِالْقَائِمَةِ صَحَّ مِنَ الْمَاذُوْنِ وَفِى الْمَحْجُوْرِ اِخْتِلَافٌ مَعْرُوْفٌ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا فِىْ جِنَايَةِ الْعَبْدِ خَطَاءً اَنَّهٗ يَصِيْرُ جَزَاءً لِجِنَايَتِهٖ لِاَنَّ الْعَبْدَ لَيْسَ مِنْ اَهْلِ ضِمَانِ مَا لَيْسَ بِمَالٍ اِلَّا اَنْ يَشَاءَ الْمَوْلٰى

الْفِدَاءَ فَيَصِيرُ عَائِدًا اِلَى الْاَصْلِ عِنْدَ اَبِي حَنِيْفَةَ ﷺ حَتَّى لاَ يَبْطِلُ بَا لْاِفْلاَسِ وَعِنْدَ هُمَا يَصِيرُ بِمَعْنَى الْحَوَالَةِ

ترجمه او په دي اصل باندي د عبد ما ذون د حدود او قصاص اقرار صحیح دي او د هغه غلا چه په هغي کښي مال هلاک شوي وی. او د هغه غلا چه په هغي کښي مال مسروق موجود وی د ما ذون د طرفه صحیح دي او د عبد محجور په اقرار کښي اختلاف معروف دي او په دي بنا باندي مونږ وايو چه د غلام خطا د جنايت په باره کښي غلام پخپله د خپل جنايت جزا وی. ځکه غلام د هغه څيز د ضمان اهل نه دي کوم چه مال نه وی مګر دا چه مولی فديه اد کول غواړی. نو د ابو حنيفه په نزد واجب اصلي طرف ته واپس کيږی حتی چه د افلاس د وجي نه نه باطليږی او د صاحبينو په نزد دا د حوالي په معنی کښي دي

تشريح مصنف وئيلي دی چه په دې اصولو باند ، چه رقيت د غير مال دم حيات د مالکيت منافي نه دي يعني غلام د خپلي ويني او ژوند داسي مالک دي لکه ازاد چه مالک وی او په دي اصولو باندي چه که اولا يو څيز په غلام باندي لازم وی نو هغه تبعا او ضمنا نورو طرف ته متعدی کيدي شی د غلام په حدودو او قصاص اقرار کول صحيح دی يعنی که غلام د هغه څيز اقرار اوکړلو کوم چه حد واجبوی يا قصاص واجبيوی نو دده د اقرار صحيح دي، غلام برابره ده چه محجوروی يا ما ذون ويی ځکه د دم او حيات په سلسله کښي غلام په اصل حريت باندي باقي دي په دي وجه مولی نه د هغه د ويني بهيو لو مالک کيږی او نه د هغه د ژوند د تلف کولو مالک وی او نه د مولی په ده باندي د حدود او قصاص اقرار کول صحيح کيږی بهرحال کله چه غلام په خپل دم او حيات کښي اصلا ازاد دي نو د هغه موجب حد او د موجب قصاص څيزونو اقرار کول به داسي صحيح وی لکه د آزاد اقرار کول چه صحيح دی او که نه دا او وائي چه دد ي نه د مولی حق رقبه غير تلف کول لازم راځی لهذا دده اقرار صحيح کيدل نه دی پکار نومونږ جواب ورکوو چه اولا خو غلام خپل حق تلف کړي دي، ددي په ضمن کښي په طريقه د تبع د مولی حق تلف شوي دي. او دا خبره جائز ده چه اولا څه څيز په غلام باندي لازم وی بيا ضمنا او تبعا بل طرف ته متعدی شی لکه چه په مسئله د امان کښي تير شوي دی، دغه شان د غلام له خواد د غلا اقرار کول صحيح دی برابره ده چه که مال مسروق هلاک شوي وی يا موجود وی او غلام ما ذون وی يا محجور وی. بهر صورت دده اقرار صحيح دي البته که غلام ما ذون اقرار کړي وی او مال مسروق هلاک شوي دي. نو په غلام ما ذون باندي باندي صرف قطع يدهم واجبيږی او د مال مسروق واپس کول هم لازميږی، قطع يدخو په دي وجه واجبيږی چه غلام د دم او حيات په حق کښي په اصل حريت باندي باقي دي لهذا لکه څنګه چه په غلاکوونکی ازاد باندي قطع ديد واجبيږی. دغه شان په غلام باندي هم واجبيږی او د مال مسروق. مسروق منه طرف ته واپس کول په دي وجه واجب دی چه که مال مسروق مسروق منه طرف ته اپس نه شو بلکه د غلام په قبضه کښي پاتي شو نو دا مال د مولی مملوک کيږی. ځکه د غلام په بضه کښي چه

څه وي هغه ټول د مولی ملک وي او کله چه دا مال د مولی مملوک شو نو د مولی مملوک مال د وجې نه د غلام لاس قطع کول لازم راځي. حالانکه دا خبره بالکل محال ده چه د مولی مملوک مال د وجې نه د غلام لاس قطع کړې شي. بهرحال کله چه دا محال ده نو مال مسروق مسروق منه طرف ته واپس کول ضروري دي او که اقرار کوونکي غلام محجور وي نو د هغه په باره کښې دائمؤ اختلاف دې. لکه که محجور د غلا اقرار اوکړلو او مال مسروق هلاک شو. نو په عبد محجور باندې صرف قطع يد واجبيږي ضمان نه واجبيږي او که مال مسروق موجود وي، نو ددې دوه صورته دي مولی د هغه د اقرر تصديق اوکړي يا تکذيب که مولی هم دده د اقرارتصديق کوي نو په غلام محجور باندې قطع ديد هم واجبيږي او د مال واپس کول هم لازميږي او که مولی د هغه د اقرار تکذيب کوي نو د امام ابو حنيفه رحمه الله په نزد په دې صورت کښې هم قطع يد او د مال مسروق مسرووق منه طرف ته واپس کول واجبيږي او د امام ابو يوسف رحمه الله په نزد قطع يد خو في الحال واجبيږي مګر د مال مسرووق واپس کول في الحال نه واجيږي بلکه د ازاديدو نه پس د مال مسروق نه د مثل ضمان واجبيږي ځکه د غلام محجور اقرار دوه څيزونو ته متضمن دې يو خو پخپله دده حق ته. دويم دمولی حق ته. پس په اول کښې چونکه هيڅ تهمت نشته په دې وجه په دې کښې دده اقرار صحيح دې حتی چه دده لاس کټ کيږي او په ثاني کښې چونکه مولی ته د ضرر رسولو تهمت دې په دې وجه په دې کښې دده اقرار صحيح نه دې، حتی چه کوم مال غلام سره موجود وي هغه مسروق منه طرف ته نه واپس کيږي بلکه د هغه مالک به مولی وي مګر چونکه غلام اقرر کوي په دې وجه د آزادولو نه پس په ده باندې د مسروق منه لپاره ددې مال ضمان واجبيږي او امام محمد رحمه الله فرمائيلي دي چه په غلام محجور باندې نه خو قطع ديد. واجبيږي او نه د مال مسروق مسروق منه طرف ته واپس کول لازميږي البته د ازاديدو نه پس دې مال ضمان په ده باندې واجبيږي او وجه ددې دا ده چه د محجور په خپل قبضه کښې موجود مال په باره کښې د اقرار کول، چه دا مال د مسروق منه دې، په حقيقت کښې په مولی باندې اقرار کول دي ځکه غلام او څه چه د هغه په قبضه کښې دي ټول د مولی ملک او د مولی مال دې او کله چه داسې ده نو دا اقرار د غير په حق کښې اقرار دې او د غير په حق کښې اقرار صحيح نه دې، لهذا د غلام محجور د اقرار هم نه صحيح کيږي او کله چه د غلا د اقرار صحيح نه دې نو دده لاس هم نه کټ کيږي ځکه لاس په غلا کښې کټ کيږي بغير د غلا نه لاس نه کټ کيږي. مګر چونکه غلام محجور عاقل بالغ دې په دې وجه هغه د خپل اقرار د وجې نه ماخوذ هم ضرور دې لهذا د ازاديدو نه پس دده نه دده د مال د مثل ضمان اخستل کيږي

وعلی هذاقلنا فی جنايةِ العبد سره مصنف وئيلي دي چه رقيت چونکه د مالکيت مال منافي دې يعني رقيق د مال نه مالک کيږي په دې وجه مونږ وايو چه که غلام خطا د څه جنآيت اوکړلو مثلا څوک ئې خطا قتل کړلو نو چونکه د غلام سره نه مال شته او نه په هغه کښې د مالکيت اهليت شته په دې وجه په ده باندې مال نه واجبيږي بلکه پخپله دده څټ به ددې جنآيت جزا وي او مولی ته به وئيلې شي چه دا غلام د جنايت د وجې نه د مقتول اولياؤ

ته دیت ورکول منظور کړي. نو اوس د غلام رقبه دده د جنآیت عوض نه کیږي پس په قول امام ابو حنیفه ﷫ واجب اصل طرف ته واپس کیږي خکه جنایاتو کښې اصل دا دې چه ارش او دیت واجب شي. مګر رقیق چونکه په ارش او دیت ورکولو باندې قادر نه وي پې وجه د عارض رقیت د وجې نه پخپله دده رقبه د جنآیت جزا . اوګرځولې شوه لیکن کله چه مولی دده له خوا په دیت ورکړول وباندې راضي شو نو د حکم خپل اصل طرف ته واپس راځي. حتی چه که مولی مفلس هم شو نو دده افلاس د وجې نه د فدیه او د دیت وجوب نه باطلیږي او د عارض افلاس د وجې نه دوباره حکم دده رقبې طرف ته عودنه کوي. صاحبینو ﷫ فرمائیلي دي چه د مولی فدیه ورکول منظورول د حوالې په مرتبه کښې دي. یعنې په غلام باندې هیڅ کوم ارش او دیت واجب دې غلام هغه په مولی باندې حواله کړلو او دا خبره تا ته معلومه ده چه که محتاج علیه د افلا س وغیره د وجې نه د مال محتاج او ادا کولو نه عاجز شي نو محل نه بری کیږي بلکه مطالبه د دین محل طرف ته راځي لهذا مولی که د افلاس د وجې نه د دیت ورکولو نه عاجز شو نو د دیت مال د غلام په ذمه کښې واجبیږي او دده د وجې نه غلام اولیا د مقتول ته ورکولې شي.

د مرض بیان

وَاَمَّا مَرَضُ فَاِنَّهُ لاَ يُنَافِي اَهْلِيَّةُ الْحُكْمِ وَلاَ اَهْلِيَّةَ الْعِبَارَاتِ لٰكِنَّهُ لَمَّا كَانَ سَبَبَ الْمَوْتِ وَالْمَوْتُ عِلَّةٌ الْخِلاَفَةِ كَانَ مِنْ اَسْبَابِ تَعَلُّقِ حَقِّ الْوَارِثِ وَالْغَرِيْمِ بِمَالِهِ فَيَثْبُتُ بِهِ الْحَجْرُ اِذَا اِتَّصَلَ بِالْمَوْتِ مُسْتَنِدًا اِلىٰ اَوَّلِهِ بِقَدْرِ مَا يَقَعُ بِهِ صِيَانَةُ الْحَقِّ فَقِيْلَ كُلُّ تَصَرُّفٍ وَاقِعٍ مِنْهُ يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ فَاِنَّ الْقَوْلَ بِصِحَّتِهِ وَاجِبٌ فِي الْحَالِ ثُمَّ التَّدَارُكُ بِالنَّقْضِ اِذَا اِحْتِيْجَ اِلَيْهِ وَكُلُّ تَصَرُّفُ وَاقِعٍ لاَ يَحْتَمِلُ الْفَسْخُ جُعِلَ كَالْمُعَلَّقِ بِالْمَوْتِ كَالْاِعْتَاقِ اِذَا وَقَعَ عَلٰى حَقِّ غَرِيْمٍ اَوْ وَارِثٍ

ترجمه...او هرچه مرض دې نو هغه د حکم او د عبادت د اهلیت منافی نه دې لیکن چونکه مرض د مرګ سبب دې او مرګ د خلافت علت دې په دې وجه مرض د مریض د مال سره وارث او د قرضو د حق متعلق کیدو د اسبابو نه دې پس د مرض د وجې نه حجر اول مرض طرف ته منسوب کیدو سره په دومره مقدار کښې ثابتیږي په کوم مقدار سره چه وارث او د قرضخواه دا حق حفاظت وي په دې شرط چه د مرض الموت سره متصل وي لکه چه اوونیل شو چه هر داسې تصرف چه د مریض د طرفه واقع شي، د فسخ احتمال لري. فی الحال د هغې د صحت قائل کیدل واجب دی، بیا ددې تصرف په دې بنولو سره تدارک واجب دې، په دې شرط چه دده ضرورت راپیښ شي او هر داسې تصرف واقع چه د فسخ احتمال نه لری هغه په

مرگ باندې د معلق په شان شمار شوې دې لکه اعتاق کله چه د قرضخواه یا د وارث په حق باندې واقع وی.

شریح:... د عوارض سماوی نه اتمه عارضه مرض دې په قول د قاضی بیضاوی. مرض د بدن د هغه حالت نوم دې چه د هغې د عارض کیدو د وجې طبیعت او د بدن اعتدال ختم شی او په قول د شارح نامی مرض د بدن د هغه حالت نوم دې کوم چه د صحت ضد وی د هغې په وجه افعال متغیر کیږی لیکن د مرض ددې تعریف په اعتبار سره نسیان جنون اغما او عته هم د مرض په تعریف کښې داخلیږی. حالانکه د هغه امراضو احکام د مرض د بحث د احکامو نه بالکل مختلف وی ددې جواب دا دې چه مراد له مرض نه سوا د امراضو سابقو ندی ځکه چه دلته دکوم مرض بیانول مقصود دی. هغه نه عقل مختلف کوی نه اختیار. هغه خو صرف د بدن او طبیعت اعتدال ختموی مصنف وئیلی دی چه مرض نه د اهلیت حکم منافی دې او نه د اهلیت عبارت یعنی مریض د وجوب حکم هم اهل وی او دخپلو مقاصدو په الفاظو سره د تعبیر کولو هم اهل دې. ځکه د مرض د وجې نه نه خو د مریض په عقل کښې خلل واقع کیږی. او نه په اختیار کښې او نه د ثواب او عتاب په اهلیت کښې خلل واقع کیږی او کله چه داسې ده نو ده طرف ته خطاب متوجه کیږی، او دده په حق کښې احکام ثابتیږی هغه احکام برابره ده حقوق الله نه وی لکه مونځ روژه یا د حقوق العباد نه وی لکه بیع. شرا او د مریض په عقل کښې د مرض د وجې نه چونکه هیڅ خلل نه واقع کیږی په دې وجه هغه دخپلو مقاصدو په الفاظو سره د تعبیر کولو هم اهل وی حتی چه د مریض نکاح کول طلاق ورکول غلام ازادول صحیح دی بلکه هر هغه ځیز صحیح دې چه د هغې تعلق د عبرت او الفاظو سره وی. اونه د عبارت د اهلیت منافی دې.

او لکنه لما کان سبب الموت سره د یو اعتراض جواب دې، اعتراض دا دې چه کله مرض نه د وجوب حکم د اهلیت منافی دې نو مرض ولې د اسبابو د حجر نه شمار شوې یعنی دده وصیت او هبه وغیره تصرفات ولې منع شو. او دده مال سره د وارثا و او غرما حق ولې متعلق شوې دې ددې جواب دا دې چه مرض سبب دې او مرگ علت دې د خلافت ځکه کله چه د مرگ د وجې نه د مړی اهلیت د ملک باطل شو نو اقرب الناس یعنی ورثا دده د مال په ملک کښې دده خلیفه کیږی و د قرضخواه د حق سره چونکه دده مال مشغول دې. په دې وجه قرض خواه هم دده په مال کښې دده خلیفه وی بهرحال کله چه د مرض دا شاندې نو مرض ددې خبرې سبب کیږی چه د مریض د مال سره د وارث او د قرض خواه حق متعلق شی او کله چه د مریض د مال سره وارث او قرض خواه حق متعلق شو نو د وارث او قرض خواد د حق حفاظت په خاطر د مریض لپاره حجر ثابتیږی یعنی مریض د تصرفاتو نه محجور کیږی. یعنی دده تصرف نه نافذ کیږی لکه مقدار په قرض کښې کوم چه د قرض غوښتو نکو حق دې، دده تصرف نه نافذ کیږی او په باقی دوه دریو حصو کښې کوم چه د وارثینو حق دې. دده تصرف نه نافذیږی دا خیال ساته چه مرض په هر حال کښې حجر یعنی د تصرف نه د منع کولو سبب نه دې بلکه کله چه دا مرض د مرگ سره متصل شی. او ددې مرض نه د مریض

مرګ واقع شي په هغه وخت د حجر سبب کیږي او دده محجور کیدل ظاهریږي. البته اول د مرض طرف ته نسبت کولو سره دا حجر ثابتیږي یعنی د مرګ په وخت دا فیصله ورکولي شي چه ددي مرض د شروع نه د مریض تصرف نافذ نه دي فقیل کل تصرف واقع منه یحتمل الفسخ سره په اذا اتصل بالموت باندي تفریع کولو سره وئیلی دی چه کله مرض د حجر سبب په دي صورت کنبي دي کله چه مرض مرګ سره متصل شي یعنی ددي مرض د وجي نه مرګ واقع شي نو فی الحال یعنی په حالت د مرض د مریض هر هغه تصرف صحیح کیږي کوم چه د فسخ احتمال لري لکه د مریض هبه کول او په کافی کم قیمت باندي خپل سامان خرڅول څکه او سه پوري د مرګ واقع کیدل مشکوک دی او کله چه د مرګ واقع کیدل مشکوک دی. نو الحال حجر هم مشکوک کیږي څکه د حجر په سبب هغه مرض دي چه د هغه د وجي نه مرګ واقع وی او کله چه داسي ده نو د مرض په زمانه کنبي حجر نه ثابتیږي. یعنی دده محجور کیدو فیصله نه ورکولي شي او کله چه د مرض په زمانه کنبي حجر ثابت نه شو نو د مرض په زمانه کنبي د مریض هر هغه تصرف صحیح کیږي، کوم تصرف چه د فسخ احتمال لري څکه په دي تصرف کنبي د هیچا هیڅ ضرر نشته، څکه مریض که مرهم شي نو په ضرورت راپیښ کیدو باندي دي تصرف فسخ کولو سره ددي تدارک ممکن دي. مثلا مریض مړ شو او هغه په خپله ذمه قرض پریښودلو. یا وارث پریښو دلو نو دده قابل فسخ تصرف فسخ کیږي او ددي مال په ذریعه دده قرضه ادا کیږي او وارثینو ته میراث ورکولي شي، او که هغه تصرف کوم چه د مریض له خوا واقع شوي دي، د فسخ احتمال نه لري لکه غلام ازادول نو هغه تصرف داسي وی لکه چه په مرګ باندي معلق شوي وی کله چه هغه اعتاق په قرض غوښتونکي یا د وارث په حق باندي واقع شوي وی مثلا داسي ئی وئیلی دی چه زما د مرګ نه پس ته ازاد ي، دیته ته مدبر جوړول وائی صورت ددي دا دي چه مریض خپل غلام آزاد کړلو حالانکه ددي مریض په ذمه دومره قرض دي چه دده پوره مال راګیر وی یا مریض غلام ازاد کړلو، حالانکه د هغه ورثا ژوندي دی او دده غلام قیمت دده د ثلث مال نه زائد دي نو ددي ازاد شوي غلام حکم داسي دي، لکه چه د مدبر حکم دي یعنی لکه څنګه چه مدبر د خپل مولی په ژوند کنبي په دي ټول اعزازي احکامو کنبي غلام وی کوم چه د ازاد پوري مخصوص دی د غه شان د مریض ازاد شوي غلام دده په ژوند کنبي په دي ټول اعزازي احکامو غلام پاتي کیږي کوم چه د ازاد پوري مخصوص دی او لکه څنګه چه مدبر د مولی د مرګ نه پس ازادیږي لیکن د مولی د قرضوغوښتونکو قرضه ادا کولو لپاره د خپل قیمت په اندازه سعي کولو سره د هغوی قرضه ادا کوی په دي شرط چه مولی سره ددي نه علاوه د قرضي ادا کولو لپاره نور موال هم وی او که د مولی په ذمه قرضه نه وی. نو هغه به په دوه دریو حصو د مال کنبي سعي کوی او د مولی د ورثا حق اد کوی په دي شرط چه د مولی ورثا وی او که د مولی سره دومره مال وی چه د هغي قرضه ادا کیدي شي او د مدبر قیمت د هغه د ثلث مال نه زائد هم نه دي نو دا مدبر بغیر د سعي نه آزادیږي دغه شان د مرض په زمانه کنبي ازاد شوي د مولی د مرګ نه پس ازادیږي مګر د خپل قیمت په اندازه د قرض

غوښتونکو لپاره سعي کوی په دې شرط چه د مري سره د قرضه ادا کولو دپاره مال نه وي او که ددې غلام قيمت دده د ثلث مال نه زائد وی. نو هغه د ورثا لپاره د ثلث مال نه په زائد کښې سعي کوی ليکن که اعتاق د قرض غوښتونکو لپاره سعي کوی په دې شرط چه د مري سره د قرضه ادا کولو لپاره مال نه وی او که ددې غلام قيمت دده د ثلث مال نه زائد وی. نو هغه د ورثا لپاره د ثلث مال نه په زائد کښې سعي کوی ليکن که اعتاق د قرض غوښتونکو يا د وارث په حق باندې نه وی واقع شوي مثلا مريض سره ددې غلام نه علاوه دومره مال دې چه د هغې نه دده قرضه ادا کيدې شی. يا ددې غلام قيمت د مريض د مال نه يو ثلث کم دې. نو دا ازادی، دا ازادولو په وخت نافذيږی ځکه په دې صورت کښې د غلام قيمت او د ماليت سره د چا حق متعلق نه دې.

بِخِلَافِ اِعْتَاقِ الرَّاهِنِ حَيْثُ يَنْفُذُ لِاَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ فِىْ مِلْكِ الْيَدِ دَوْنَ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَكَانَ الْقِيَاسُ اَنْ لَاَ يَمْلِكَ الْمَرِيْضُ الصِّلَةَ وَاَدَاءَ الْحُقُوْقِ لْمَالِيَةِ للهِ تَعَالىٰ وَالْوَصِيَّةُ بِذَالِكَ اِلَّا اَنَّ الشَّرْعَ جَوَّزَ ذٰلِكَ مِنَ الثُّلُثِ نَظَرًا لَهُ وَلَمَّا تَوَلّىَ الشَّرْعُ الْاِصَاءَ لِلْوَرَثَةِ وَاَبْطَلَ اِيْصَاءِ لَهُمْ ذٰلِكَ صُوْرَةً وَمَعْنًى وَحَقِيْقَةً وَ شُبْهَةً حَتّٰى لَمْ يَصِحَّ بَيْعُهُ مِنَ الْوَارِثِ اَصْلاً عِنْدَ اَبِى حَنِيْفَةَ رحمه الله وَبَطَلَ اِقْرَارُهُ لَهُ وَاِنْ حَصَلَ بِاِسْتِيْفَاءِ دَيْنِ الصِّحَةِ وَتَقَوَّمَتِ الْجُوْدَةُ فِىْ حَقِّهِمْ كَمَا تَقَوَّمَتْ فِىْ حَقِّ الصِّغَارِ

ترجمه: په خلاف د اعتاق د راهن نه چه هغه نه نافذيږی ځکه د مرتهن حق په ملک يد کښې وی نه په ملک رقبه کښې او قياس دا وو چه مريض د صله او حقوق ماليه د الله لپاره دا دا کولو او د هغې د وصيت مالک نه وې مګر شريعت په ده باندې شفقت کولو سره هغه ته د ثلث مال نه جائز ګرځولې دې او کله چه شريعت د ورثا لپاره د وصيت کولو متولی شو او د ورثا ؤ لپاره ئې وصيت کول باطل کړل نو د مريض وصيت کول صورتاً او معنی حقيقةً او شبهةً هر قسم باطل شو حتی چه د امام ابو حنيفه رحمه الله په نزد د مريض بيع د وارث په لاس بالکل صحيح نه ده او د مريض د واث لپاره اقرار باطل دې. اګرچه هغه اقرار او د ورثاؤ په حق کښې جودت قيمتی وی. لکه چه د ماشومانو حق کښې جودت قيمتی دې.

تشريح: ددې ځائې نه د يو اعتراض جواب ذکر شوې دې، اعتراض دا دې چه تاسو فرمائيلی دی چه که اعتاق د قرض غوښتونکی يا د وراث په حق باندې واقع وی، يعنی د اعتاق د وجې نه د قرض غوښتونکی يا د وارث حق متاثر کيږی نو هغه اعتاق فی الحال يعنی قبل الموت نه نافذيږی ځکه ددې غلام سره د قرض غوښتونکی يا د وارث حق متعلق شوې دې، پس ددې تقاضه دا ده چه که راهن دا غلام آزاد کړی. کوم غلام چه د مرتهن سره مرهون دې نو هغه غلام نه ازاديږی ځکه مرتهن کوم چه قرض غوښتونکې دې ددې غلام دده حق متعلق شوې دې. مګر ددې با وجود تاسو د راهن اعتاق جائز ګرولې دې ددې جواب دا دې چه د

مرتهن حق صرف په قبضه کښې دې د غلام د رقبه او مالیت سره دده حق متعلق نه دې. یعنی ملک ید او قبضه اګرچه مرتهن له حاصل دی. لیکن د غلام په رقبه او په مالیت باندې د راهن حق دې او د اعتاق صحیح کیدل په ملک رقبه باندې موقوف دې. نه په ملک ید باندې یعنی چا ته چه ملک رقبه حاصل وی د هغه ازادول صحیح وی او چاته چه صرف ملک ید حاصل وی د هغه آزادول صحیح نه وی. دغه وجه ده چه که چا خپل تښتیدلی غلام ازاد کړلو نو هغه ازادیږی ځکه دده غلام نه د مولی اګرچه ملک ید زائل دې. لیکن ملک رقبه باقی دې. پس دلته چونکه د ملک رقبه سره د راهن حق متعلق دې. په دې وجه دده ازادول صحیح کیږی او د اعتاق مریض په صورت کښې د ملک رقبه سره چونکه د مریض حق متعلق پاتې نه شو بلکه د قرض غوښتونکی او د وارث حق متعلق شوې دې په دې وجه فی الحال دده اعتاق نه نافذیږی د وکان القیاس سره مصنف د حسامی وائی چه د قیاس تقاضا خو دا وه چه مریض د صله مالک نه شی یعنی بغیر د عوض نه ځوك د خپل مال مالک کولو اختیار نه وی مثلا د هبه کولو او صدقه کولو اختیار ورته نه وی دغه شان د الله تعالی مالی حقوق یعنی زکوة د کفارت او صدقة الفطر ادا کولو اختیار ورته نه وی او صله کولو او د الله د مالی حقوق د ادا کولو د وصیت هم مالک نه وی ځکه کله چه د قرض غوښتونکی او د وارث حق دده د مال سره متعلق شو نو سبب حجریعنی د تصرفاتو نه د بندولو سبب اوموندل شو، او کله چه سبب حجر اوموندل شو، نو د مریض هیڅ تصرف درست کیدل نه دی پکار. او کله چه دا خبره ده نو مریض د مذکوره امورو مالک څنګه کیږی ددې جواب ورکولو سره مصنف فرمائیلی دی چه د قیاس تقاضه خو دغه وه مګر شریعت د شفقت د وجې د ثلث مال نه ددې اجازت ورکړې دې، یعنی که مریض او غواړی. نو په خپل ثلث مال کښې مذکوره تصرفات کولې شی ددې وجه دا ده چه انسان په خپل عمل کښې څه نا څه کوتاهی ضرور کوی، او کله چه د مرګ وخت قریب راځی نو هغه د عمل په ذریعه ددې کوتاهیو په تلافی او تدارک کولو باں نه قادرکیږی، یعنی کوم عبدات بدنیه چه فوت شو هغه ددې په دې حالت کښې په ادا کولو باندې نه قادرکیږی پس شریعت د شفقت د وجې د هغه ددې کوتاهیو د تدارک لپاره ده ته د خپل ثلث مال د صدقه کولو بلکه د مذکوره تصرفت کولو اجازت ورکړلو د ثلث مال تحدید د ترمذی ددې روایت نه شوې دې سعد بن وقاص وئیلی دی چه زه د فتح مکې په کال دومره بیمار شوم چه معلومه شود چه مرګ اوس راغلو زما د عیادت لپاره رسول الله ﷺ تشریف راړلو ما عرض اوکړلو اې د الله رسوله چه زما سره ډیر مال دې او دیو ماشوم نه علاوه می هیڅوک وارث نشته نو آیا زه د خپل پوره مال وصیت اوکړم. نبی علیه السلام او فرمائیل نه ما اووئیل دوه ثلثه هغه اووئیل نه ما اووئیل نیم مال، هغه اووئیل نه. ما اووئیل د یو ثلث ؟ هغه او فرمائیل آو د یو ثلث کولې شې مګر یو ثلث هم زیات دې. بهرحال ددې نه دیو ثلث وصیت او په یو ثلث کښې په حالت د مرض کښې د مرض کښې د تصرف جواز ثابت شو **ولما تولی الشرع الایصاء**، سره د یو سوال مقدار جواب دې. سوال مقدار ا دې چه کله شریعت اسلام مریض ته په ثلث مال کښې د صلات او وصیت کولو

اجازت ورکړلو نو ثلث مال خالصه د مریض حق شو. او ددې سره د هیچا حق متعلق نه شو. او کله چه ثلث مال د مریض حق دې. ددې سره د چا حق متعلق نه دې نو مریض که ددې وصیت د کوم وارث لپاره اوکړي. نو هغه صحیح کیدل پکار دی ځکه دد په خپل حق کښې تصرف کړې دې ددې جواب دا دې چه د **یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین**، په ذریعه د شریعت د وارث لپاره د وصیت پخپله متولی شو یعنی شریعت دا ذمه داری پخپله اختې ده. او د ورثا لپاره د مریض وصیت کول ئې بالکل باطل کړیدی صورة هم او معنا هم حقیقة هم او شبهتا هم ځکه د حجة الوداع په موقعه باندې نبی علیہ السلام فرمائیلی ان الله تبارک و تعالی قد اعطی کل ذی حق حقه فلا وصیة لوارث الله تعالی د حق خاوند ته د هغه حق ورکړې دې. لهذا اوس د کوم وارث لپاره وصیت نه کیږی. صورتا د وصیت مثال دا دې چه مریض د خپل کوم وارث په لاس څه سامان خرڅ کړی د ثمن مثل په عوض یا ثمن غیر مثل په عوض نو په دې صورت کښې ګویا مریض د خپل اموالو نه د یو عین شی سره وارث ته ترجیح ورکړې ده لهذا دا د صورت عین وصیت دې ځکه د تقسیم د میراث په وخت داشې دې وارث ته هم ملاویدې شو او هم نشو ملاویدې. لیکن مریض دا څیز خرڅ کړلو دې وارث ته ئې دا څیز ورکړلو پس دا د صورت عین وصیت دې نه د معنی عین ځکه د وارث نه ددې عوض وصول شوې دې بهرحال د امام ابو حنیفه رحمه الله په نزد دا بیع نا جائز ده ځکه په دې بیع کښې صورت وصیت موجود دې حالانکه د وارث لپاره وصیت کول بالکل باطل شوی د حسامی مصنف دې لره داسې وئیلی دی چه د مریض د ارث په لاس بیع کول بالکل صحیح نه دی اود صاحبینو په نزد د ثمن مؤجل په عوض دا بیع جائز ده ځکه په دې بیع سره د ورثا حق نه باطلیږی د معنی وصیت صورت دادې چه مریض د کوم وارث د پاره د قرض اقرار اوکړی مثلا داسې او وائی چه د فلانی وارث زما په ذمه دومره قرض دې. یا داسې او وئی چه په فلانی وارث باندې د صحت په زمانه کښې زما چه کوم قرض وو ما هغه قرض وصول کړې دې. دا صورتا خو اقرار دې. لیکن معنا وصیت دې. ځکه ممکن ده چه ددې اقرار په ذریعه د مریض غرض وارث ته بلا عوض مال راورل وی حاصل داچه په دې اقرار کښې بعض ورثه لپاره تهمت د کذب دې او کله چه مریض متهم بالکذب دې نو په دې کښې د حرامو شبه ده او د حرامو شبه هم حرام وی لهذا د مریض دا اقرار هم حرام او ناجائز دې. د مصنف وئیلی دی چه د مریض د کوم وارث لپاره اقرارباطل دې اګرچه هغه اقرار د صحت د زمانې د قرضه د وصول کولو په سلسله کښې وی حقیقتا وصیت دا دې چه مریض د کوم وراث لپاره وصیت اوکړی. د اظهر کیدو د وجې نه مصنف مثال ذکر نه کړلو د شبهة وصیت صورت دا دې چه مریض د اموال ابویه نه خپل جید مال ددې د جنس نه ددی مال په عوض کوم وارث خرڅ کړی مثلا یو کیل جید غنم د یو کیل ردی غنمو په عوض خرڅ کړی نو دا هم ناجائز دی ځکه په دې صورت کرچه حقیقة وصیت نشته. لیکن شبهة وصیت موجود دې یعنی دا وئیل کیدې شی چه مریض خپل یو وارث بلند د جودت او عمدګی نفع رسول غواړی او دا ځکه چه بیع الجید بالردی من جنسه په وخت کښی اګرچه جودت معتبر نه دې او خانله ددې هیڅ

قیمت معتبر نه دي. حتی چه د جید غنمو بیع دردی په عوض متساویا جائز ده او نبی علیهالسلام هم فرمائیلی دی جید ها هو ردیها سوا لیکن کله چه مریض خپل یو وارث ته خپل عمده مال د هغې د همجنس ردی مال په عوض خرڅوی نو د رفع د تهمت لپاره دا جودت متقوم وی یعنی ځانله ددې قیمت معتبر دي او ددې د وجې بیع نه جائز کیږی لکه چه وصی یا پلار د صغیر عمده مال ددې د همجنس کوټه مال په عوض کیدل معتبر دی او د ماشوم نه د ضرر لرې کولو لپاره او دوصی او پلار نه د تهمت رفع کولو لپاره دا بیع جائزه نه ګرځولې کیږی، دا مصنف داسې وئیلی دی او د ورثا په حق کښې جودت دغه شان متقوم وی لکه چه ماشومانو په حق کښې متقوم کیږی

د حیض او د نفاس بیان

وَاَمَّا الْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ فَاِنَّهُمَا لاَ يَعْدَمَانِ اَهْلِيَّةً بِوَجْهٍ مَا لٰكِنَّ الطَّهَارَةَ عَنْهُمَا شَرْطٌ لِجَوَازِ اَدَاءِ الصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ فَيَفُوْتُ الْاَدَاءُ بِهِمَا وَفِيْ قَضَاءِ الصَّلٰوةِ حَرَجٌ لِتَضَاعُفِهِمَا فَسَقَطَ بِهِمَا اَصْلُ الصَّلٰوةِ وَلاَ حَرَجَ فِيْ قَضَاءِ الصَّوْمِ فَلَمْ يَسْقُطْ اَصْلُهُ

ترجمه...او هر چه حیض او نفاس دی نو د دواړه هیڅ قسم اهلیت نه معدوم کوی لیکن د روژې او مونځ د ادا د جواز لپاره ددې دواړو نه طهارت شرط دی. لکه په دې دواړو سره ادا فوت کیږی او د مونځ د تضاعف د وجې نه چونکه د مونځ په قضا کښې حرج دې په دې وجه ددې دواړو د وجې اصل صلاة ساقطیږی او د روژې په قضا کښې چونکه حرج نشته په دې وجه اصل صوم نه ساقطیږی.

تشریح:.... د عوارض سماوی نه نهمه عارضه حیض او لسمه نفاس دي حیض داسې وینه ده چه هغه د داسې زنانه رحم ئې غورځوی چه د بیماری او صغر نه سلامته وی او نفاس هغه وینه ده چه د زنانه د بل نه د ولادت نه پس اوځی، دا دواړه هیڅ قسم اهلیت نه معدوموی نه اهلیت وجوب معدوموی او نه اهلیت ادا، ځکه ددې دواړو په وجه نه خو په ذمه کښې خلل واقع کیږی او نه په عقل کښې او نه د بدن په قدرت کښې او کله چه داسې ده نو دا دواړه د اهلیت منافی او د اهلیت ختمونکی هم نه کیږی مګر رسول الله ﷺ فرمائیلی دی تدع الحائض الصوم والصلوة ایام اقرائها، حائضه زنانه به په ایام د حیض کښې مونځ او روژه پریږدی او نفاس چونکه د حیض په حکم کښې دی په دې وجه د نفاس هم دغه حکم دې پس ددې حدیث د وجې نه د مونځ او روژه د ادا کولو لپاره ددې دواړو نه پاک یدل شرط کیږی لکه که کومه زنانه ددې لپاره په کوم یو سره مبتلا شوه نو د روژې او د مونځ ادافوت کیږی ځکه د شرط په فوت کیدو سره مشروط فوت کیږی البته د ایام حیض او نفاس تیریدو نه پس د روژه قضا خو واجب وی لیک د مونځونو قضا نه واجبیږی ځکه اصل موده د حیض درې ورځې او درې شپې دی او د نفاس موده بالعموم ددې نه زیاته وی لهذا ددې ایامو فوت

شوي مونځونه په کثیر تعداد کښې کیږي او بیا دا سلسله هره میاشت جاري پاتې کیږي په دې وجه ددې ایامو د مونځونو په قضا کښې حرج واقع کیږي او په شریعت کښې حرج دفع شوی دی لهذا د حرج د لرې کولو لپاره د حیض او نفاس د وجې نه اصل صلوة ساقطیږي یعنی نفس وجوب ساقطیږي او کله چه نفس وجوب ساقط شولو نو نه اداء صلاة او اداء صوم واجبیږي او روژه چونکه په کال کښې یو کرته فرض ده په دې وجه حیض والا زنانه ته د یو لس میاشتو په طویله زمانه کښې زیات د لس روژو قضا پریوځي. او پاتې شو نفاس نو په رمضان کښې د هغې وقوع اتفاقي ده او که بالفرض په رمضان کښې د نفاس وقوع او شي هم نو د یوې میاشتې روژو قضا باقي په یولس میاشتو کښې په اجتماعي یا په اتفاقي طور باندې کول څه ګران کار نه دې په دې وجه د روژو په قضا کښې هیڅ حرج نه لاحق کیږي او کله چه د روژو په قضا کښې هیڅ حرج نشته نو د روژو نفس وجوب او اصل وجوب هم د ذمې نه نه ساقطیږي اګرچه د روژې ادا ساقطیږي او کله چه د حائضې او نفسا د ذمې نه د روژې نفس وجوب ساقط نه شو نو ایام حیض اونفاس تیریدو نه پس په دوی باندې د روژو قضا واجبیږي

د مرګ بیان

وَاَمَّا الْمَوْتُ فَاِنَّهُ عُجْزٌ خَالِصٌ يَسْقُطُ بِهِ مَاهُوَ مِنْ بَابِ التَّكْلِيْفِ لِفَوَاتِ غَرَضِهِ وَهُوَ الْاَدَاءُ عَنِ الْاِخْتِيَارِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّهُ يَبْطُلُ عَنْهُ الزَّكٰوةُ وَسَائِرُ وُجُوْهِ الْقُرْبِ وَاِنَّمَا يَبْقَى عَلَيْهِ الْمَاٰثِمُ

ترجمه: او هر چه مرګ دې نو هغه خالص عجز دې ددې په وجه هغه ټول احکام ساقطیږي کوم چه تکلیف د قبیلې نه دی ځکه د هغې غرض یعنی په اختیار سره ادا کول فوت شوي دی په دې وجه سره مونږ وئیلي دی چه د مړي نه زکوة او د ټول عباداتو صورته باطلیږي، البته په ده باندې ګناه باقي پاتې کیږي

تشریح:.. د عوارض سماوی نه یولسم عارضه مرګ دې او د اکثر اهل السنة و الجماعة په نزد مرګ د داسې وجودی صفت نوم دې چه هغه د حیات ضد جوړیدو سره پیدا شوې دې. ځکه الله تعالی فرمائیلي دی خلق الموت والحیاة اومخلوق وجودی څیز وی نه عدمی، دغه شان نبی علیه السلام فرمائیلي دی چه د قیامت په ورځ به مرګ د تور او سپین رنګ ګډ په شکل راوستلې شی او ذبح به شی او ذبح د وجودی څیز کیدې شی نه د عدمی، او د بعض کسانو خیال دا دې چه مرګ عدمی څیز دې ځکه د عدم حیات نوم مرګ دې او په آیت کښې د خلق معنی قدر ده اندزه لګه څنګه چه وجودی څیز لرولې شی د عدمی څیز هم لرولې شی. د مسلم الثبوت مصنف وئیلي دی چه د مرګ د عدمی کیدو مطلب دا نه دې چه هغه عدم محض او فنا محض دې بلکه د عدمی کیدو مطلب دا دې چه مرګ د روح د بدن نه د جدا کیدو نوم دې او ددې دارنه د هغه دار طرف ته د منتقل کیدو نوم دې په دې وجه مړي د احکام اخرت په سلسله کښې ځي او ژوندې شمار شوې دې بهرحال مرګ د خالص عجز نوم دې چه په هغې کښې په هیڅ اعتبار سره قدرت موجود نه وی. مصنف د عجز نه پس د خالص لفظ زیاتولو

سره د مرض قدرت موجود نه وي. مصنف د عجز نه پس د خالص لفظ زياتولو سره د مرض جنون. صغر او رقيت نه احتراز کړي دي ځکه دي عوارضو سره اګرچه عجز متحقق کيږي ليکن بيا هم څه نا څه اعتبار سره قدرت باقي پاتي وي. په خلاف د مرګ نه چه هغه په هيڅ اعتبار سره قدرت باقي نه پاتي کيږي بيا احکام په دوه اقسام دي احکام دنيي. احکام اخروي. او د احکام دنيوي څلو اقسام دي هغه احکام ده د تکليف د قبيلې نه دي لکه مونځ روژه ددي حکم دا دي چه دا احکام د مرګ په وجي ساقطيږي ها د ګناه په حق کښي باقي پاتي کيږي. د مرګ د وجي نه خو په دي وجه ساقطيږي چه د تکليف مکلف کولو غرض دا دي چه مکلف دا احکام په خپل اختيار سره په ځاني راوړي حالانکه د مرګ د وجي سر دا غرض فوت شوي دي پس د غرض تکليف فوت کيدو د وجي نه دا احکام د مړي نه ساقطيږي په دي وجه د احنافو علماؤ وئيلي دي چه د مړي د ذمي نه زکوة او نور عبادتونه مونځ روژه حج وغيره باطل او ساقط وي لکه که د مړکيدونکي په ذمه د مخکنو کلونو زکوة واجب وي، نو د مرګ نه پس دده د متروکه مال نه د هغي زکوة ادا کول نه واجبيږي دغه شان مونځ روژه او د حج دده له خو ادا کول يا دده د متروکه مال نه کفاره ادا کول. يا دده په مال سره حج کول واجب نه دي امام شافعي رحمه الله فرمائيلي چه د مړي د ترکه نه زکوة ادا کول واجب دي او ددوي دليل دا دي چه شافعي رحمه الله فرمائيلي دي چه د مړي د ترکه نه زکوة ادا کول واجب دي او ددوي دليل دا دي چه په زکوة کي مال مقصود وي د صاحب نصاب فعل مقصود نه ري لکه فقر که په مال زکوة باندي کامياب شو او ده د صاحب نصاب د علم نه بغير پخپله مقدار د زکوة مال واخستلو نو دده د ذمي نه زکوة ساقطيږي او اوس د زکوة نه ورکولو د وجي نه عند الله نه ماخوذ کيږي مګر د احنافو په نزد چونکه فعل مقصود دي او د مرګ په وجه سره فعل فوت شوي ده په دي وجه په احکامو د دنيا کښي د مړي د ذمي نه زکوة سقطيږي. البته د زکوة او نور عبادات نه ادا کولو ګناه ده په ذمه باقي پاتي وي ځکه ګناه د احکامو د اخرت نه ده او مړي په احکامو د اخرت کښي ژوندي وي پس اوس الله تعالى مړي په خپل فضل او کرم سره که غواړي معاف کړي او که په عدل او حکمت سره غواړي عذاب ورکړي، **ان تعذبهم فانهم عبادک و ان تغفرلهم فانك انت العزيز الحكيم ـ**

وَمَا شُرِعَ عَلَيْهِ لِحَاجَةِ غَيْرِهِ اِنْ كَانَ حَقًّا مُتَعَلِّقًا بِالْعَيْنِ يَبْقٰى بِبَقَائِهِ لِاَنَّ فِعْلَهُ فِيْهِ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ وَاِنْ كَانَ دَيْنًا لَمْ يَبْقَ بِمُجَرَّدِ الذِّمَّةِ حَتّٰى يَنْضَمَّ اِلَيْهِ مَالٌ اَوْيُؤَكَّدَ بِهِ الذِّمَّةُ الْكَفِيْلِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رحمه الله اِنَّ الْكَفَالَةِ بِالدَّيْنِ عَنِ الْمَيِّتِ لَا تَصِحُّ اِذَا لَمْ يُخَلِّفْ مَا لاً اَوْ كَفِيْلاً كَانَّ الدَّيْنَ عَنْهُ سَاقِطٌ بِخِلَافِ الْعَبْدِ الْمَحْجُوْرِ يُقِرُّ بِالدَّيْنِ فَتَكَفَّلُ عَنْهُ رُجُلٌ تَصِحُّ لِاَنَّ ذِمَّتَهُ فِي حَقِّهِ كَامِلَةٌ وَاِنَّمَا ضُمَّتْ اِلَيْهِ الْمَالِيَّةُ فِيْ حَقِّ الْمَوْلٰى وَاِنْ كَانَ شُرِعَ عَلَيْهِ بِطَرِيْقِ الصِّلَةِ بَطَلَ اِلَّا اَنْ يُوْصٰى بِهِ فَيَصِحُّ مِنَ الثُّلُثِ

ترجمه ... او هر هغه حکم چه په مړي باندې د نورو د حاجت د وجې نه مشروع وی. که هغه داسې حق وی چه د عین سره متعلق وی نو هغه حق د عین د بقا سره باقي پاتې کیږی ځکه په دې کښې د مړی فعل مقصود نه دې او که هغه دین وی نو هغه د محض ذمه د وجې نه باقي نه پاتې کیږی تر دې چه د ذمې سره مال یا هغه څیز منظم شی چه په هغې سره ذمه موکد شی او هغه د کفیل ذمه ده په دې وجه امام ابو حنیفه رحمه الله فرمائیلی دی چه د مړی د طرفه د دین کفیل کیدل صحیح نه دی کله چه مړی مال یا کفیل نه وی پرینبې ګویا دین دده نه ساقط شو په خلاف د عبد محجور نه چه د دین اقرار وکړی. بیا دده له طرفه کوم سړی کفیل شی نو صحیح ده ځکه د کفیل ذمه دده په حق کښې کامل ده او دده په ذمې سره د مولی په حق کښې مالیت ملاویږی. او که هغه حکم په مړی باندې د صلې په طور مشروع وی نو باطلیږی مګر دا چه ددې وصیت اوکړې شی نو هغه د ثلث مال نه صحیح کیږی

تشریح:... په دې عبارت کښې د احکامو د دنیا څلور اقسامو نه د دویم قسم بیان دې چه د هغې حاصل دا دې چه هغه احکام چه په مړی باندې د نوروو د ضرورت د وجې نه مشروع شوې وی. د هغې درې اقسام دی. اولنې قسم دا دې چه حکم مشروع که داسې حق وی چه د عین شې سره متعلق وی نو هغه حکم دې عین دباقي پاتې کیدو په جه سره د مرګ نه پس هم باقي پاتې کیږی مثلا شې مرهون چه هغې سره د مرتهن حق متعلق کیږی او د کرایه مکان چه هغې سره د کرایه دار حق متعلق دې، مال امانت چه هغې سره د امانت ساتونکی حق متعلق دې او مبیع چه هغې سر د مشتری حق متعلق دې پس د راهن مالک مکان مودع امین او د بائع د مرګ نه پس که مذکوره څیزونه بعینه موجود وی، نو د هغې د باقي پاتې کیدو د وجې نه د مرتهن او کرایه دار وغیر حق باقي پاتې کیږی او د راهن وغیر د مرګ د وجې نه دده دا حق نه باطلیږی لکه دا څیزونه په ترکه د مړی کښې داخلیدونه بغیر او په غرما او ورثا باندې تقسیمیدو نه بغیر اربابو د حق ته ملاویږی، یعنی د کومو خلقو حق چه متعلق دې. هغوی به دغه څیزونه اخلی، دلیل دا دې چه په مذکوره څیزونو کښې د بنده فعل مقصود نه دې، بلکه د عین شی سلامتی مقصود ده، او کله چه د عین شی سلامتی مقصود ده. نو تر څو چه عین باقي وی، د صاحب حق، حق باقي پاتې کیږی، او کله چه د صاحب حق باقي دې نو هغه به دا اخلی اګرچه راهن مالک د مکان مودع او بائع مړ شوې هم وی دویم قسم دا دې چه هغه حکم مشروع چه د نورو د ضرورت د وجې نه مشروع وی که د دین فی الذمه د قبیلې نه د ذمې سره مال ملاو وی یعنی مړی مال پرینبې وی یا هغه ملاو وی چه د هغې د وجې نه ذمه مضبوط او مستحکم کیږی یعنی مړی خپل کفیل پرینبې وی نو په دې دواړو صورتونو کښې دین باقي پاتې کیږی چناچه که ئی مال نه وی پرینبې او نه ئې کفیل پرینبې وی نو په دې صورت کښې د دنیاوی احکامو په اعتبار سره دده په ذمه کښې دین باقي نه پاتې کیږی او کله چه په دې صورت کښې دین باقي پاتې نه شو. نو د مړی د اولاد نه ددې دین د مطالبې حق هم نه کیږی، ها په اخرت کښې ددې دین د وصولو لو پوره حق کیږی. د حسامی مصنف وئیلی دی. چه چونکه محض د مړی د ذمه د وجې نه دین باقي نه کیږی

باتې کیږي په دې وجه امام ابو حنیفه رحمه الله فرمائیلي دي چه مړی که مفلس وي. او هغه مال نه دی پرېښې او نه هغه خپل کوم کفیل پرېښې وي نو په داسې صورت کښې ددې مړي د طرفه ددین کفیل کېدل نه صحیح کیږي. ګویا په احکامو د دینا کښې دین دده نه ساقط دې. ځکه کفالت وئیلي شي یوه ذمه دبلې ذمې سره ملاوول او د مال او کفیل نه پرېښودو په وجه د مړي ذمه معتبر نه ده او کله چه د مړي ذمه معتبر نه ده نو دده د ذمې سره د کفیل ذمه څنګه ملاوې دیشي او کله چه د کفیل د ذمې د مړي د ذمې سره ملاوول ممکن نه دي. نو د مړي د طرفه ددین کفیل کېدل هم نه صحیح کیږي خو که د مړي سره مال موجود وي. یا د هغه د ژوند سره کفیل موجود وي. نو په دې صورت کښې چونکه د د مړي ذمه معتبر نه ده. لکه چه مخکښې تېر شوې دي. په دې وجه دده سره د کفیل ذمه ملاوول هم صحیح دي. او کله چه په دې صورت کښې د کفیل د ذمې ملاوول صحیح دي نو ددې مړي دطرفه کفیل کېدل هم صحیح کیږي دا خیال ساته چه که د محض تبرع په طور باندې کوم انسان بغیر د کفالت نه دده دین ادا کړلو نو دا بالاتفاق صحیح کیږي. امام ابو یوسف رحمه الله امام محمد رحمه الله. امام شافعي رحمه الله. امام مالک رحمه الله او امام احمد رحمه الله فرمائیلي دي چه که مړي مال او کفیل نه وي پرېښې نو د مړي د طرفه کفیل کېدل هم صحیح دي ځکه مرګ مړي د دین نه. نه بري کوي ګنې تبرعا او عین ادا کونکي نه به دین اخستل نه حلال کېدلې او ددې دین به په اخرت کښې مطالبه نه کېدلې. ددې کسانو د مذهب تائید د حدیث د جابر نه هم کیږي. حدیث دا دې **کان رسول الله صلی الله علیه وسلم لا یصلی علی رجل مات و علیه دین فاتی فقال اعلیه دین قالوا نعم دیناران قال صلوا علی صاحبکم فقال ابو قتادة الانصاری هما علی یا رسول الله فصلی علیه رسول الله صلی الله علیه وسلم، نسائی ابو داود بمیت**) د الله د رسول عادت دا وو چه هغه به په داسې سړي مونځ د جنازې نه کولو. چه د هغه په ذمه به دین وو. لکه یو مړي راوستلې شو. هغوی او فرمائیل آیا په ده باندې دین شته خلقو اووئیل هو. دوه دیناري دي. هغه او فرمائیل نه تاسو په خپل ملګري باندې پخپله جنازه اوکړي. ابو قتادة انصاري رضي الله عنه اووئیل چه د الله رسوله هغه دینار په ما باندې لازم دي یعنې زه به ئې اد کوم پس ددې نه پس د الله رسول د هغه جنازه اوکړله. دې کسانو وئیلي دي. اوګوري ابو قتاده د مړي د طرفه د دوه دیارو د ادا کولو کفیل شوې دې. او د رسول الله په موجودګۍ کښې کفیل شوې دې هغه په دې باندې څه نکیر نه دې کړې. بلکه تصویب ئې کړې حتی چه ددې نه پس ئې جنازه کړې ده. او ظاهر دا ده چه مړي نه مال او نه کفیل پرېښې وو ګنې د رسول الله د سوال په جواب کښې به دا وئیل کېدلې. چه تاسو مونځ اوکړي د مړي سره مال شته. د هغه نه به ادا کیږي یا کفیل دې هغه به ئې ادا کړي بهرحال ددې حدیث نه معلومیږي. چه مړي که مال او کیل هم پرې نه ږدي نو هم د هغه د طرف کفیل کېدل صحیح دي زمونږ د طرفه ددې حدیث جواب دا دې چه د ابو قتاده قول و هما علی نه کفالت نه ثابتیږي بلکه دا هم احتمال دې چه ابو قتاده تبرعا د هغه دین ادا کړې وي او دا هم احتمال شته چه ابو قتاده د مړي په ژوند کښې د کفالت اقرار کړې وي یعنې داې وئیلي وي چه اې د الله رسوله زه د مړي په ژوند

کښي کفیل شوي یم لهذا زه به ئي ادا کړم. او دا هم احتمال شته چه ابو قتاده په دغه وخت کفیل جوړ شوي وی لکه چه ابو ایوف ﷺ وغیره وئیلی دی. لیکن ددي قدر احتمالات په موجودګی کښي دا حدیث په انشا کفالت باندي څنګه حجت کیدي شی د بخلاف العبد المحجور سره د یو اعتراض جواب دي. اعتراض دا دي چه د ذمي ضعیف کیدل په عبد محجورا او مړی دواړو کښ برابر وی. یعني لکه څنګه چه د مړی ذمه ضعیف ده. دغه شان د عبد محجور ذمه هم ضعیف ده لهذا لکه څنګه چه د مړی د طرفه کفیل کیدل صحیح نه دی. دغه شان د عبد محجور ذمه هم ضعیف ده لهذآ څنګه چه د مړی د طرفه کفیل کیدل صحیح نه دی. دغه شن د عبد محجور د طرفه کفیل کیدل هم صحیح کیدل نه دی پکار. حالانکه تاسو د عبد محجور د طرفه کفالت صحیح ګرځوی ددي جواب دا دي چه عبد محجور که د چا لپاره د دین اقرار اوکړي نو دده د طرفه کفیل کیدل په دي وجه صحیح دی چه د غلام محجور عاقل بالغ مکلف کیدو د وجي نه دده په حق کښي دده ذمه کامل ده او فی الحال د عبد محجور نه مطالبه هم ممکن ده. په دي طور چه مولي د عبد محجور د اقرار تصدیق اوکړی. یا هغه ازاد کړی، نو دده د طرفه کفیل کیدل په دي وجه صحیح دی چه د غلام محجور عاقل بالغ مکلف کیدو د وجي نه دده په حق کښي دده ذمه کامل ده او فی الحال د عبد محجور نه مطالبه هم ممکن ده. په دي طور چه مولي د عبد محجور د اقرار تصدیق اوکړی یا هغه ازاد کړی نو په دي دواړو صورتونو کښي د عبد محجور نه فی الحال مطالبه کیدي شی پس کله چه د عبد محجور نه مطالبه کول صحیح دی نو دده د طرفه کفیل کیدل هم صحیح دی ځکه کفالت په مطالبه باندي مبني دي ها کوم سړی چه د عید محجور د طرفه کفیل وی نو د هغه نه فی الحال مطالبه کیږی ځکه دده په حق کښي د مطالبي کوم څیز مانع نه دي. مګر د عبد محجور په حق کښي د مطالبي نه چونکه مانع دده مفلس کیدل او د کوم څیز نه مالک کیدل موجود دي په دي وجه دده نه فی الحال مطالبه نه کیږی بلکه د ازادیدونه پس یا د مولي دده د تصدیق کولو نه پس دده نه ددین مطالبه کیږی، و انما ضمت الیه المالیه سره هم د یو سوال جواب دي سوال دا دي چه کله د عبد محجور ذمه کامل ده. لکه چه تاسو بیان اوکړو، نو د مولي په حق کښي ده سره مالیت د رقبي ولي ملاو شوي دي یعني د مولي په حق کښي دده مالیت ولي معتبر دي. لکه که د چا غلام محجور وی او د هغه قیمت مثلا دوه زره روپی وی، او مولي مړ شوي وی.نو دا و وئیلي شی چه مولي د دوه زره مالیت پریښودو سره مړ دي، ددي جواب دا دي چه د عبد محجور ذمه اګرچه پخپله دده په حق کښي کامل دي. لیکن د مولي په حق کښي کامل نه ده. پس د مولي په حق کښي دده مالیت رقبه ده سره په دي وجه ملاو شوي ده دي لپاره چه کله د مولي په حق کښي دین ظاهر شی. مثلا مولي د عبد محجور د اقرار تصدیق اوکړی. نو په دي صرت کښي مالیت رقبه چه د مولي حق دي د هغه نه د دین وصول کول ممکن وی. پس د مالیت رقبي د عبد محجور د ذمي سره ملاوول د مولي په حق کښي ددین د ظاهریدو د وجي نه دی. په دي وجه نه دی چه دده ذمه پخپله دده په حق کښي کامل نه ده. دریم قسم دا دي چه که هغه احکام کوم چه په

مړی باندې د نورو د وجې نه مشروع شوې دی. په طریقه د صله وی مثلا د محارمو نفقه کفارات. صدقة الفطر نو دا احکام د مرګ د وجې نه باطلیږی ځکه د رقیت د وجې نه ذمه چه دومره ضعیف کیږی د مرګ په وجه د هغې نه هم زیاته ضعیف کیږی. او مخکښې تیر شوې دی، چه رقیت د صلات د واجبیدو نه مانع دې. یعنی صلات او تبرعات کول په رقیق باندې نه واجبیږی نو مرګ په درجه اولی د صلات د واجبیدو نه مانع کیږی یعنی صلات او تبرعات په مړی باندې هم نه واجبیږی. البته که مړی وصیت کړې وی نو دیوې دریمې حصې مال نه درده له خو اصلات صحیح کیږی ځکه شریعت د شفقت د وجې نه دریمې حصې مال کښې دده تصرف جائز ګرځولې دې.

وَاَمَّا الَّذِىْ شُرِعَ لَهُ فَبِنَاءٌ عَلٰى حَاجَتِهِ وَالْمَوْتُ لَايُنَافِى الْحَاجَةَ فَيَبْقٰى لَهُ مَايَنْقَضِى بِهِ الْحَاجَةُ وَذَالِكَ قُدِّمَ جِهَازُهُ ثُمَّ وَصَايَاهُ مِنْ ثُلُثِهِ ثُمَّ وَجَبَ الْمَوَارِيْثُ بِطَرِيْقِ الْخِلَافَةِ عَنْهُ نَظَرًا لَـهُ وَلِهٰذَا بَقِيَتِ الْكِتَابُ بَعْدَ مَوْتِ الْمَوْلٰى وَبَعْدَ مَوْتِ الْمُكَاتَبِ عَنْ وَفَاءٍ وَقُلْنَا اِنَّ الْمَرْئَةَ تَغْسِلُ زَوْجَهَا بَعْدَ الْمَوْتِ فِىْ عِدَّتِهَا لِاَنَّ الزَّوْجَ مَالِكٌ فَبَقِىَ مِلْكُهُ اِلٰى اِنْقِضَاءِ الْعِدَّةِ فِيْمَا هُوَ مِنْ حَوَائِجِهِ خَاصَّةً بِخِلَافِ مَا اِذَا مَاتَتْ الْمَرْئَةُ لِاَنَّهَا مَمْلُوْكَـةٌ وَقَدْ بَطَلَتْ اَهْلِيَّةُ الْمَمْلُوْكِيَّةِ بِالْمَوْتِ وَلِهٰذَا تَعَلَّقَ حَقُّ الْمَقْتُوْلِ بِالدِّيَةِ اِذَا اِنْقَلَبَ الْقَصَاصُ مَالاً

ترجمه:... او هر چه هغه احکام دی چه پخپله د مړی لپاره مشروع وی نو هغه دده په حاجت باندې مبنی دی. او مرګ د حاجت منافی نه دې لهذا د مړی لپاره هغه احکام باقی پاتې کیږی چه د هغې په ذریعه دده حاجت پوره شی په دې وجه د مړی تجهیز مقدم کیږی بیا دده د یون بیا دده د ثلث مال نه دده وصیتونه بیا په مړی باندې شفقت کولو سره دده د طرفه په طریقه د خلافت میراثونه واجبیږی. په دې وجه سره د مولی د مرګ نه پس کتابت باقی پاتې وی او د مکاتب د مرګ نه پس د وفا نه اومونږ وئیلی دی چه ښځه د خاوند د مرګ نه پس په خپل عدت کښې خپل خاوند ته غسل ورکولې شی، ځکه حاوند ددی مالک دې، لهذا دده ملک د عدت پوره کیدو پورې باقی پاتې وی په خاص طور سره په هغه امورو کښې دده ملک د عدت پوره کیدو پورې باقی پتې وی په خاص طور سره په هغه امورو کښې کوم چه دده د ضروریاتو نه دی، په خلاف ددینه چه کله ښځه مړه شوې وی ځکه ښځه مملوکه ده او د مرګ د وجې نه د مملوکیت اهلیت باطل شو. په دې وجه د مقتول حق د دیت سره متعلق کیږی، کله چه قصاص د مال نه بدل شی.

تشریح: د احکامو د دنیا د څلورو اقسامو نه دریم قسم دا دې چه که حکم مشروع پخپله د مړی حکم وی یعنی هغه حکم د مړی په حاجت باندې مبنی وی او د مړی د حاجت د وجې نه مشروع شوې وی. نو د مړی لپاره هغه حکم دومره مقدار باقی پاتې وی د چه هغې سره د مړی حاجت پوره شی او مرګ د حاجت منافی هم نه دې. ځکه مړی عاجز دې او عجز د

اسبابو د حاجت نه دي. لهذا مرګ د حاجت منافي نه دي. بلکه حاجت پيدا کوي. بهرحال کله چه دا حکم مشروع د مړي په حاجت باندي مبني دي. او د مړي لپاره دا حکم په قدر د حاجت باقي پاتي کيږي. نو د مړي تکفين تجهيز او تدفين په ادائيګي د دين باندي مقدم وي ځکه د کفن دفن د طرفه د مړي احتياج د دين د ادائګي د احتياج نه زيات دي. ځکه په ژوند کښي د کپړو اغوستلو ضرورت د قرض غوښتونکو په حق مقدم دي لهذا د مرګ نه پس هم دا ضرورت د قرض غوښتونکو په حق مقدم کيږي بيا به د مړي د يون ادا کيږي ځکه د خپلي ذمي د برات لپاره دا دين حاجت د وصيت د حاجت نه ډير زيات دي ځکه وصيت خو د مړي د طرفه محض تبرع او حسان دي بيا د دريمي برخي مال نه د مړي وصيت نافذيږي ځکه د وصيت طرفه احتياج د وارثينو د حق نه زيات قوي دي ځکه د وصيت فائده په اخرت کښي مړي طرف ته واپس کيږي مړي په اخرت کښي ددي محتاج دي. بيا ورثاء د مړي خلفا او جانشين جوړولو سره باقي په دوه ثلثو کښي ميراث جاري کيږي يعني د مړي په اموالو کښي دده ورثا دده جانشين کيږي د مصنف عبارت نظراله تعلق ټول امورو سره دي. يعني تجهيز، اد دين تنفيز وصيت او جريان ميراث ددي ټولو خبر و نفع پخپله مړي ته حاصليږي. لکه تجهيز اد دين د تنفيز وصيت نفع مړي طرف ته واپس کيدل خو ظاهر دي او د جريان ميراث نفع په دي طور راواپس کيږي. چه کله چه ورثا مالداري او دده د مال نه نفع واخلي نو دده روح ته سکون ملاويږي. او دده لپاره په اخرت کښي ثواب حاصليږي او دا هم ممکن ده چه د مړي لپاره ورثه دعا خير اوکړي او د هغه لپاره خه صدقه کړي لهذا بقيت الكتابة سره تفريع پيش کولو سره مصنف د حسامي وائي چه د مړي لپاره چونکه په قدر د حاجت حکم مشروع باقي پاتي وي په دي وجه د مولي د مرګ نه پس عقد کتابت باقي پاتي وي يعني که مولي مړ شو او مکاتب ژوندي پاتي شو نو د مړي حاجت د الى الثواب د وجي نه عقد کتابت باقي پاتي کيږي ځکه د عقد کتابت باقي پاتي کيدو په صورت کښي بدل د کتابت د مړي ورثا ورثه ورکولي شي او مکاتب ازاديږي پس کوم بدل د کتابت چه د مړي ورثا وته ملاودي مړي ته د هغي هم ثواب حاصليږي. او د مکاتب د ازاديدو د وجي نه هم مړي ته ثواب د عتق حاصليږي ځکه رسول الله ﷺ فرمائيلي دی **من اعتق عبدا اعتق الله بكل عضو عضوا منه من النار**. چا چه غلام ازاد کړلو الله تعالى به دده د هر عضو په بدله کښي د ازادونکي هر عضو د جهنم نه ازاد کړي. دغه شان که مکاتب مړ شو او دده دومره مال پريښودلو. چه غلام ازاد کړلو الله تعالى به دده د هر عضو په بدله کښي د ازادونکي هر عضو د جهنم نه ازاد کړي. دغه شان که مکاتب مړ شو ا ده دومره مال پريښودلو، چه په هغه سره بدل د کتابت ادا کيدي شي او مولي ژوندي پاتي شو نو د عقد کتابت باقي پاتي کيدو حکم ورکولي شي حتى چه د مکاتب ورثا دده د متروک مال نه بدل د کتابت ادا کوي. او د عقد کتابت د بقا حکم د مکاتب د حاجت د وجي نه ورکړي شوي دي ځکه مکاتب ددي خبري محتاج دي چه هغه ته ازادي حاصله شي او د کفر اثر رقيت دده نه زائل شي. ددي لپاره چه د بدل کتابت ادا کولو نه پس دده بقي مال دده د ورثا و لپاره ميراث شي. او دده نه چه کوم

بچی د کتابت په زمانه کښې پیدا شوي . یا د کتابت په زمانه کښې ده خپل بچی اخستی دی هغه ټول ازاد شی ځکه اولاد په حریت او رقیت کښې اولاد د پلار تابع وی. پس د مکاتب د ژوند پهی اخری جز کښې ددهٔ د ازادیدو حکم لزول کیږی او چونکه په قدر د حاجت د مړی لپاره حکم باقی پاتې وی. په دې وجه مونږ نیلی دی چه د خاوند د مرګ نه پس ښځه د خپل عدت په زمانه کښې خاوند له غسل ورکولې شی. ځکه دا خاوند د مرګ نه بعدهم د خپلې ښځې مالک دې او مالک ځکه دې چه ملک نکح ورثاطرف ته نه منتقل کیږی لهذا د بقال عدت پرې د خاوند ملک په دې ټول ځیزونو کښې باقی پاتې کیږی چه د هغې سره د خاوند ضرورت متعل دې. او کوم ځیزونه چه د خاوند د ضرویاتونه نه دی. په هغې کښې د خاوند ملک باقی نه پاتې کیږی پس غسل چونکه د مرحوم خاوند ضرورت دې په دې د غسل په سلسله کښې مرحوم خاوند ملک نکاح باقی پاتې کیږی او د ښځې لپاره د غسل ورکولو اجازت وی خو که ښځه مړه شوه نو خاوند هغې ته غسل نه شی ورکولې ځکه ښځه مملوکه وی او د هغې د مرګ د وجې نه د هغې مملوک کیدلو اهلیت باطل شو. ځکه مړی د هغه تصرفاتو محل نه شی کیدې د کومو تعلق چه د مملوکیت سره وی. بهرحال کله چه د ښځې مملکیت فوت شو نو نکاح د ټولو علا تقو سره مرتفع شوه او کله چه د ښځې د مرګ په صورت کښې نکاح بالکلیه مرتفع شوه نو اس د سړی لپاره نه هغه مــه کول جائز وی او نه هغې طرف ته کتل جائز وی. امام شافعی رحمه الله فرمائیلی دی چه لکه څنګه ښځه خپل مرحوم خاوند ته غسل ورکولې شی. سړې هم خپل مرحوم زنانه ته غسل ورکولې شی ځکه نبی علیه السلام عائشه صدیقه ته فرمائیلې وو لو مت لغسلتک احمد ابن ماجه که ته مړه شوې نو زه به غسل درکړم او ابن حبان دعائشې نه رویات کړې دې. چه رسول الله صلی الله علیه وسلم او فرمائیل لا مت قبلی لنغسک که ته زمانه مخکښې وفات شوې نو زه به درله غسل درکړم او د ژقطنی او بهیقی کښې د اسما بنت عمیس نه مروی دی چه فاطمې د اوصیت کړې وو چه که زه مړه شوم نو ما له به علی رضی الله عنه غسل راکوی. د احنافو د طرفه ددې احادیثو په جواب کښې وئیل شوې دی چه د لغسلتک معنی دا ده چه زه به تا د غسل د سامان انتظام کوم براه راست غسل ورکول مراد نه دی لیکن دا جواب صحیح نه دې ځکه ابن ابی شیبهٔ روایت کړیدې، چه اسما وئیلی دی چه ما او علی فاطمه بنت رسول الله صلی الله علیه وسلم ته غسل ورکړې دې او د مړی لپاره هغه حکم مشروع چه هغې سره ددهٔ حاجت متعلق وی چونکه باقی پاتې کیږی په دې وجه دیت سره د مقتول حق متعلق شو کله چه قصاص په مال او دیت کښې تبدیل شوې وی یعنی که کوم سړی عمدا قتل شوې وی او بیا د مقتول ورثا د مال په کم مقدار باندې صلح کړې وی یا بعض ورثا قصاص معاف کړې وی او د نورو بعضو لپاره مال واجب شوې وی نو په داسې صورت کښې ددې مال حکم هغه وی کوم چه د نورو اموالو حکم دې حتی چه د مقتول لپاره په قدر د حاجت مال باقی پاتې وی. یعنی ددې مال دیت نه ددهٔ دیون ادا کیږی ددهٔ وصیت نافذیږی او ددې نه پس که څه مال باقی پاتې شو. نو په طریقه د خلافت ورثا ته ورکولې شی.

وَاِنْ كَانَ الْاَصْلُ وَهُوَ الْقِصَاصُ يَثْبُتُ لِلْوَرَثَةِ اِبْتِدَاءً بِسَبَبِ اِنْعَقَدَ لِلْمُوْرِثِ لِاَنَّهُ يَجِبُ عِنْدَ اِنْقِضَاءِ الْحَيٰوةِ وَعِنْدَ ذٰلِكَ لاَ يَجِبُ لَهُ اِلَّا مَايَضْطَرُّ اِلَيْهِ لِحَاجَتِهِ فَفَارَقَ الْخُلْفُ الْاَصْلَ لِاخْتِلَافِ حَالِهِمَا

ترجمه: اګرچه اصل یعني قصاص ابتدا د ورثه لپاره ثابتیږي د داسې سبب د وجې نه چه مورث لپاره منعقد شوي دي ځکه قصاص د ژوند په کتمیدو باندې واجبیږي او په دې وخت د ده لپاره هیڅ څیز نه واجبیږي مګر د کوم طرفه چه هغه د خپل حاجت د وجې نه مضطروي. پس خلیفه د اصل نه جدا شو. د دې دواړو د حالت د مختلف کیدو د وجې نه.

تشریح: په دې عبارت کښې د احکام دنیا د څلورو قسمونو نه د څلورم قسم بیان دې حاصل د دې دا دې چه قصاص چه د مال منقلب الیه اصل دې هغه ابتدا د ورثا لپاره ثابتیږي داسې نه چه اولاد مړي لپاره ثابت وي او بیا منتقل کیدو سره د ورثا لپاره ثابت وي خو که دا قصاص د مال سره تبدیل شوې وي نو د دې مال سره اولاد مړي حق متعلق کیږي لکه چه په مخکښنو سطرونو کښې ذکر شوې دی پاتې شو دا سوال چه قصاص اولا د ورثا لپاره ولې ثابتیږي د مړي دپاره ولې نه ثابتیږي نو د دې جواب دا دې چه د مړي لپاره هغه څیز ثابتیږي کوم سره چه د مړي حاجت متعلق وي. حالانکه د قصاص سره د مړي څه حاجت متعلق نه دې. او قصاص د مړي حاجت پوره کولو لپاره نه دې مشروع شوې ځکه د قصاص مشروع کیدو غرض د قاتل نه انتقام او بدله اخستل دی او د دې انتقام په ذریعه د مقتول د اولیا زړه یخیږي. نه دا چه مقتول او د قاتل شر لرې کیږي حاصل دا چه قصاص د مقتول د حاجت روائي لپاره مشروع نه شو بلکه د اولیا مقتول د حاجت روائي لپاره مشروع شوې دې او کله چه داسې ده نو قصاص ابتدا د ورثا لپاره ثابتیږي او که تاسو غور اوکړی نو معلومیږي چه د قتل جنآیت په یو لحاظ سره د اولیا په حق کښې واقع شوې دې ځکه مقتول که ژوندې پاتې کیدو نو د دې د ژوند نه څه نا څه اولیا ضرور فائده اخلي غرض دا چه په دې اعتبار سره د قتل جنآیت د اولیاؤ په کښې واقع شو او کله چه جنآیت په اولیا په کښې واقع شو نو قصاص چه د دې جنآیت بدل دې هغه هم ابتدا اولیا لپاره ثابتیږي ها دومره خبره ضرور ده چه د قصاص ثبوت په داسې سبب سره شوې دې کوم چه د مورث مقتول لپاره منعقد شوې دې. ځکه قاتل د مقتول بدن او ژوند تلف کړیدې، پس په دې اعتبار سره جنآیت د مقتول په حق کښې اومونډل شو او کله چه په دې اعتبار سره جنآیت د مقتول په حق کښې اومونډل شو. نو د مرګ واقع کیدو نه مخکښې که دا مقتول د قاتل معاف کول اوغواړي. نو معاف کولې شي او واجبیدونکې قصاص چونکه د ورثا د حق دې په دې وجه ورثا د زخم خورده مقتول د مرګ نه مخکښې که د قاتل معاف کول غواړي نو معاف کولې شي. لانه یجب عند انقضا الحیوة سره مصنف په خپل انداز کښې دا دلیل دغه شان بیان کړې دې چه قصاص په هغه وخت واجب او ثابتیږي کله چه د مقتول ژوند ختم شي او د ژوند ختمیدو نه پس د مړي

ملیت ملک چونکه باطل وی په دې وجه د مړی لپاره هغه څیز ثابتیږی چه د هغې طرف ته
هغه د خپل ضرورت په خاطر مضطروی او قصاص سره چونکه د مقتول څه حاجت متعلق نه
دی په دې وجه قصاص ابتدا د ورثا لپاره ثابتیږی او دا سې نه کیږی چه ابتدا د مقتول لپاره
ثابت شی او بیا د ورثا لپاره ثابت شی ففارق الخلق الاصل سره د یو اعراض جواب دې
اعتراض دا دې چه کله قصاص ابتدا د ورثا لپاره ثابتیږی نو دیت چه د قصاص په بدله
کښې حاصلیږی هغه هم ابتد د ورثا لپاره ثابتیدل پکار دی ځکه دادیت د قصاص خلیفه دې
او خلیفه په حکم کښې د اصل نه جدا او مختلف نه دی ددې جواب دا دې چه اصل قصاص
او دخلیفه دیت حالتونه مختلف وی په دې طور چه اصل یعنی قصاص د مقتول حاجت پورد
کولو صلاحیت نه لری او په شبهې سره نه ثابتیږی او خلیفه یعنی دیت ددې صلاحیت لری
لهذا د خلیفه حکم د اصل نه مختلف کیږی یعنی اصل یعنی قصاص ابتدا د ورثا لپاره ثابت
وی او خلیفه یعنی دیت ابتدا د مقتول لپاره ثابت وی حتی چه ددې نه دده حاجتونه پوره
کیږی بیا د ورثا لپاره په طریقه د خلافت ثابتیږی او د اختلف حال په وخت خلیفه د اصل نه
مختلف وی لکه او ګوری وضوء اصل دې او تیمم ددې خلیفه دې مګر ددې با وجود دواړو
حکم مختلف دې په دې طور چه په وضوء کښې نیت شرط نه دې او په تیمم کښې نیت شرط
دې او په هغې کښې اختلاف حال دا دې چه اوبه چه په هغې سره وضوء کیږی بذات خود
مطهر دی د نیت محتاج نه دی او خاوره ملوث او الوده کوونکې ده چه خاوره سره صرف دامر
تعبدی په طور په حکم د شرع طهارت حاصلیږی لهذا خاوره محتاج د نیت وی.

وَاَمَّا اَحْكَامُ الْاٰخِرَةِ فَلَهُ فِيْهَا حُكْمُ الْاِحْيَاءِ لِاَنَّ الْقَبْرَ لِلْمَيِّتِ فِیْ حُكْمِ الْاٰخِرَةِ كَا الرَّحِمِ لِلْمَاءِ وَالْمُدَرِ لِلطِّفْلِ فِیْ حَقِّ الدُّنْيَا وُضِعَ فِيْهِ لِاَحْكَامِ الْاٰخِرَةِ رَوْضَةٌ دَارٍ اَوْ حُفْرَةُ نَارٍ وَنَرْجُوااللهَ تَعَالٰى اَنْ يُّصَيِّرَهُ لَنَا رَوْضَةٌ بِكَرَمِهٖ وَفَضْلِهٖ

ترجمه: او هر چه احکام د اخرت دی نو دده لپاره په دې کښې د ژوند په شان حکم دې ځکه قبر
د مړی لپاره په حکم د اخرت کښې داسې دې لکه نطفه منی لپاره رحم او د ماشوم لپاره
زانګو، د دنیا په حق کښې مړی په قبر کښې ایښودلې شوې دې دا احکام اخرت لپاره دی
ځکه چه د ده دا قبر یا د دار الثواب باغیچه ده یا د جهنم کنه ده ده او مونږ د الله نه امید
ساتو چه هغه په خپل فضل او کرم سره قبر زمونږ لپاره باغیچه جوړه کړی.

تشریح: د عارضه مرګ د لاند بیان شوې وو چه کوم احکام د مړی سره متعلق وی د هغې دوه
قسمه دی احکام دنیا احکام اخرت. د احکام دنیا د اقسام اربعونه فارغیدو سره اوس دلته
نه احکام د اخرت بیانول غواړی. لکه چه فرمائیلی ده چه مړی په احکامو د اخرت کښې د
ژوند په حکم کښې وی. ځکه په حکم د اخرت کښې د مړی لپاره قبر داسې دې لکه د نطفه
منی لپاره رحم د مور او ماشوم لپاره زانګو پس لکه څنګه چه رحم د مور او زانګو د دنیا د
منزلونونه اولنې منزل دې دغه شان قبر د اخرت د منازلونه اولنې منزل دې او لکه څنګه چه

ماده منویه په رحم کښې او ماشومان په زانګو کښې د ویستلو لپاره ایښودلې کیږي. دغه شان په قبر کښې مړي د ویستلو لپاره ایښودلې کیږي دغه شان په قبر کښې مړي د ایستلو لپاره ایښودلې کیږي او لکه څنګه چه په بعض احکامو د دنیا کښې د جنین لپاره د ژوند و حکم دې، دغه شان په قبر مړي د احکامو د اخرت لپاره د ژوند په حکم دې دغه شان په قبرکښې مړي د احکامو د اخرت لپاره د ژوندو په حکم دې پس مړي په قبر کښې په دې وجه ایښودلې کیږي دې لپاره چه په ده باندې احکام د اخرت نافذ شي لهذا مړی که د اهل سعادت نه وي، نو قبر دده لپاره د جنت باغیچه ثابتیږي او که هغه د اهل شقاوت نه وي نو دده لپاره قبر د جهنم کنده ثابتیږي، د الله تعالی د شان کریمی نه دغه توقع ده چه هغه زمونږ لپاره د جنت باغیچه جوړ وي **اللهم خلقتنا مجازاورزقتنا مجانا فاغفرلنا مجانا . اللهم اغفرلنا والحقنا بالصالحین** ....(**جمیل احمد عفی عنه**)

د جهل بیان

فَصْلٌ فِی الْعَوَارِضِ الْمُكْتَسَبَةِ

اَمَّاالْجَهْلُ فَاَنْوَاعٌ اَرْبَعَةٌ جَهْلٌ بَاطِلٌ بِلاَ شُبْهَةٍ وَهُوَ الْكُفْرُ وَاَنَّهُ لاَ يَصْلَحُ عُذْرًا فِی الْآخِرَةِ اَصْلاً لِاَنَّهُ مُكَابِرَةٌ وَجُحُوْدٌ بَعْدَ وُضُوْحِ الدَّلِيْلِ

ترجمه:.....دا فصل د هغه عوارضو په بیان کښې دې چه د هغې کسب کیږي هو چه جهل دې نو د هغې څلور اقسام دي، بلا شبهه جهل باطل او هغه کفر دې او دا په اخرت کښې بالکل د عذر جوړیدو صلاحیت نه لري ځکه کفر مکابره ده او دلیل واضح کیدو نه پس انکار دې.

تشریح: کله چه مصنف د عوارض سماوي نه فارغ شو نو اوس دلته نه د عوارضو مکتسبه بیان شروع فرمائي، عوارض مکتسبه نه مراد هغه عوارض دي چه د هغې په حصول کښې د بنده اختیار ته دخل وي، د عوارض مکتسبه نه اولنی عارضه جهل دې. جهل په دوه قسمه دې. یو جهل بسیط دویم جهل مرکب جهل بسیط وئیلې شي داسې څیز نه پیژندلو ته چه د هغې شان دا وي. چه هغه معلوم شي پس ددې تعریف پیش د نذر جهل او د علم تر مینځ د عدم و الملکه تقابل دې جهل مرکب وئیلې شي. هغه اعتقاد جازم ته چه د اقع مطابق نه وي لیکن د مطابقت اعتقاد لري یعنی انسان د یو څیز علم نه لري. لیکن د اورته معلوم وي چه ماته ددې علم دې یو فارسي شاعر دا داسې وئیلې دي.

هر آن کس که نه داند و بداند که نداند **درجهل مرکب ابدالدهر بماند**

د الله تعالی د قول **والله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شینا** د وجې نه اګرچه د جهل اصلي کیدل معلومیږي لیکن دا د عوارضو نه په دې وجه شمار شوې دې چه جهل د ماهیت د انسان نه یو زائد څیز دې. او د انسان لپاره لازم نه دې بلکه د دهغه نه جدا کیږي هم او دا د مکتسبه نه شمار شوې دې حالانکه په اصل خلقت کښې د بنده اختیار ته هیڅ

داخل نشته. ددې وجه دا ده چه بنده د تحصیل علم په ذریعه ددې په زائل کولو باندې قادروو لیکن ده په اکتساب د علم کښې کوتاهی کړې ده. حتی چه د هغې تحصیل ئې ترک کړو او په جهل باندې مستمر پاتې شو پس ده تحصیل علم ترک کول او په جهل باندې مستمر پاتې کیدل داسې دی لکه ده په خپل اختیار سره د جهل کسب کړې وی. او کله چه دا خبره ده نو جهل د عوارض مکتسبو نه شمارل بالکل صحیح دی. مصنف د حسامی وائی چه د جهل څلور اقسام دی. اولنې قسم دا دې چه هغه جهل بلا شبه باطل او هغه د الله تعالی د هغه صفات او د نبی علیه السلام په نبوت کفر دې یعنی د مذکوره څیزونو کفر داسې جهل دې. چه د هغه په باطلیدو کښې ذره برابر شک وشبه نشته او د کفر په اخرت کښې د عذر کیدو صلاحیت نه لری یعنی کافر په اخرت کښې معزور ګڼرلو سره د جهنم نه نجات ورکړې شی داسې نه شی کیدې بلکه په اخرت کښې کافر معذب فی النار ضرور وی. ها په احکامو د دنیا کښې عذر ګرځولې شی. مثلا کافر که عقد ذمه اوکړی او خپل ذمی کیدل قبول کړی. نو هغه د قتل او جنس نه نجات بیا موندلې شی. او کفر په اخرت کښې په دې وجه عذر نه دې چه کفر مکابره ده یعنی د علم باوجود انکار دې. او د دلائل واضح کیدو نه پس انکار دې ځکه بې شماره شیان داسې دی چه د الله تعالی په وحدانیت. او د هغه په صفات کمال سره متصف کیدو باندې دلالت کوی لکه چا څه ښه وئیلی دی.

ففی کل شی له ایة : **تدل علیه انه واحد** په هر څیز کښې دوه لپاره یو نښه شته چه هغه دلالت کوی د الله په یو اڅې والی باندې او یو اعرابی ډیر ښه خبره وئیلې **البعرة تدل علی البعیر. و اثر الاقدام علی المسیر فالسما ذات ابراج والارض ذات فجاج تدلان علی الصانع اللطیف الخبیر** پچه په دې خبره دلالت کوی چه دلته اوښ تیر شوی دې. اونښې د قدم پتلونکی دلالت کوی پس دا دبرجونو والا اسمان اودا دلارو والا زمکه په صانع لطیف خبیر باندې دلالت کوی بهرحال که په کوم سړی کښې ذره هم عقل وی. نو هغه د کفر مرتکب کیږی نه مګر ددې با وجود که د کفر مرتکب شو. نو دا ده د طرفه مکابره او ناپامی وی او د پوهې سره انکار دې او د پوهې با وجود د کوم څیز انکار او جحود عذر نه شی کیدې. لهذا کفر هم په اخرت کښې قطعا عذر نه شمارلې کیږی

وَجَهْلٌ هُوَ دُوْنَهٗ لٰكِنَّهٗ بَاطِلٌ لَا يَصْلَحُ عُذْرًا فِي الْآخِرَةِ اَيْضًا وَهُوَ جَهْلُ صَاحِبِ الْهَوَافِي صِفَاتِ اللهِ تَعَالٰى وَ فِي اَحْكَامِ الْاٰخِرَةِ وَجَهْلُ الْبَاغِيْ لِاَنَّهٗ مُخَالِفٌ لِلدَّلِيْلِ الْوَاضِحِ الَّذِيْ لَا شُبْهَةَ فِيْهِ اِلَّا اَنَّهٗ مُتَاَوِّلٌ بِالْقُرْاٰنِ فَكَانَ دُوْنَ الْاَوَّلِ لٰكِنَّهٗ لَمَّا كَانَ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ اَوْ مِمَّنْ يَنْتَحِلُ الْاِسْلَامَ لَزِمَنَا مُنَاظَرَتُهٗ وَاِلْزَامُهٗ فَلَمْ نَعْمَلْ بِتَاوِيْلِهِ الْفَاسِدِ وَ قُلْنَا اِنَّ الْبَاغِيَ اِذَا اَتْلَفَ مَالَ الْعَادِلِ اَوْ نَفْسَهٗ وَلَا مَنَعَةَ لَهٗ يَضْمِنُ وَكَذٰلِكَ سَائِرُ الْاَحْكَامِ تَلْزِمُهٗ

ترجمه هغه جهل چه د دې نه کم وی لیکن هغه باطل دې هغه هم په اخرت کښې د عذر

جوړيدو صلاحيت نه لري او هغه د صاحب هوی جهل دي. د الله تعالى په صفاتو کښي. او په احکامو د اخرت کښي او د باغی جهل دي څکه باغی د هغه واضح دليل مخالف دي چه په هغې کښي هيڅ شبه نشته مګر د دواړه د قران نه تاويل کوی لهذا داد اول نه کم وی ليکن په دې کښي هر يو چونکه د مسلمانانو نه دي يا د هغه خلقو نه دي چه اسلام طرف ته منسوب وی. نو په مونږ باندې هغوی سره مناظره او هغوی ته الزام ورکول لازم دی. پس مونږ د هغوی په فاسد تاويل باندې عمل نه کوو او مونږ وايو چه باغی کله چه د عادل مال يا پخپله هغه تلف کړې وی او د باغی لپاره څه حمايتی لښکر نه وی. نو هغه ضامن کيږی او داسې په ده باندې ټول احکام د مسلمانانو لازميږی.

تشریح ... د جهل دويم قسم هغه دي چه د کافر د جهل نه کم وی ليکن د قسم اول په شان دا هم په اخرت کښي د عذر جوړيدو صلاحيت نلری يعنی لکه څنګه چه کافر د خپل جهل د وجې نه په اخرت کښي معذور نه شمارلي کيږی. دغه شان دا هم د خپل جهل د وجې نه معذور نه ګڼړل کيږی د دويم قسم د جهل مثال د صفات د الله تعالى او احکام اخرت په سلسله کښي د نفس پرستو او عقل پرستو جهل دي مثلا معتزله د صفات د الله تعالى نه په انکار کښي جاهل دی يعنی هغوی په خپل جهالت سره د صات الله تعالى نه انکار کوی، او وائی چه د الله تعالى عالم او قادر خو منی ليکن د حقيقت علم او حقيقت قدرت نه انکار کوی يعنی دا نه وائی چه د الله لپاره علم او قدرت شته او دليل دا ورکوی چه علم او قدرت وغيره د انسان لپاره هم ثابت دی پس که دا صفات د الله لپاره ثابت شی نو د الله او د بنده تر مينځ تشابه لازم راځی حالانکه دا بطل ده. فلاسفه يو قدم مخکښې کيدو سره داسې وائی چه په الله تعالى باند . عالم قادر سميع او بصير وغيره اسما اطلاق هم صحيح نه دي څکه ددې اسماؤ اطلاق په انسان باندې هم کيږی لهذا که ددې اسما و طلاق په الله باندې اوشی نو تشابه فی الاسم لازم راځی او په قول ددوی دا هم باطل ده دغه شان د معتزلو دا جهل چه هغوی د عذاب قبر نه انکار کوی او دا وائی چه په چا کښې حيات نه وی. هغه ته عذاب ورکول محال دی او د روية د الله تعالى نه انکار کوی څکه الله تعالى په يو جهت کښي نشته او څوک چه په يو جهت کښي نه وی د هغه روية محال دي. او اشقياؤ لره په سعداؤ باندې قياس کولو سره وائی چه لکه څنګه چه د سعداء غير مرتکب کبيره د جنت نه خروج نه کيږی دغه شان د اشقيا مرتکب کبيره د جهنم نه خروج نه کيږی ګويا هغوی د مرتکب کبيره د جهنم نه د خروج انکار کوی د باغی جهل هم په دې دويم قسم کښې شامل دې باغی هغه سړی دي چه د امام عادل بر حق د اطاعت نه دا اوګنړی خروج اوکړی چه زه په حق يم او امام عادل په باطل باندې دي. بهرحال د صاحب هوی او د باغی جهل هم په اخرت کښي د عذر جوړيدو صلاحيت نلری څکه ددې دواړو نه د هر يو عقائد و نظريات د داسې واضح دلائلو مخالف دی چه په هغې کښي هيڅ قسم شبه نشته، مثلا فلاسفه د عالم قادر وغيره اسماء په الله تعالى باندې د اطلاق انکار کوی ددوی د رد لپاره هغه ايات کافی دی چه په هغې کښي په الله تعالى باندې د هغه اسماؤ اطلاق شوې دې مثلا **هو الله الذی لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة**،

الی اخر السوره او **ان الله هو السميع البصير. ان الله قادر** بل قدرت منی د هغوی لپاره دومره وينا کافی ده چه د اسماؤ مشتقه بغير د خپلي معاينو نه ثبوت نا ممکن دي يعنی داسې نه شی کيدې چه کوم سړی ضارب وی مګر د ده لپاره ضرب ثابت نه وی شارب وی مګر د هغه لپاره شرب ثابت نه وی لهذا دا به څنګه ممکن وی چه الله عالم وی مګر د هغه لپاره علم ثابت نه وی قادر وی او د هغه لپاره قدرت ثابت نه وی د عذاب قبر د ثبوت لپاره دا حديث کافی دي. **استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه** او پاتې شو په مړی کښې د حيات نه کيدل نو ددې په جواب کښې مونږ وايو چه الله تعالی په دې خبره باندې قادر دې چه په سړی کښې دومره حيات پيدا کړی چه د هغې د وجې تکليف د عذاب محسوس کړی د رويت باری د ثبوت لپاره د قران آيت **وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظره** شاهد عدل دې ځکه په آيت کښې د نذر نه د عين کتل مراد دی او د نبی عليه السلام ارشاد انکم سترون ربکم کما ترون القمر ليلة البدر ددې نه هم زيات واضح دليل دې د مرتکب کبيره د **خروج من النار** په ثبوت باندې د رسول الله صلی الله عليه وسلم ارشاد **شفاعتی لاهل الکبائر من امتی** واضح دليل دې. ددې نه علاوه نور هم ډير ايات او احاديث موجود دی. چه په عذاب قبر رويت الله تعالی او د مرتکب کبيره د **خروج من النار** په ثبوت باندې دلالت کوی ها دومره خبره ضرور ده چه صاحب هوی او باغی چونکه د قران نه تاويل کوی او په خپل استدلال کښې قران او حديث پيش کوی په دې وجه په مونږ باندې دا خبره لازم ده چه مونږ ددوی سره مناظره اوکړو او د دلائل شريعو په ذريعه الزام عائد کولو سره په دوی باندې احکام د شرع لازم کړو ځکه کله چه دا خلق مدعی د اسلام دی او ددې د حق کيدو اعتقاد لری. نو ددوی سره مناظره کول او د دلائلو په ذريعه احکام لازمول زمونږ لپاره ممکن دی او کله چه په مونږ باندې مناظره کول، او د حجت شرعی په ذريعه الزام عائد کول لازم دی نو مونږ ددوی فاسد تاويلات نه قبلولو ددې په خلاف کافر دې چه هغه د اسلام د حق کيدو اعتقاد نه لری لهذا په ده باندې د دلائل شريعو په ذريعه احکام لازمول څنګه ممکن دی. په فلم نعمل بتاويله الفاسد باندې تفريع کولو سره مصنف د حسامی وائی چه که کوم باغی د امام مطيع او وفادار خلقو نه حلال ګڼرلو سره خوک قتل کړو يا د هغه مال ئې تلف کړلو او تاويل ئې دا اوکړلو چه ده ارتکاب د ګناه کړې دې او د ګناه مرتکب کافر دې او د کافر قتلول او د هغه مال تلف کول حلال دی. لهذا ددې سړی قتلول او دده مال تلف کول هم حلاليږی پس دده دا تاويل چونکه فاسد دې. په دې وجه مونږ دا نه قبلوو او نه په دې باندې عمل کوو لکه ددې تاويل د وجې نه د باغی په حق کښې نه دده د قتل د اباحت حکم ورکوو او نه دده د مال تلف کولو د اباحت حکم ورکوو بلکه د باغی د حمآيت لپاره که لښکری قوت نه وی. نو په ده باندې ضمان واجبيږی او که لښکری قوت موجود وی نو په ده باندې ضمان نه واجبيږی ځکه د وجوب د احکامو لپاره د دوه خبرونه د يوې کيدل ضروری دی يا خو د مکلف د طرفه التزام وی يا د دليل په ذريعه په ده باندې الزام وی او دلته دواړه خبرې نشته د التزام نه کيدل خو ظاهر دی او چونکه ده سره لښکری قوت موجود دې په دې وجه د دليل په ذريعه الزام هم ممکن نه دې

او کله چه دوی په خبري نښته نو دده تاویل فاسد قبلول واجب دی. لکه د بغاوت نه د توبې نه پس نه دده نه ضمان د نفس وصول کیږی او نه ضمان د مال. لکه چه د اسلام د قبلولو نه پس د اهل عربونه ددې دواړو څیزونو وصول نه کیږی د لښکری قوت نه کیدو په صورت کښې لکه څنګه چه په باغی باندې ضمان واجبیږی دغه شان په دده باندې هغه ټول احکام لازمیږی کوم چه په مسلمانانو باندې لازم دی ځکه باغی مسلمان دې. یا د اسلام مدعی دې او په دده باندې د دلیل په ذریعه ولایت الزام هم باقی دې. لهذا په دده باندې د اسلام ټول احکام لازمیږی

وَكَذٰلِكَ جَهْلُ مَنْ خَالَفَ فِي اِجْتِهَادِهِ الْكِتَابَ اَوْسُنَّةَ الْمَشْهُوْرَةِ مِنْ عُلَمَاءِ الشَّرِيْعَةِ اَوْ عَمَلَ بِغَرِيْبٍ مِنَ السُّنَّةِ عَلٰى خِلَافِ الْكِتَابِ اَوِ السُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ مَرْدُوْدٌ بَاطِلٌ لَيْسَ بِعُذْرٍ اَصْلاً مِثْلُ الْفَتْوٰى بِبَيْعِ اُمَّهَاتِ الْاَوْلَادِ وَحِلِّ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا وَالْقِصَاصِ بِاَقْسَامِهٖ وَالْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَيَمِيْنٍ

ترجمه . او د علماؤ شریعت نه دهغه سړی جهل چه په خپل اجتهاد کښې د کتاب یا سنت مشهوره مخالفت کړې وی. یا د کتاب او سنت مشهوره خلاف په حدیث غریب باندې ئې عمل کړې وی. مردود او باطل دې، بالکل عذر نه دې لکه د امهات اولاد بیع او د متروک التسمیه عامدا د حلالیدلو فتوی او د قسامت د وجې نه د قصاص فتوی او په یو ګواه او قسم باندې فیصله ورکولو فتوی.

تشریح..... مصنف د حسامی وائی چه د صاحب هوی او د باغی د جهل په شان د هغه سړی جهل مردود او ناقابل عذر دې کوم چه په خپل اجتهاد کښې د کتاب الله یا د حدیث مشهوره مخالفت اوکړی او په قیاس باندې اعتماد اوکړی یا د کتاب او سنت مشهوره په خلاف په حدیث غریب باندې عمل اوکړی مثلا او عامة العلماء د عدم جواز قائل دی، اصحاب الظواهر ونه د هغوی متبعین دام ولد ذ بیع د جواز قائل دی او عامة العلماء د عدم جواز قائل دی. اصحاب الظواهر رحمہم اللہ د ابو داود ددې حدیث نه استدلال کوی **عن جابر قال بعنا امهات الاولاد علی عهد رسول الله ﷺ وابی بکر الحدیث** جابر رضی اللہ عنہ فرمائیی دی چه مونږ په عهد رسالت او عهد صدیق کښې امهات الاولاد اخستلې او خرڅولې، ددې حدیث نه معلومیږی چه د ام ولد بیع جائز ده. لیکن احادیث مشهور ددې په عدم جواز دلالت کوی. مثلا ابن عباس رضی اللہ عنہ د رسول هاشمی ﷺ نه روایت کوی چه نبی علیہ السلام او فرمائیل **اذا ولدت امة الرجل منه فهی معتقة عن دبر منه او بعده** (دارمی) کله چه د کوم سړی وینځه د هغه د نطفې نه بچې پیدا شی نو هغه وینځه ددې سړی د مرګ نه پس ازاده ده او په یو حدیث کښې دی **اعتقها ولدها**. ددې بچی دا ازاده کړله یعنی د ازادی مستحق ئې جوړه کړله ددې دواړو حدیثونو نه ثابته شوه چه ام ولد د ازادی مستحق ده یعنی د اقا د مرګ نه پس د هغې ازادیدل یقینی دی او د ازاد بیع نا جائز ده لهذا د ام ولد بیع نا جائز ده او عمر بن الخطاب

رضي الله عنه نه مروى وى قال انما وليدة ولدت ابن سيدها فانه لا يبيعها ولا يهبها ولا يورثها وهو يستمتع منها فاذا مات فهى حرة. موطا مالك رحمه الله كه وينځي د خپل مولى د نطفي نه بچي اوزيږولو نو مولى به ئي نه خرڅوى نه هبه كوى او نه په هغې كښې ميراث جارى كيږى ها مولى هغې سره جماع كولې شى كله چه مولى مړ شى نو هغه ام ولد به ازاده وى ددې حديث نه هم دام ولده د بيع عدم جواز ثابتيږى. او پاتې شو حديث جابر رضي الله عنه نو هغه منسوخ دې ځكه ددې حديث په اخر كښې د الفاظ موجود ددى فلما كان عمر نهانا عنه فانتهينا ابو داود، جابر وائى چه كله حضرت عمر مونږ دام ولد د بيع نه منع كړلو نو مونږ ددې نه بند شو دا الفاظ په صراحت سره په دې خبره دلالت كوى چه اكثر خلقو ته د حديث جابر د منسوخ كيدو خبر نه وو رسيدلې كله چه د عمر زمانه راغله او خلقو په كثرت سره د ام ولد اخستل خرڅول كول نو عمر خلق خبر كړل چه د ام ولد د بيع په جوا زباندې دلالت كونكې حديث منسوخ دې. ددې نه پس خلقو د ام ولد د اخستلو خرڅولو سلسله بنده كړله او چا د عمر رضي الله عنه مخالفت او نه كړلو گويا په عدم جواز اجماع منعقد شوه حاصل دا چه دام ولد د بيع د جواز قول د احاديث مشهوره هم خلاف دې او د اجماع هم خلاف دې. لهذا دا قول مردود او باطل دې دغه شان امام شافعى رحمه الله فرمائيلى دى چه د متروك التسميه عامدا خوراک حلال دې، او د حديث او قياس نه ئې استدلال كړې دې حديث خو دا دې چه نبى عليه السلام فرمائيلى دد چه تسمية الله فى قلب كل مومن د هر مومن په زړه كښې د الله نوم موجود دې او كله چه په زړه كښې د الله نوم موجود ددې نو ژبې وئيلو ته ضرورت نشته او قياس دا دې د متروك التسمية ناسيا خوراک بالاتفاق حلال دې لهذا په دې باندې قياس كولو سره مونږ متروك التسميه عامدا هم حلال گرځوو ليكن د قول چونكه د كتاب الله ولا تاكلوا اعمالم يزكر اسم الله عليه و انه لفسق مخالف دې په دې وجه د قول هم مردود او باطل دې دغه شان د قسامت د وجې نه په بعض صورتونو كښې د قصاص وجوب او د اوليا د مقتول اول قسم خوړل د سنت مشهوره نه د خلاف كيدو د وجې نه مردود او باطل دى تفصيل ددې دې چه كه كوم سړى په كومه محله كښې مقتول اوموندل شو او د هغه د قاتل علم نه شو كيدې. نو د احنافو په نزد دده حكم دا دې چه د مقتول ولى به د محلې د پنځو سړو انتخاب اوكړى. او قسم به وركړى چه والله مونږ دې نه قتل كړې دې. او نه مونږ دده قاتل پيژنو كه دوى دا قسم اوخوړلو نو اوس په اهل محله باندې ديت لاجيږى او كه ددوى نه چا د قسم خوړلو نه انكار اوكړلو نو هغه به قيد كيږى او هغه وخته پورې به په قيد كښې وى تر څو چه قسم او نه خورى او په دې صورت كښې په هيڅ حال كښې قصاص نه واجيږى او امام مالک رحمه الله. امام احمد رحمه الله او امام شافعى رحمه الله د خپل قول قديم په اعتبار سره فرمائيلى دى چه كه د مقتول او اهل محله تر مينځ عداوت ظاهر شى يا داسې څه قرينه وى چه د هغې د وجې د مدعى صادق كيدل ظاهر وى نو د مقتول ولى ته حكم وركولې شى چه هغه به ددې نه قاتل متعين كړى بيا به ولى د مقتول پنځوس كرته قسم خوړلو سره وائى چه دده مقتول عمدا قتل كړى دې كله چه ولى پنځوس كرته قسم خوړلو سره وائى چه دده مقتول عمدا قتل كړيدې كله چه ولى

پنځوس کرته قسم اوخوري نو د قاتل نه به قصاص اخستل کیږي او که اولیا د مقتول د قسم خوړلو نه انکار اوکړلو نو اوس د اهل محله نه به قسم اخستل کیږي که هغوی قسم اوخوري چه نه مونږ قتل کړیدي او نه مونږ ته د قاتل علم شته نو هغوی قسم اوخوري چه نه مونږ قتل کړیدي او نه مونږ ته د قاتل علم شته نو هغوی بري کیږي نه په دوی باندې دیت واجبیږي او نه قصاص او که هغوی د قسم خوړلو نه انکار او کړلو نو په دوی باندې دیت واجبیږي امام مالک وغیره د واقعه خیبر نه استدلال کوی واقعه د خیبر دا دد چه محیصه بن مسعود بن زید د خیبر په کوم کنه ده کښې عبد الله بن زید بن سهل مقتول اوموندلو. دفن ئې کړلو بیا د هغه ځائې نه راغلو پښیله او د هغه ورود حویصه بن مسعود بن زید او د مقتول عبد الرحمن بن سهل په دربار رسالت کښې د عبد الله بن سهل واقعه بیان کړله نبی عليه السلام او فرمائیل اتحلفون و تستحقون دم صاحبکم ایا تاسو یعنی د مقتول اولیا پنځوس قسمونه خوری او د خپل عزیز د وینې مستحق کیږی دې اوریدو سره هغوی عرض وکړلو دچه مونږ ولې قسم خورو حالانکه مونږ حاضر نه و په دې باندې نبی عليه السلام او فرمائیل چه بیا نو د خیبر یهود پنځوس اقسامو خوړلو سره ددې الزام نه بری کیږی هغوی اووئیل چه دا خلق مسلمانان نه دی او مونږ د غیر مسلمانانو اقسام ولې قبول کړو پس نبی عليه السلام دوی ته د بیت المال نه سل اوښان فدیه کښې ورکړل صحاح سته اوګورئ! نبی عليه السلام اول د اولیا د مقتول نه د سم مطالبه کړې ده او چرته چه مقتول موند شوې دې د هغه ځائې خلقو نه ئې اولا د قسم مطالبه او نه کړله پس اول د اولیا د مقتول نه د قسم خوړل ثابت شو او دهغه دا وینا چه تاسو پنځوس اقسام خوری او د خپل عزیزد وینې مستحق کیږی ددې خبرې دلیل دې چه که اولیا د مقتول قسم اوخوری نو په قاتل باندې قصا واجبیږی ځکه په حدیث دې چه یو سړی د نبی عليه السلام په خدمت کښې حاضر شو وې وئیل چه ما خپل ورور په بنو فلان کښې مقتول موندلې دې نبی عليه السلام او فرمائیل چه بنو فلان د بوډا اګانو نه د پنځوس کسانو انتخاب اوکړه دې د پاره چه هغوی دا قسم اوکړی چه قسم په الله نه مونږ دا قتل کړې دې. او نه مونږ دده قاتل پیژنو ددې سړی اووئیل آیا زما د ورور قتل ثابتولو لپاره د قسم نه سوا څه چاره نشته نبی عليه السلام او فرمائیل ها او ستا لپاره یو سل اوښان دی ددې حدیث نه معلومیږی چه قسم اولا د هغه خلقو نه اخستل کیږی د چا چه په محله کښې چه مقتول موندل شوې دې او د اولیا مقتول لپاره دیت واجبیږی، نه قصاص دغه شان عمر رضي الله عنه په وداعه قبیله کښې د مقتول د موندلو په صورت کښې د واداعه په خلقو باندې د قسم او دیت دواړو فیصله اوکړله دواداعه خلقو اووئیل چه نه خو زمونږ اقسام زمونږ د مالونو نه مدافعت کولې شی او نه زمونږ مالونه زمونږ اقسامو نه مدافعت کولې شی یعنی که قسم واجب وې نو دیت د نه واجبیدې او که دیت واجب وې نو قسم د نه واجبیدې عمر رضي الله عنه و وئیل چه تاسو د خپل اقسامو په ذریعه خو خپل بد نونه محفوظ کړل یعنی د قسم نتیجه خو دا ده چه په تاسو باندې قصاص واجب نه کړې شو او زه د دیت ضمان په دې وجه واجبوی چه مقتول ستاسو په محله کښې اوموندل شو د عمر رضي الله عنه ددې فیصلې نه ثابته شوه چه مقتول چیرته چه

اوموندل شي د هغه ځائي خلقو نه اولا قسم هم اخستل کيږي او په دوی باندي ديت هم واجبيږي او قصاص نه واجبيږي او دا فيصله چونکه د اصحابو په موجودگی کښې ورکړې شوه او کوم صحابي د عمر په دې فيصله باندې نکير اونه کړلو په دې وجه د عمر رضي الله عنه دا فيصله دااجماع قائم مقام ده حاصل داچه په دې مسئله کښې د امام مالک رحمه الله وغيره مذهب چونکه حديث مشهوره او د اجماع خلاف دې په دې چه دوی دا مذهب مردود دې دغه شان امام شافعي رحمه الله فرمائيلی دی چه د مدعی سره که يو گواه وی نو د بل گواه په ځائي دده نه قسم اخستلو سره دده په حق کښې فيصله ورکولي شي يعنی په گواه او قسم باندې د فيصلې کولو اجازت دې او دليل دا دې چه نبی عليه السلام داسې کړيدي لکه د مسلم د روايت نه ثابت دی. ليکن احناف ددې اجازت نه ورکوی او په دليل کښې دا وائی چه دا مذهب د کتاب الله مخالف دې ځکه الله تعالی فرمائيلی دی **واستشهد شهيدين من رجالکم فان لم يکونا رجلين فرجل وامرتان** يعنی گواه دوه سړی دی يا يو سړی او دوه زنانه وی او حديث مشهور **فرجل البينة علی المدعی اليمين علی من انکر** نه هم خلاف دې ځکه ددې حديث مطلب دا دې چه مدعی صرف گواه پيش کوی. او منکر او مدعی عليه صرف قسم خوری يعنی گواه او قسم دواړه نه شي جمع کيدې. بهرحال په دې مسئله کښې هم د امام شافعي رحمه الله مذهب چونکه د کتاب الله او حديث مشهور خلاف دې په دې وجه د هغه دا مذهب مردود دې.

فوائد: دلته دا عرض کول ضروری دی چه د امام مالک رحمه الله. امام شافع او امام احمد رحمه الله غوندې عظيم المرتبه علماؤ حقه د مذاهبو په باره کښې مردود او باطل په شان پربوتی الفاظ د سلفو کړده دی کوم چه خادم په دوران د تشريح کښې نقل کړيدی. گنی زما په شان فقير العلم او مختورن ته دا ذ جرت هرگز نه شو کيدلي چه هغه ددې ائمه عظام اجتهاد په جهالت باندې مبنی کړی او د هغوی مذاهب مردود او باطل اوگرځوی. البته هغه اسلاف کوم چه ددوی هم رتبه دی هغوی ته دا حق حاصليدې شي.

وَالثَّالِثُ جَهْلٌ يَصْلُحُ شُبْهَةً وَهُوَ الْجَهْلُ فِي مَوْضِعِ الْإِجْتِهَادِ الصَّحِيْحِ اَوْفِي مَوْضِعِ الشُّبْهَةِ كَالْمُحْتَجِمِ اِذَا اَفْطَرَتْهُ لَمْ تَلْزَمْهُ الْكِفَّارَةُ لِاَنَّهُ جَهْلٌ فِي مَوْضِعِ الْإِجْتِهَادِ وَمَنْ زَنٰى بِجَارِيَةِ وَالِدِهِ عَلٰى ظَنٍّ اَنَّهَا تَحِلُّ لَهُ لَمْ يَلْزَمْهُ الْحَدُّ لِاَنَّهُ جَهْلٌ فِي مَوْضِعِ الْاِشْتِبَاهِ

ترجمه: او دريم قسم هغه جهل دې چه د شبهه صلاحيت لری او هغه د اجتهاد صحيح په ځائي کښې يا په موضع شبه کښې جهل دې لکه ښکرلرونکي چه کله افطار اوکړی په دې گمان باندې چه حجامت دده روژه ماته کړې ده نو په ده باندې کفاره نه لازميږی ځکه دا په موضع د اجتهاد کښې جهل دې او چه د خپل پلار وينځې سره زنا اوکړه په دې گمان باندې چه هغه دده لپاره حلال ده نو په ده باندې حد نه لازميږی ځکه دا په موضع اشتباه کښې جهل دې.

تشريح: د جهل دريم قسم هغه جهل دې چه د داسې شبه صلاحيت لری کومه شبه چه حدود

اود کفاراتو دفع کونکي دد بیا ددي جهل دوه اقسام دی. یو خو دا چه هغه جهل د اجتهاد صحیح په ځائې کښې وی یعنی هغه ځائې د مجتهدینو د اجتهاد موقع وی. منصوص علیه نه وی البته هغه اجتهاد د کتاب او سنت او اجماع خلاف نه وی پس په داسې ځائې کښې جهل عذر شمارلې کیږی ځکه هغه د کتاب سنت او د اجماع خلاف نه دي خو که هغه ځائې کښې منصوص علیه وي نو دده جهل عذر نه شماردي ځکه په دي صورت کښې د اوئیلې شی چه دي سړی د نص په تلاش کولو کښې کوتاهی کړې ده. دویم دا چه هغه جهل په موضع اشتباه کښې وی یعنی هغه جهل په داسې ځائې کښې وی چه په هغه ځائې کښې اجتهاد او نه موندل شو لیکن موضع د اشتباه وی پس په دي صورت کښې هم دا جهل عذر شمارلې کیږی ځکه دا مقام د خفا او اشتباه مقام دي او د خفا او د اشتباه په مقام کښې د جهل عذر کیدل او د جاهل معذور ګرځول صحیح دی لهذا دلته به هم جهل عذر وی د قسم اول یعنی د اجتهاد صحیح په ځائې کښې د جهل عذر کیدو مثال دا دي چه یو روژه دار د رمضان په ورځ کښې ښکر اولږول پس ده دا خیال اوکړلو چه د ښکر لږولو د وجې نه دده روژه ماته شوه لکه ده ددي نه پس عمدا څه خوراک څکاک اوکړلو نو په ده باندي کفاره نه لازمیږی بلکه صرف ددي روژي قضا لازمیږی ځکه دا مقام د اجتهاد صحیح مقام دي یعنی دلته د اجتهاد د ګنجائش دي ځکه امام اوزاعی رحمه الله د نبی علیه السلام قول افطر الحاجم والمحجوم د وجې نه حجامت مفسد صوم ګرځوی پس ددي سړی د امام اوزاعی مذهب او د حدیث رسول صلی الله علیه وسلم د وجې نه حجامت مفسد د صوم ګنړل او د صحیح حکم یعنی د عدم فساد صوم نه جاهل پاتې کیدل عذر دي پس په دي جهل سره چونکه د روژې د فاسد کیدو شبه پیدا شوه په دي وجه د حجامت نه پس عمدا د افطار کولو با وجود په ده باندي کفاره نه واجبیږی بلکه صرف ددي روژي قضا واجبیږی په دي سلسله کښې زمونږ دلیل د امام بخاری رحمه الله روایت کړې حدیث دي ان النبی صلی الله علیه وسلم یحتجم وهو محرم و یحتجم وهو صائم یعنی نبی علیه السلام په حالت د احرام ئې هم ښکر لږولي وو او په حالت د صوم کي هم ښکر لږولي وو، اوګوری! که حجامت مفسد د صوم سوي نو نبی علیه السلام به د روژي په حالت کښې دا عمل هرګز نه کولي او دا فطر الحاج والمحجوم مطلب دا دي چه که حاجم د محجوم په خوله کښې څه څیز واچولو. نو د محجوم روژه فاسدیږی دوی دا اوګنړله چه حجامت مفطرد صوم دي، حالانکه داسې نه ده بلکه مفطرد صائم په خوله کښې کوم څیز اچول دی د دویم قسم یعنی په موضع د اشتباه کښې د جهل مثال دا دي چه یو سړی د خپل پلار وینځې سره په خیال زنا اوکړله چه دا وینځه دده لپاره حلال ده نو په دي زنا باندي حد د زنانه واجبیږي ځکه ده دا واقعه د شبه په مقام کښې زنا کړیده ځکه د پلار او اولاد تر مینځ املاک هم متصل دي چه پلار د اولاد املاک خپل املاک تصور کوی او اولاد د پلار املاک خپل املاک خیال کوی و ددوی تر مینځ منافع هم دائر دی چه یو د بل د املاک نه بلا تکلف نفع اخستلي شی په دي وجه ددي دواړونه د یو ګواهي د بل په حق کښې نه ده جائز او د یو نه بل ته زکوة ورکول نه دی جائز او کله چه داسې ده نو په څوی باندي دا خبره مشتبه کیږی چه کوم څیز د اصل پلار لپاره حلال دي هغه څیز

ددہ د جز څوی لپارد هم حلالیږی لکه چه ددي دوارونه په هر یو د بل حد نه واجبیږی څوکه دہ حرام اوګنړله او زنا ئي اوکړله نو بیا په دہ باندي بالیقین حد واجبیږی. ځکه په دي صورت کښي شبه چه هغه حد ساقطوی او نه موندل شوه

وَالنَّوْعُ الرَّابِعُ جَهْلٌ يَصْلِحُ عُذْرًا وَهُوَ جَهْلُ مَنْ اَسْلَمَ فِيْ دَارِ الْحَرْبِ فَاِنَّهٗ يَكُوْنُ عُذْرًا لَهٗ فِي الشَّرَائِعِ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مُقَصِّرٍ لِخَفَاءِ الدَّلِيْلِ وَكَذٰلِكَ جَهْلُ الْوَكِيْلِ وَالْمَاذُوْنِ بِالطَّلَاقِ وَضِدِّهٖ وَجَهْلُ الشَّفِيْعِ بِالْبَيْعِ وَالْمَوْلٰى بِجِنَايَةِ الْعَبْدِ وَالْبِكْرِ بِالنِّكَاحِ وَالْاَمَةِ الْمَنْكُوْحَةِ بِخِيَارِ الْعِتْقِ بِخِلَافِ الْجَهْلِ بِخِيَارِ الْبُلُوْغِ عَلٰى مَا عُرِفَ

ترجمه او څلورم قسم هغه جهل دي چه د عذر صلاحیت لری او هغه د هغه سړی جهل دي چه په دارالحرب کښي مسلمان شو نو دا به ددہ لپارد د احکامو د شرع په سلسله کښي عذر وی، ځکه د دلیل د مخفی کیدو د وجي نه هغه کوتاهی کونکي نه دي او داسي د وکیل او ما ذون جهل دي د اطلاق او ددي د ضد په باره کښي او د باکري جهالت دي د نکاح ورکولو په باره کښي او د منکوحي وینځي جهالت دي د خیار عتق په باره کښي په خلاف د خیار بلوغ د جهل نه د هغه تفصیل مطابق چه معروف دي.

تشریح..... د جهل څلورم قسم هغه جهل دي چه د عذر جوړیدو صلاحیت لری په نوع ثالث نوع رابع دوارو کښي اګرچه جهل د عذر جوړیدو صلاحیت لری لیکن په نوع ثالث کښي جهل په دلیل باندي مبنی وی او په نوع رابع کښي په دلیل باندي نه وی مبنی د نوع رابع مثال مثلا یو سړی په دارالحرب کښي مسلمان شو او دار الاسلام طرف ته ئي هجرت او نه کړې شو نو د احکام شرعیو په سلسله کښي ددہ جهل عذر شو او دا سړی د خپل جهل د وجي نه معذور شمارلي کیږی لکه د اسلام قبلولو نه پس که دا سړی یو موده پوري په دارلحرب کښي پاتي شو او ده ته د احکام شرع مونځ روژه زکوة حج ود وجوب علم نه کیدو د وجي نه دا احکام ادا نه کړل نه ئي مونځ اوکړلو نه روژه اونیوله نو په ده باندي ددي قضا واجبیږی ځکه خطاب د شرع نه ده طرف ته حقیقة اورسیدلو او نه تقدیرا حقیقة خو ځکه نه دي رسیدلي چه په دار الحرب کښي ده ته چا تبلیغ نه دي کړي او تقدیرا حکه نه دي رسیدلي چه په دار الحرب کښي د احکامو د اسلام څه شهرت نه دي شوي چه د شهرت د وجي نه دته دا احکام رسیدلي وی بهرحال کله چه ده ته خطاب د شرع نه حقیقة رسیدلي او نه تقریرا. نو د خطاب په سلسله کښي ددہ جهل عذر دي او ددہ د جهل د وجي نه ددہ څه مواخذه نه کیږی مصنف د حسامی دا داسي وئیلی دی چه په دي سړی باندي دلیل یعنی خطاب مخفی ده لهذا احکام د شرع نه ادا کول ددہ د طرفه کوتاهی نه شمارلي کیږی او کله چه ددہ د طرفه هیڅ کوتاهی نشته نو په ده باندي مواخذه هم نه وی دغه شان د وکیل او عبد ما ذون اذن او دهغي د ضد نه جاهل کیدل عذر کیږی یعنی که یو سړی څوک په اخستلو خرڅولو وکیل کړی. لیکن وکیل ته

ددي علم او نه شو دغه شان مولی خپل غلام ته د تجارت اجازت ورکړلو . مګر غلام ته علم او نه شو نو ددوی عدم علم او جهل عذر وی. یعنی د اطلاع ملاویدو نه مخکښې که دوی څه تصرف اوکړلو نو ددوی تصرف په موکل او مولی باندي نه نافذیږی په عبارت کښې د اطلاق نه مراد دغه اذن دي یعنی وکیل کول او د تجارت اجازت ورکول او دغه شان که موکل خپل وکیل معزول کړلو . مګر هغه ته د عذل علم او نه شو او مولی غلام مهجور کړلو مګر هغه ته د حجر علم اونشولو او جهل عذر وی یعنی د اطلاع ملاویدو نه مخکښې که دوی څه تصرف اوکړلو نو ددوی تصرف په موکل او مولی باندي نه نافذیږی په عبارت کښې د اطلاق نه مراد دغه اذن دي یعنی وکیل کول او د تجارت اجازت ورکول او دغه شان که موکل خپل وکیل معزول کړلو . مګر هغه ته د عزل علم او نه شو او مولی غلام محجور کړلو مګر هغه ته د حجر علم او نه شو نو ددي دواړو عدم علم. او جهل هم عذر شمارلي کیږی حتی چه د علم نه مخکښې نه عزل ثابتیږی او نه حجر ثابتیږی. لکه د اطلاع ملاویدو نه مخکښې که دوی څه تصرف اوکړلو نو هغه تصرف په مولی او موکل باندي نافذ وی نه پخپله په هغوی دلته د ضد نه مراد دغه عزل او حجر دي دغه شان د شفیع جهل بالبیع عذر دي، یعنی که چا خپل مکان خرڅ کړو او شفیع ته د یو مودي پوري علم او نه شو نو د علم کیدونه پس د شفیع لپاره حق د شفعې ثابتیږی او دیوي مودي پوري د جاهل پاتې کیدو د وجې ده دا حق نه ساقطیږی ځکه دده دا جهل عذر دي او دغه شان د مولی د غلام د جنآیت نه جهل عذر کیږی یعنی که غلام جنآیت اوکړلو او مولی ته د هغې علم او نه شو او بغیر د علم نه مولی دا غلام ازاد کړلو یا ئې خرڅ کړلو نو مولی فدیه اختیارونکي نه شمارلي کیږی یعنی دا نه وئیلي شی چه مولی غلام آزادولو سره یا خرڅولو سره فدیه ورکول منظور کړیدی بلکه د غلام قیمت او دارش دیت نه چه څه کم وی په مولی باندي هغه واجبیږی دغه شان د باکره بالغې د خپلي نکاح نه جهل عذر وی. یعنی که دیوي باکري بالغې پلار د هغې بغیر د کفونه نکاح او کړله او باکره بالغې ته ددي علم او نه شو نو د نکاح د علم نه مخکښې ددي سکوت په نکاح باندي راضی کیدل نه شمارلي کیږی بلکه د علم نه پس دي ته د نکاح فسخ کولو پوره پوره اختیار دي، دغه شان د منکوحه وینځې مسئله د خیار عتق نه جهل عذر دي، صورت دا دي چه که مولی د خپلي وینځې نکاح اوکړله او بیا ئې هغه آزاده کړله نو وینځې ته شرعا خیار عتق حاصلیږی یعنی دا اختیار وی چه د آزادی نه پس هغه خپله نکاح باقی پاتې کړی یا ئې ختمه کړی لیکن که منکوحه وینځې ته خو دا علم وو چه مولی زه آزاد ده کړې یم مګر دا مسئله معلومه نه وه چه منکوحه وینځې ته خیار عتق هم حاصل وی، پس د منکوحه وینځې سکوت ددې مسئلې نه نا واقف کیدل عذر شمارلي کیږی لکه د آزادی نه پس او ددي مسئلې د علم نه مخکښې د وینځې سکوت د رضا مندی دلیل نه وی بلکه ددي مسئلې د معلومیدو نه پس دي ته اختیاروی چه هغه نکاح فسخ کړی یا ئې باقی پریږدی ددي په خلاف که د پلار نیکه نه علاوه کوم ولی د صغیرې نکاح اوکړله او د بالغې کیدو نه پس دي جینی ته دا مسئله معلومه نه ده چه تا ته خیار بلوغ حاصل دي او د خیار بلوغ نه لاند

د نکاح فسخ کولو اختیار وی چه هغه نکاح فسخ کړی یاې باقی پریږدی نو ددې جینی دا جهل عذر نه شمارلې کیږی حتی چه که د بالغی دو نه پس دې سکوت اختیار کړلو نو دا نکاح لازمیږی او ددې مسئلې د معلومیدو نه پس دې ته خیار بلوغ نه حاصلیږی او ددې وینا حق نه حاصلیږی چه ماته دا مسئله نه وه معلومه او س معلومه شوه لهذا اوس خیار حاصلیدل پکار دی او وجه ددې دا ده چه وینځه خو چونکه همیشه د مولی په خدمت کښې مشغول او سیږی د احکامو د شرع د یادولو فرصت ورته نه شی ملاویدې لهذا د هغې په حق کښې جهل عذروی او د ازادی لپاره په دار الاسلام کښې په احکام یادولو کښې هیڅ څیز مانع نشته لهذا د آزاد جهل عذر نه وی. بلکه قابل د مواخذې وی

د سکر بیان

وَاَمَّا السُّكْرُ فَهُوَ نَوْعَانِ سُكْرٌ بِطَرِيْقٍ مُبَاحٍ كَشُرْبِ الدَّوَاءِ وَشُرْبِ الْمُكْرَهِ وَالْمُضْطَرِ وَاِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْاِغْمَاءِ وَسُكْرٌ بِطَرِيْقٍ مَحْظُوْرٍ وَاِنَّهُ لَايُنَافِى الْخِطَابَ قَالَ اللهُ تَعَالٰى يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَاتَقْرَبُوْا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰى فَلَا يُبْطِلُ شَيْئًا مِنَ الْاَهْلِيَةِ وَتَلْزَمُهُ اَحْكَامُ الشَّرْعِ وَتَنْفُذُ تَصَرُّفَاتُهُ كُلُّهَا اِلَّا الرِّدَّةُ اِسْتِحْسَانًا وَالْاِقْرَارُ بِالْحُدُوْدِ الْخَالِصَةِ لِلّٰهِ تَعَالٰى لِاَنَّ السُّكْرَ اَنْ لَايَكَادَ يُثْبِتُ عَلٰى شَىْءٍ فَاُقِيْمَ مُقَامَ الرُّجُوْعِ فَيَعْمَلُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ الرُّجُوْعَ

ترجمه:.....او هر چه نشه ده نو د هغې دوه اقسام دی یوه نشه په طریقه مباح. لکه د دوا څکل او د مکره او مضطر شراب څکل او دا د اغما په مرتبه کښې دې او یو نشه په طریقه د حرام ده او دا د خطاب منافی نه ده الله تعالی فرمائیلی دی **یا ایها الذین امنوا لا تقربوا الصلوة و انتم سکری**، پس سکر په اهلیت کښې هیڅ څیز نه باطلوی او په ده باندې احکام د شرع لازمیږی او دده ټول تصرفات نافذیږی سوا دردت نه استحسانا او علاوه د هغه حدود د اقرار کوم چه خالصة د الله لپاره وی ځکه په نشه کښې مبتلا سړې په هیڅ څیز باندې ثابت نه پاتې کیږی. پس سکر د رجوع قائم مقام وی. او هغه عمل کوی په دې اقرار کښې کوم چه د رجوع احتمال لری

تشریح: ....د عوارض مکتسبو نه دویمه عارضه سکر نشه ده د سکر په تعریف کښې اختلاف دې لکه بعض کسانو وئیلی دی چه سکر د داسې غفلت نوم دې چه انسان ته د خوشحالی او نشاط د وجې نه لاحق کیږی او بغیر د څه بیماری نه په اعضا کښې فتور واقع کوی او بعضو وئیلی دی چه سکر د داسې سردرد نوم دې چه د انسان په عمل باندې غالب راځی مګر عقل نه زائل کوی او بعضو وئیلی دی چه سکر د داسې حالت نوم دې چه انسان ته عارضیږی د هغه د دماغو دا مبتلا د وجې نه او هغه امتلا د هغه بخاراتو د وجې نه وی کوم بخارات چه دده د ماغو طرف ته خیژی پس دې حالت سره د انسان هغه عقل ممیز معطل

کيږي د کوم په ذريعه چه انسان د نـو او بدو کارونو تر مينځ امتياز کوي سـکر خو بالاتفاق حرام دي مګر د کومې طريقې د وجې چه سکر پيدا کيږي هغه کله مباح وي او کله ممنوع او حرام وي دا مصنف داسې بيان کړيدی چه سکر په دوه قسمه دي يو هغه سکر چه په طريقه د مباح وي. لکه د دوائی د څکلو په نتيجه کښې حاصل شوې سکر او د مکره شراب څکل مثلا يو سړی ته اووئيل شول چه شراب اوڅکه ګنی لاس درنه کټ کوم يا د قتل کوم هغه شراب او څکل ی د مضطر شراب څکل مثلا يو سړې د تندې د وجې نه د شراب په څکلو مجبور شو او ده شراب او څکل حاصل داچه په دې درې واړه صورتونو کښې نشته په طريقه د مباح پيدا شوې ده او د سکر د قسم د اغما او بې هوشی په مرتبه کښې دې حتی چه دده طلاق عتاق او نور تصرفات نه صحيح کيږي لکه د بې هو شی په عالم کښې دمعذوره تصرفات نه صحيح کيږي. د سکر دويم قسم هغه دې چه په ممنوع طريقه باندې حاصل وی لکه په حالت د اختيار کښې د شراب د څکلو نه حاصل شوې نشته مصنف د حسامي وائی چه د سکر دا دويم قسم بالاجماع د خطاب منافی نه دې يعنی دسکر با وجود خطاب صحيح دې او دليل دا دې چه الله تعالی په نشه کښې مبتلا مسلمانانو ته خطاب کوی فرمائی چه **يا ايها الذين امنوا لا تقربوالصلوة وانتم سکاری حتی تعلموا ما تقولون.** که دا خطاب په حالت د سکر کښې دې نو بيا هم د سکر منافی خطاب نه کيدل ظاهر دی او که د نشې نه مخکښې حالت کښې وی بيا هم سکر د خطاب منافی نه دې ځکه په دې صورت کښې مطلب دا کيږي چه الله تعالی صاحب د هوش سره په زمانه دهوش کښې ده سره خطاب کوی فرمائی چه کله ته په نشه کښې مبتلا شې نو مونځ ته قريب مه ځه که سکر د خطاب منافي وې نو د الله تعالی دا خطاب صحيح کيدل نه وو پکار لکه چه عاقل سړی سره دا خطاب چه کله ته مجنون وې نو دا کار مه کوه صحيح نه دې ځکه په دې صورت کښې مبتلا سړی باندې د شريعت ټول احکام مونځ روژه وغيره لازم دی او دده ټول تصرفات طلاق عتاق. بيع را وغيره نافذ دی ها دده مرتد کيدل استحسانا نه نافذيږي او د هغو حدود و اقرار کول نه نافذيږي کوم حدود چه خالصة الله تعالی حق دي لکه د نشه په حالت کښې که کوم سړی مرتد شو او ده په ژبه سره کلمه اووئيله نو استحسانا دده دکافر کيدو حکم نه لږول کيږي او وجه د استحسان دا ده چه ردت په قصد باندې مبنی دې، يعنی بغير د قصد نه ردت نه متحقق کيږي او وجه ددې دا ده چه ردت او کفر د اعتقاد په بدله کښې متحقق کيږي او اعتقاد بغير د قصد نه نه مرتفع کيږي او نه ثابتيږي لهذا ردت هم بغير د قصد نه نه متحقق کيږي او په سکران کښې قصد موجود نه وی لهذا دده په ردت کفرهم نه متحقق کيږی او پاتې شو د احکامو مخاطب او مکلف کيدل نو د قصد نه کيدو با وجود هغه زجرا مکلف او مخاطب وی او هغه حدود چه خالصة د الله حق دې په حالت د نشه کښې د هغې اقرار هم نه صحيح کيږي لکه که د چا د سکر په حالت کښې د شرب خمر د زنا يا د سرقه اقرار اوکړلو نو په ده باندې حد شرب خمر حد زن او حد سرقه نه جاری کيږي ځکه حد هغه وخت واجبيږي کله چه په نشه کښې د مبتلا سړی په اقرار باندې څه څيز ثابت شی حالانکه په نشه کښې د

مثلاً سرې، په اقرار باندې څه څيز نه ثابتيږي پس سکر د رجوع قائم مقام وی او سکر د رجوع د وجې نه په اسقاط د حد کښې موثر او عامل کیږی یعنی دا اونيلي شی چه سکران د حد اقرار کړې وو مګر بيا ئې د هغې نه رجوع کړيده او د رجوع د وجې نه حد ساقطيږی لهذا د سکران د اقرار کولو د وجې نه په سبب د رجوع حد نه واجبيږی بلکه ساقطيږی دا مصنف د دغه شان بيان کړې دی چه سکر په هغه اقرار کښې چه د رجوع احتمال لری دا سقاط حد په سلسله کښې موثر او عام وی خوکه سکران د الله د حقوقونه علاوه د حدود اقرار اوکړلو مثلاً حد قذف يا د قصاص نو د هغې په ساقطولو کښې موثر نه دې بلکه په ده باندې حدود قصاص جاری کيږی.

د هزل بيان

اِمَّا الْهُزْلُ فَتَفْسِيْرُهُ اللَّعِبَ وَهُوَ اَنْ يُّرَادَ بِالشَّيْءِ غَيْرُ مَاوُضِعَ لَهُ فَلاَ يُنَافِي الرِّضَاءَ بِالْمُبَاشِرَةِ وَلِهٰذَا يُكَفَّرُ بِالرِّدَةِ هَازِلاً لٰكِنَّهُ يُنَافِي اِخْتِيَارَ الْحُكْمِ وَلرِّضَاءَ بِهٖ بِمَنْزِلَةِ شَرْطِ الْخِيَارِ فِي الْبَيْعِ فَيُؤَثِّرُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ النَّقْضَ كَالْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ فَاِذَاتَوَضَعَا عَلٰى الْهُزْلِ بِاَصْلِ الْبَيْعِ يَنْعَقِدُ الْبَيْعُ فَاسِدًا غَيْرَ مُوْجِبٍ لِلْمِلْكِ وَاِنْ اِتَصَلَ بِهِ النَّقْضُ كَخِيَارِ الْمُتَبَايِعَيْنِ وَكَمَا اِذَا شُرِطَ الْخِيَارُ لَهُمَا اَبَدًا فَاِذَا نَقَضَ اَحَدُهُمَا اِنْقَضَ وَاِنْ اَجَازَ لٰكِنَّ عِنْدَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ رحمه الله يَجِبُ اَنْ يَّكُوْنَ مُقَدَّرًا بِالثُّلُثِ

ترجمه: او هرچه هزل دې نو د هغې تفسير لعب دې او هغه دا دې چه د شې نه د هغې غير موضوع له مراد کړې شي پس هزل په مباشرت باندې د رضا منافی نه دې په دې وجه سره هازلا مرتد کيدو په چه سره دې کافر ګرځول کيږی ليکن هغه د اختيار حکم او د رضا بالحکم منافی دې په بيع کښې د شرط خيار په مرتبه کښې لهذا هزل په هغه امورو کښې موثر وی کوم چه د نقض احتمال لری لکه بيع او اجاره پس کله چه دواړه د اصل بيع په سلسله کښې په هزل باندې اتفاق اوکړلو نو بيع فاسد کيدو سره منعقد کيږی ملک واجبونکې نه کيږی اګرچه ددې سره قبضه متصل وی لکه د عاقدينو يو شان خيار او لکه ددې دواړو لپاره د خيار شرط وی. پس که ددې دواړو نه يو بيع پريښودله نو بيع ماتيږی او که دې، دواړو ددې يو شان اجازت ورکړلو نو بيع جائز کيږی ليکن د امام ابو حنيفه رحمه الله په نزد دا واجب دی چه د اجازت ددرې ورځو پورې مقدار وی.

تشريح:...... د عوارض مکتسبو نه دريمه عارضه هزل دې هزل د جد ضد دې ددې لغوی معنی لعب او عبث دې او د شريعت په اصطلاح کښې هزل وئيلې شی د لفظ نه د هغه غير معنی موضوع مراد اخستل مګر چونکه د هزل دا تعريف په مجاز باندې هم صادق راځی په دې

وجه د هزل عمده تعريف دا دي چه د لفظ نه نه د هغه معنى موضوع له مراد شي. او نه معنى غير موضوع له مراد شي. بلکه د هغي نه مزاق او سخريه مقصود وي مصنف د حسامي وائي چه هزل د کلام استعمال او په تکلم کښي د رضا منافي نه دي يعني په تکلم او په استعمال الفاظو کښي د هازل پوره رضا وي هغه پخپله خوشحالي او اختياره سره الفاظ وائي ګويا د حکم قصد نه کوي او نه په هغه حکم باندي راضي وي پس هزل چونکه د الفاظو په استعمال او تکلم باندي درضا منافي نه دي يعني هازل په خپل اختيار او رضا سره د الفاظو تکلم په وجه که چا په صورت د هزل کښي کلمه د کفر په ژبي سره اووئيله نو هغه کافر کيږي ځکه ده ددين په حق استخفاف کړيدي او خپل اختيار او رضا سره ئي کلمه د کفر په ژبي سره وئيلي ده او ددين حق استخفاف او اختيار او رضا سره کلمه د کفر په ژبي سره وئيل چونکه کفر او مرتد کيدل دي په دي وجه دا سړي به مرتد وي او دي کافر ګرځول کيږي البته هزل د کلام حکم اختيارولو او په دي باندي د راضي کيدو منافي دي ځکه هازل نه خود حکم اراده کوي او نه د حکم لپاره کلام استعمال کوي بلکه ددي د خلاف اراده کوي په دي وجه هازل نه دي خو ددي حکم اختيارونکي وي او نه په هغي باندي راضي کيدنکي کيږي او دا داسي ده لکه په بيع کښي شرط د خيار لکه څنګه چه شرط د خيار په حکم بيع باندي خو رضا معدوم کوي ليکن په نفس بيع باندي رضا نه معدوم کوي يعني د شرط خيار په صورت کښي **من له الخيار** په حکم د بيع باندي خو نه راضي کيږي ليکن د نفس بيعه انعقاد باندي راضي وي دغه شان هازل د الفاظو په استعمال باندي خو راضي وي ليکن د هغه الفاظو په حکم باندي رضي نه وي بهرحال کله چه دا خبره ده نو د هزل د وجي نه هغه احکام نه ثابتيږي کوم چه په رضا او اختيار باندي موقوف وي ليکن کوم څيز چه په رضا او اختيار باندي نه موقوف کيږي هغه د هزل د وجي نه ثابتيږي غرض دا چه کله چه هزل په ټول تصرفاتو کښي د شرط خيار په مرتبه کښي دي نو هزل به په هغه امورو کښي کوم چه د نقض او فسخ احتمال لري لکه بيع او اجاره ليکن هغه امور چه د نقض او فسخ احتمال نه لري لکه طلاق او عتاق په دي کښي هزل نه موثر کيږي يعني هر هغه حکم چه د هغي د ثبوت په رضا او اختيار باندي موقوف دي هغه حکم په هزل سره نه ثابتيږي بلکه هزل ددي په فسخ کولو کښي موثر وي مثلا که په صورت د هزل کښي ئي بيع منعقد کړه يا ئي اجاره منعقده کړه نو ددي حکم نه ثابتيږي بلکه د هزل د وجي نه نفس بيع او نفس اجاره فسخ کيږي او که حکم داسي وي چه د هغي ثبوت په رضا اختيار باند. موقوف نه وي لکه طلاق او عتاق نو دا حکم په هزل سره ثابتيږي او هزل د هغي په اسقاط او نقض کښي نه موثر کيږي يعني د هزل د وجي نه طلاق او عتاق نه فسخ کيږي مصنف حسامي وئيلي دي چه کله عاقدينو د اصل بيع په سلسله کښي په هزل باندي اتفاق اوکړلو يعني بائع او مشتري دواړو په يواځي والي کښي په دي خبره باندي اتفاق اوکړلو چه د خلقو په مخکښي د بيع تصرف ظاهر کړي او په حقيقت کښي خپلو کښي هيڅ بيع نه وي شوي اوس که دا دواړو د خلقو په موجودګي کښي ددي مقرر شوي خبري د لاند عقد بيع اوکړي بيا هغه کلک منتشر شي او دا دواړه په دي خبره باندي اتفاق

اوکړي چه په سابقه مقرر شوي مذاق باندې عقد بیع کړي ده نو دا بیع فاسد کیدو سره منعقد کیږي. یعني په سبب باندې د راضي کیدو د وجې نه بیع منعقد کیږي مګر چونکه په حکم یعني په ثبوت د ملک باندې راضي نه دي په دې وجه ملک نه ثابتیږي اګرچه دې سره قبضه متصل شوې وي یعني د جانبینو نه په مبیع او ثمن باندې قبضه شوې ی ځکه د هزل او مذاق د وجې نه حکم د بیع ملک ثابتیدو په باره کښې رضا مندي نه ده متحقق شوې. حتی. چه مبیع که غلام وي او مشتري د قبضه کولو نه پس هغه آزاد کړي نو دده د اعتاق نه نافذ کیږي لکه چه بائع او مشتري دواړو ته خیار حاصل وي نو دا خیار د ثبوت د ملک لپاره مانع دې. یعني دې خیار سره ملک نه ثابتیږي اګرچه د جانبینو نه په مبیع او ثمن باند قبضه شوې وي پس کله چه د د بائع او مشتري دواړو لپاره خیار د ثبوت د ملک لپاره مانع دې اګرچه عقد صحیح دې نو هزل چه د هغې په موجودګی کښې عقد فاسدیږي په درجه اولی د ثبوت د ملک لپاره مانع کیږي او د عاقدینو په هزل باندې اتفاق کول داسې چې لکه چه دواړو د خپل ځان لپاره د موده غیر معینه لپاره د خیار شرط لرولې وي ځکه لکه څنګه چه د خیار موبد په صورت کښې بیع فاسد ده او ملک نه ثابتیږي دغه شان په هزل باندې د اتفاق په صورت کښې هم مبیع فاسدیږي او ملک نه ثابتیږي مصنف حسامی ونیلی دی چه د اصل بیع په سلسله کښې په هز باندې اتفاق کولو په صورت کښې بیع فاسیدیدو سره منعقد کیږي. لهذا په دې دواړو کښې څوک چه بیع ختموی بیع ختمیږي ځکه د دواړو نه هر یو ته ولایت د نقض حاصل دې او که د دواړو یو ځائې بیع جائز اوګرځوله نو بیع جائزه کیږي لیکن که یو اجازت ورکړلو نو بیع نه جائز کیږي بلکه دده جواز د بل په اجازت باندې موقوف وي دا مسئله چونکه د خیار شرط په مسئله باندې قیاس شوې ده چه د هغې موده د امام صاحب رحمه الله په نزد درې ورځې ده په دې وجه د امام صاحب رحمه الله په نزد د اجازت وخت درې ورځې سره مدار دې یعنی که دواړو عاقدینو درې ورځو کښې بیع جائز کړله نو بیع جائزه کیږي ګنی نه جائزکیږي او د صاحبینو په نزد چونکه خیار شرط درې ورځو سره مقدر نه دې په دې وجه ددوی په نزد د وخت د اجازت هم درې ورځو سره نه مقدر کیږي بلکه ددوی په نزد ددرې ورځونه پس هم اجازت ورکول صحیح وي.

وَلَوْ تَوَاضَعَا عَلَى الْبَيْعِ بِأَلْفَيْ دِرْهَمٍ أَوْ عَلَى الْبَيْعِ بِمِائَةِ دِيْنَارٍ عَلَى أَنْ يَكُوْنَ الثَّمَنُ أَلْفَ دِرْهَمٍ وَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَالتَّسْمِيَةُ صَحِيْحَةٌ فِي الْفَصْلَيْنِ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رحمه الله وَقَالَ صَاحِبَاهُ يَصِحُّ الْبَيْعُ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ دُوْنَ الثَّانِيْ لِإِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالْمُوَاضَعَةِ فِي الثَّمَنِ مَعَ الْجِدِّ فِي أَصْلِ الْعَقْدِ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ دُوْنَ الثَّانِيْ وَإِنَّا نَقُوْلُ بِأَنَّهُمَا جَدَّا فِي أَصْلِ الْعَقْدِ وَالْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَةِ فِي الْبَدَلِ يَجْعَلُهُ شَرْطًا فَاسِدًا فِي الْبَيْعِ فَيَفْسُدُ الْبَيْعُ فَكَانَ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ أَوْلَى مِنَ الْعَمَلِ بِالْوَصْفِ عِنْدَ التَّعَارُضِ الْمُوَاضَعَتَيْنِ فِيْهِمَا

ترجمه او که دواړو ددوه زره درهم په عوض بيع باندې اتفاق اوکړلو يا دد يو سل دينار په عوض په بيع باندې په دې شرط باند. چه ثمن يو زر درهم وی نو امام ابو حنيفه رحمه الله په نزد په دواړو صورتونو کښې هزل باطل او تسميه صحيح ده او صاحبينو فرمائيلی دی چه په اولنی صورت کښې د يو زر درهم په عوض بيع صحيح وی او په دويم صورت کښې د سل دينار په عوض ځکه په اولنی صورت کښې په ثمن کښې په موافقت باندې عمل کول ممکن دی په اصل عقد کښې د جد سره نه په دويم صورت کښې او مونږ جواب ورکړو چه د ددواړو په اصل عقد کښې جدا قصد کړې دې او په ثمن کښې په موافقت باندې عمل کول ده لره په بيع کښې شرط فاسد جوړوی. لهذا بيع فاسيديږی پس په اصل او وصف کښې د موافقينو د تعارض په وخت په وصف باندې د عمل کولو په نسبت په اصل باندې عمل کول اولی وی.

تشريح..... په تير شوې عبارت کښې په اصل بيع کښې په هزل باندې د موافقت بيان وو او په دې عبارت کښې ددې بيان دې. چه د اصل عقد په باره کښې خو دواړه سنجيده دی ليکن مقدار ثمن يا په جنس عوض کښې په هزل باندې اتفاق کړيدې. يعنی دواړه په خپل مينځ کښې دا مقرر کړی چه بيع خو زمونږ په مينځ کښې په قطعی طور باندې کيږی البته مقدار د ثمن يا په جنس عوض ثمن کښې هزل پاتې دې يعنيی دا مقرر کړی چه اصل ثمن خو يو زر درهم وی ليکن د خلقو په مخکښې دوه زره درهم يا دې کړی يا يو سل دينار يا دې کړی پس په دې دواړو صورتونو کښې د امام ابو حنيفه رحمه الله په نزد هزل باطليږی او تسميه صحيح کيږی يعنی په اولنی صورت کښې به دوه زره درهم ثمن وی او په دويم صوت کښې به يو سل دينار ثمن وی صاحبينو رحمهما الله فرمائيلی دی چه په اولنی صورت کښې خو يو زر درهم ثمن وی او په دويم صورت کښې به يو سل دينار په ثمن کيدو باندې اتفاق دې ليکن په اولنی صورت کښې اختلاف دې چه امام صاحب رحمه الله په دې صورت کښې دوه زره درهم ثمن ګرځوی او صاحبين يو زر درهم ثمن ګرځوی د صاحبينو دليل دا دې چه اولنې صورت يعنی په مقدر د ثمن کښې په هزل باندې د موافقت په صورت کښې په دې خبره باندې عمل کول ممکن دی چه په اصل عقد کښې دواړه سجنيده وی او اصل عقد واقعی منعقد وی. ليکن په مقدار د ثمن کښې په هزل باندې د دواړو موافقت کړې وی او داې مقدار کړې وی. چه د دوه زرو ذکر خو مذاقاً خلقو ته دا ورولو لپاره شوې دې. ګنی په حقيقت کښې ثمن يو زر دی. ځکه د اصل عقد په واقعی منعقد کيدو باندې د دواړو موافقت او په مقدار د ثمن کښې په هزل باندې د دواړو د موافقت تر مينځ هيڅ تعارض نشته ځکه د عقد په وخت اګرچه د هزار او مذاقاً د دوو زرو ذکر شوې دې ليکن عقد د هغه يو زر په عوض منعقد وی کوم چه د دوه زرو مسمی په ضمن کښې مذکور دې او بل يو زره ده د هغې نې هزلا او مذاقاذکر کړې دې هغه باطليږی ځکه ددې دواړو په هزل او مذاق باندې د اتفاق کولو د وجې نه ددې يو زر مطالبه نه کيږی او هر هغه شرط چه د هغې د بندګانو د طرفه مطالبه نه وی شوې د هغې د وجې نه عقد نه فاسيږی او عقد صحيح کولو لپاره چونکه هغه يو زر کافی دی. کوم چه واقعی ثمن دې په دې وجه د عقد صحيح کولو د وجې ددې يو ز اعتبار کولو هيڅ ضرورت

نشته. لهذا ددې يو زر ذکر او عدم ذکر دواړو يو برابر دی او کله چه داسې دنو ثمن صرف يو زردی او هغه يو زر چه د هغې هزلا او مذاقا ذکر کړې دې. هغه ثمن نه دې او په دويم صورت کښې يعنی کله چه ئې هذلا ذکر خو کړې وی يو سل دينار مگر واقعی ثمنې يو زر درهم گرځولې وی. نو په دې صورت کښې په دواړو باندې عمل کول ممکن نه دی يعنی د اصل عقد په سلسله کښې په سنجيده کيدو باندې په موافقت کولو باندې هم عمل اوشی. او اصل عقد صحيح شی او د يو سل دينار هزلا او مذاقا ذکر کولو باندې په موافقت کولو باندې هم عمل اوشی يعنی د اصل عقد په سلسله کښې د دواړو د سنجيده کيدو د وجې نه اصل عقد هم صحيح وی او شی کيدې ځکه د اصل عقد په سلسله کښې د دواړو عاقدينو سنجيده کيدل او د واقعی عقد د منعقد کولو اراده کيدل ددې خبرې تقاضه کوی چه عقد بيع صحيح وی او جنس ثمن يعنی د يو سل دينار د هزل او مذق په طور په مذکور باندې اتفاق کول ددې خبرې تقاضا کوی چه عقد بيع د ثمن نه خالی شی ځکه د عقد بيع په وخت د يو سل دينار ذکر شوې دې. مگر هغه د مذاق او هزل د وجې نه ثمن نه شی کيدې او هغه يو زر چه واقعی مقصود دی. د هغې ذکر نه دې شوې او ثمن هغه وی چه په بيع عقد کښې مذکور وی پس د يوزرهم ثمن نه شی کيدې. او کله چه نه دا يو زر ثمن وی او نه يو دينار ثمن دی نو عقد د ثمن نه خالی کيدل لازم راغلل ا د عقد د ثمن نه خالی کيدل مفسد د بيع دی لذا په دې صورت کښې بيع فاسديدل پکار دی مگر مونږ د اصل عقد د فساد نه د بچ کولو لپاره او د تصحيح جانب ته ترجيح ورکولو لپاره هغه اتفاق ترک کړلو. کوم چه ددې دواړو کسانو د جنس ثمن په هزل او مذاق باندې کړې وو او د اصل عقد په سلسله کښې په سنجيده کيدو باندې چه کوم اتفاق کړې وو هغه مو اختيار کړې دې پس کله چه د اصل عقد په سلسله کښې په سنجيده کيدو باندې اتفاق معتبر دې نو اصل عقد صحيح کيږی او جنس ثمن يعنی د يو سل دينار مذاقا و هزلا مزور کيدو باندې چه کوم اتفاق کړې وو هغه متروک او غير معتبر دې نو د سل دينار ثمن کيدل معتبر دی. لهذا په په دې صورت کښې عقد صحيح کيږی د سل دينار په طور د ثمن واجبيږی

مصنف د حسامی د امام ابوحنيفه رحمه الله د طرفه جواب ورکوی فرمائی چه د صاحبينو رحمهما الله دا وينا چه په اولنی صورت کښې په اصل عقد کښې په جد او سنجيدگی باندې موافقت او په مقدار د ثمن کښې په هزل باندې د موافقت تر مينځ هيڅ تعارض نشته، بلکه په دواړو باندې عمل کول ممکن دی دا خبره مونږ ته تسليم نه ده. بلکه لکه څگه چه په دويم صورت کښې په اصل عقد کښې په عقد کښې په جد او سنجيدگی باندې موافقت او په مقدار ثمن کښې په هزل باندې د موافقت تر مينځ تعارض دې او د عمل په اعتبار سره دواړه جمع کول ممکن نه دی په دې طور باندې چه کله دواړه په اصل عقد کې په جد او سنجيدگی سره اتفاق اوکړلو يعنی دواړو د بيع جائز اراده اوکړله او دا ئې مقرر کړله چه اصل عقد خو واقعی منعقد کيږی، مگر د بدل يعنی د ثمن د مقدر په سلسله کښې ئې په هزل باندې اتفاق وکړلو او دا ئې مقرر کړله چه ددوه زره چه د خلقو په مخکښې ئې ذکر کړې دې. هغه محض خلقو ته د

او رولو لپاره دي ګڼی ثمن په حقیقت کښي يو زر دی پس ددې دوه زره در هم نه به يو زر خو ثمن وی او دويم بل زر د ثمنیت نه خاريجږی يعنی بل زر ثمن نه وی پس کله چه بائع دوه زره ذکر کړې دی نو دوی ګويا د يو زر نه د زيات د قبلولو شرط لږولي دي. چه هغه يو زر ثمن نه دی د داسي څيز د قبلولو شرط دې. چه د مقتضياتو د عقد نه نه دي او د داسي څيز د قبلولو شرط لږول چه د مقتضياتو د عقد نه نه وی شرط فاسد دي او د شرط فاسد د وجي نه بيع فاسديږی او په دې شرط کښي د طالب نفع هم ده. اګرچه هغه په هزل باندې د راضي کيدو د وجي نه هغه نه طلب کوی ليکن د رضا د وجي نه نه طلب کول د صحت د بيع فائده نه ورکوی لکه چه ربا نه صحيح کيږی اګرچه په خپل مينځ کښي رضا موجوده وی پس د مقدار د ثمن په سلسله کښي په هزل باندې موافقت کول د بيع دفاسديدو تقاضه کوی او په اصل عقد کښي په جد او سنجيدګی باندې موافقت کول د صحت بيع تقاضا کوی او د صحت د بيع او فساد د بيع تر مينځ پوره ظاهر تعارض دي. لهذا دا دواړه جمع کول په څنګه ممکن وی او کله چه دا دواړه جمع کول ممکن نه دی نو مونږ په اصل عقد کښي په جد او سنجيدګی باندې د موافقت اعتبار اکړو او په مقدارد ثمن کښي ئی په هزل باندې مواقت ترک کوو، ځکه په اصل عقد کښي په سنجيدګی باندې موافقت اصل دي ځکه په دې موافقت سره بيع منعقد کيږی او د بيع منعقد کيدل د دواړو مقصود دي. او مقصود د شي اصل وی. لهذا دا موافقت اصل کيږی او په مقدار د ثمن کښي په هزل باندې موافقت وصف دي ځکه په بيع کښي ثمن تابع وی لکه چه وصف د موصف تابع وی او دا خبره مسلم ده چه د اصل باندی عمل اولی ده په وصف باندې د عمل کولو نه لهذا په دې صورت کښي اصل يعنی په اصل عقد کښي په جد او سنجيدګی باندې د موافقت اعتبار کوو او په دې باندې عمل کوو دچه د هغې نتيجه به داشی چه اصل عقد به صحيح شی او د وصف يعنی په مقدارد ثمن کښي په هزل باندې د موافقت اعتبار نه کوو او په دې موافقت باندې عمل نه کوو چه د هغې نتيجه به دا شی چه د دوه زرو په سلسله کښي هزل او مذاق باطليږی او کله چه هزل باطل شو. نو تسميه يعنی دوه زره درهم واجبيږی،

وَهٰذَابِخِلاَفِ النِّكَاحِ حَيْثُ يَجِبُ الْاَقَلُّ بِالْاِجْمَاعِ لِاَنَّ النِّكَاحَ لَايَفْسُدُ بِالشَّرْطِ الْفَاسِدِ فَاَمْكَنَ الْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَتَيْنِ وَلَوْ ذَكَرَا فِي النِّكَاحِ اَلدَّنَانِيْرَ وَعِوَضُهُمَا الدَّرَاهِمُ يَجِبُ مَهْرُ الْمِثْلِ لِاَنَّ النِّكَاحَ يَصِحُّ بِغَيْرِ تَسْمِيَةٍ بِخِلاَفِ الْبَيْعِ

ترجمه او بيع په خلاف د نکاح ده ځکه بالاجماع اقل واجبيږی ځکه چه نکاح د شرط فاسد د وجي نه نه فاسديږی لهذا په دواړه موافقو نو باندې عمل کول ممکن دی. او که ښځي او خاوند دواړو د نانير ذکر کړل او د دواړو غرض دارهم وی نو مهر مثل واجبيږی ځکه نکاح بغير د مهر د ذکر کولو نه صحيح وی په خلاف د بيع نه.

تشريح: مصنف دحسامی وائی چه دبيع مسئله د نکاح دمسئلې خلاف ده يعنی د بيع په مسئله

کښې که عاقدینو د دوو زرو په سلسله کښې په هزل باندې موافقت اوکړلو او داې مقرر کړله چه دا محض د مذاق په طور ده. ګنې ثمن خو یو زر درهم وی نو په دې کښې د امام صاحب او صاحبینو تر مینځ اختلاف دې چه امام صاحب په نزد هزل باطل او تسمیه صحیح ده یعنی دوه زره ثمن کیدل صحیح دی. او د صاحبینو په نزد په دې صورت کښې هزل معتبر دې. او ثمن صرف یو زره دی نه دوه زره. لیکن په مسئله د نکاح کښې د مقدار د مهر په سلسله کښې ئې په هزل باندې اتفاق اوکړلو او داې مقرر کړله چه د خلقو په مخکښې خو به مهر دوه زره ذکر کوو مګر په حقیقت کښې به مهر یو زر وی. نو په دې صورت کښې دا دواړه که په خپل مذاق باندې باقی پاتې شی او خپل مذاق ئې ختم نه کړلو نو د امام صاحب او صاحبینو ټولو په نزد اقل مهر یعنی یو زرواجبیږی دوه زره نه واجبیږی د صاحبینو په نزد خو د بیع او نکاح دواړو حکم یو شان شو په بیع کښې هم مهر زر دی لیکن د امام ابو حنیفه رحمه الله په نزد فرق شو څکه د موصف په نزد د بیع په صورت کښې مهر یو زر واجب شوې دی وجه د فرق دا دې چه که په بیع کښې دوه زره ثمن او نه ګرځوی او هزل باطل نه کړی نو د یو زر زائد په شرط فاسد سره بیع فاسدیږی او په اصل عقد کښې په جد باندې موافقت او په مقدار د ثمن کښې په هزل باندې د موافقت تر مینځ تعارض راځی او په دواړو باندې عمل کول ممکن نه وی لکه چه ددې تقریر تفصیل مخکښې تیر شوې دې. لیکن نکاح چونکه د شرط فاسد د وجې نه فادیږی په دې وجه د نکاح په صورت کښې مقدار د مهر یو یعنی د دوه زره درهم د مهر کیدو هزل باطلولو ته هیڅ ضرورت نشته. څکه په دې صورت کښې په اصل نکاح کښې موافقت او مقدار د مهر دوهزره په هزل باندې دموافقت تر مینځ د تعارض نه کیدو د وجې په دواړو باندې عمل کول ممکن وی، بلکه داسې وئیلې شی چه په دوه زرو کښې د یو زر ذکرخو واقعی او عقل سره دې مګر د بل یو زر ذکر مذاقیه دې لهذا دا یو زر نه واجبیږی صرف هغه یو زر واجبیږی کوم ئې چه واقعی مهر ګرځولې دې مصنف کتاب فرمائیلی ده چه که مذاق په مقدار د مهر کښې نه وی، بلکه په جنس مهر کښې مذاق وی. مثلا ښځې او خاوند د دواړو د نکاح په وخت خو د دوو زرو د نانیر ذکر کړې دې لیکن مقصود دا راهم دی، یعنی د د نانیر ذکر خو محض خلق ته اورولو لپاره د مذاق په طور کړیدې. ګنې مهر ئې په حقیقت کښې دا درهم ګرځول دی نو په دې صورت کښې که خاوند او ښځې دواړو په دې خبره اتفاق اوکړلو چه مونږ دواړو په هزل او مذاق باندې باقی پاتې کیږو یا په خالی التذهل کیدو باندې اتفاق اوکړی نو په دې دواړو صورتونو کښې مهر مثل واجبیږی او ددې وجه دا ده چه هغه د نانیر چه د هغې ذکر ئې د نکاح په وخت کښې هزلا کړې دې. هغه مهر نه شی جوړیدې څکه ښځې خاوند دواړو د د نانیرو ذکر هزلا او مذاقا کړې دې او په هزل سره مال نه ثابتیږی لهذا د نانیر په طور د مهر نه ثابتیږی او د راهم چه د هغې په مهر کیدو باندې دواړه سنجیدده دی، د دعوی د نکاح په وخت ذکر نه دې شوې. او بغیر د ذکر نه هیڅ مهر نه شی کیدې، لهذا دا داسې شو ګویا بغیر د مهر نه نکاح شوې ده او بغیر د ذکر د مهر نه چونکه نکاح صحیح وی او مهر مثل واجبیږی په دې وجه دا نکاح نه فاسدیږی بلکه نکاح

صحیح وی. او مهر مثل واجیبږی ددې په خلاف بیع ده چه هغه بغیر د ثمن د ذکر نه نه صحیح کیږی لهذا کله چه بیع د ثمن نه خالی وی نو هغه فاسده وی او کله چه بیع فاسد وی. نو د جنس ثمن په سلسله کښې په هزل باندې موافقت او د اصل بیع په سلسله کښې په جد او سنجیدګی باندې د موافقت تر مینځ تعارض راځی او دواړه جمع کول ممکن ندی. لکه ددې تقریر د مخکنې مسئلې لاند تیر شوی دی

وَلَوْ هَزَلاَ بِاَصْلِ النِّكَاحِ فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَالْعَقْدُ لاَزِمٌ وَكَذَالِكَ الطَّلاَقُ وَالعِتَاقُ وَالْعَفْوُ عَنِ الْقِصَاصِ وَالْيَمِيْنُ وَالنَّذْرُ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلاَمُ ثَلْثٌ جِدُّ هُنَّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ اَلنِّكَاحُ وَالطَّلاَقُ وَالْيَمِيْنُ وَلِاَنَّ الْهَزْلَ مُخْتَارٌ لِلسَّبَبِ رَاضٍ بِهٖ دُوْنَ حُكْمِهٖ وَحُكْمُ هٰذِهِ الْاَسْبَابِ لاَ يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَالتَّرَاخِيَ اَلاَ تَرٰى اَنَّهٗ لاَ يَحْتَمِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ

ترجمه او که دې دواړ د اصل نکاح متعلق مذاق اوکړو نو هزل باطل او عقد لازم دې او دغه شن طلاق عتاق قصاص معاف کول یمین او نذر دې ځکه نبی علیه السلام فرمائیلی دی. درې خیزونه داسې دی چه په هغې کښې رشتیا هم رشتیا او سنجیدګی ده او په هغې کښې مذاق هم رشتیا دی نکاح طلاق او یمین ځکه هازل سبب اختیارونکې په دې باندې راضی کیدونکې دې نه ددې په حکم باندې او ددې اسبابو حکم رد او تراخی احتمال نه لری آیا ته نه ګورې چه ددې نه هر یو د خیار شرط احتمال نه لری.

تشریح.... او که ښځې او سړی اصل نکاح په سلسله کښې مذاق اوکړلو مثلا سړی ښځې ته یاد هغې ولی ته اونیل چه زه مذاقا د خلقو په مخکښې تا سره نکاح کوم حالانکه په حقیقت کښې به زمونږ تر مینځ نکاح نه وی پس د مقرر شوې نظام لاند ددې سړی دې ښځې سره د خلقو په مخکښې نکاح اوکړله یعنی ایجاب او قبول ئې اوکړلو نو دا هزل باطل او غیر معتبر دې. او عقد د نکاح لازم دې برابره ده چه دواړو په هزل باندې باقی پاتې کیدو باندې متفق شی یا د هغې په ختمولو باندې متفق شی یا په خالی الذهن پاتې کیدو باندې متفق شی یا په دواړو کښې اختلاف وی دغه شان که چا د مذاق په طور باندې خپلې ښځې له طلاق ورکړلو یعنی د دواړو دا مقدر کړله چه د خلقو په مخکښې د طلاق ورکړې شی ګنی په حقیقت کښې به طلاق نه وی یا مذاقا او خپل غلام ازاد کړی. یعنی مولی خپل غلام ته او وائی چه چه زه د خلقو په مخکښې تا آزادوم ګنی په حقیقت کښې به ته آزاد نه ئې چه زه ستا طلاق معلق کړم دهغی غلام سره اتفاق اوکړی چه زه ستا آزادول معلق کوم یا مذاقانذر اومنی نو په دې ټولو صورتونو کښې هزل باطل او غیر معتبر دې و عقد لازمیږی یعنی طلاق عتاق عفو عن القصاص قسم او نذر واقع کیږی دلته د یمین نه تعلیق مراد دې یمین بالله مراد نه دې بهرحال په دې سلسله کښې نقلی دلیل د ابو هریره حدیث دې کم چه امام ترمذی رحمه الله ابو داود دار قطعی او امام احمد رحمه الله روایت کړیدې حدیث ثلث جدهن جد و هزلهن جد النکاح والطلاق و الیمین په بعض روایتو نو کښې د نکاح طلاق او عتاق ذکر دې.

اپه بعض روایتونو کښي د نذر هم ذکر دي او مراد دادی چه مذکوره څیزونه په رښتیا او ارادي سره واقع شو نو هم واقع کیږی او که په مذاق کښي واقع شو نو هم د دغي وقوع هغه شان وی لکه څنګه چه د رښتیا په انداز کښي په واقع کولو سره دی وقوع وی او ثابتي و عفو عن القصاص نو د هغي ثبوت د دلالت النص نه دي په دي طور باندی چه عفو عن القصاص د اعتاق د قبیلې نه دي څکه لکه څنګه چه اعتاق غلام کوم چه د مړی پشان دي ژوندی کول دی دغه شان عفو عن القاص د قاتل ژوندی کول دی بهرحال کله چه عفو عن القصاص دا عتاق د قبیلې نه دي نو لکه څنګه چه په اعتاق کي جد او هزل دواړه برابر دی. دغه شان په عفو عن القصاص دقاتل ژوندی کول دی بهرحال کله چه عفو عن القصاص د اعتاق د قبیلې نه دي نو لکه څنګه چه په اعتاق کښي جد او هزل دواړه برابر دی. دغه شان په عفو عن القصاص کښي هم جد او هزل دواړه یو برابر دی او عقلي دلیل دا دی چه په دي تمامو عقودو کښي هازل په سبب او د هغي په تکلم باندي خو راضي دی لیکن د هغي په حکم باندي راضي نه دي او ددي څیزونو د حکم د وقوع لپاره په دي باندي راضي کیدل شرط نه دی بلکه محض سبب موندل کافي دی یعنی که سبب اوموندل شو نو حکم واقع کیږی برابره ده چه په حکم باندي راضي وی یا راضي نه وی او ددي اسبابو حکم نه خو د اقالې او فسخ په ذریعه د رد احتمال لری. او نه د تراخي او دا وجه ده چه د څیزونه د خیار شرط احتمال نه لری. لکه که چا خپلې ښځي ته طلاق ورکړل او دا ئې اووئیل چه ته زما لپاره دري ورځي اختیار دي نو طلاق محض په انت طالق سره واقع کیږی او خیار نه ثابتیږی پس کله چه ددي اسبابو حکم درد او تراخي احتمال نه لری نوم کوم سبب چه موجود یږی بغیر تراخي او بغیر د احتمال در د نه حکم موجودیږی او کله چه داسي ده نو په دي اسبابو کښي هزل موثر کیږی نه لکه خیار شرط نه وی موثر څکه هزل او خیار شرط دواړه د انعقاد سبب لپاره مانع نه دی

وَاَمَّا مَایَکُوْنَ الْمَالُ فِیْهِ مَقْصُوْدًا مِثْلُ الْخُلْعِ وَالْعِتْقِ عَلٰی مَالٍ وَالصُّلْحُ عَنْ دَمِ الْعَمَدِ فَقَدْ ذَکَرَ فِی کِتَابِ الْاِکْرَاهِ فِی الْخُلْعِ اَنَّ الطَّلَاقَ وَاقِعٌ وَالْمَالُ لَازِمٌ وَهٰذَا عِنْدَ اَبِی یُوْسُفَ وَمُحَمَّدٍ لِاَنَّ الْخُلْعَ لَا یَحْتَمِلُ خِیَارَ الشَّرْطِ عِنْدَ هُمَا سَوَاءٌ هَزَلَا بِاَصْلِهٖ اَوْ بِقَدْرِ الْبَدَلِ اَوْ بِجِنْسِهٖ یَجِبُ الْمُسَمّٰی عِنْدَهُمَا وَصَارَ کَالَّذِیْ لَایَحْتَمِلُ الْفَسْخَ تَبْعًا اَمَّا عِنْدَ اَبِی حَنِیْفَةَ رحمه الله فَاِنَّ الطَّلَاقَ یَتَوَقَّفُ عَلٰی اِخْتِیَارِهَا بِکُلِّ حَالٍ لِاَنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ خِیَارِ الشَّرْطِ وَقَدْ نَصَّ عَنْ اَبِی حَنِیْفَةَ رحمه الله فِی خِیَارِ الشَّرْطِ مِنْ جَانِبِهَا اَنَّ الطَّلَاقَ لَا یَقَعُ وَلَا یَجِبُ الْمَالُ اِلَّا اَنْ یَشَاءَ الْمَرْئَةُ فَیَقَعُ الطَّلَاقُ وَیَجِبُ الْمَالُ فَکَذَالِكَ هٰهُنَا لٰکِنَّهٗ غَیْرُ مُتَقَدِّرٍ بِالثَّلٰثِ وَکَذٰلِكَ هٰذَا فِی نَظَائِرِهٖ

ترجمه او هرچه هغه عقد دي چه په هغي کښي مال مقصود نه وی لکه خلع او عتق جعلی مال او صلح عن دم العمد پس امام محمد رحمه الله د مبسوط په کتاب الاکراه کښي ذکر کړي دي چه په خلع کښي طلاق واقع کیږی او مال لازمیږی او دا دامام ابو یوسف او امام محمد مذهب

دي ځکه د دوی په نزد خلع د خيار شرط احتمال نه لري برابره ده چه هغه د اصل خلع د جنس په باره کښې د صاحبينو په نزد مسمی واجبيږی او بدل د خلع د تابع کيدو د وجي نه د هغي تصرف په شان شو کوم چه د فسخ احتمال نه لری بهرحال د ابو حنيفه رحمه الله په نزد خو طلاق په هر حال کښې د ښځي په اختيار باندي موقوف پاتي کيږی ځکه هغه د خيار شرط په مرتبه کښې دي او په جامع صغير کښې د ښځي د طرفه د خيار شرط په سلسله کښې د ابو حنيفه رحمه الله نه په صراحت سره مروی دی چه طلاق نه واقع کيږی او مال نه واجبيږی مګر دا چه ښځه اوغواړي نو طلاق واقع کيږی او مال واجبيږی پس دغه شان دلته ليکن د خيار د دريو ورځو سره مقدر نه دي او دا حکم او اختلاف ددي په نظائرو کښې دغه شان دي

تشريح: ..مصنف د حسامي وائی چه که هزل او مذاق په هغه عقد کښې وی چه په هغې کښې مال مقصود وی لکه خلع عتق علی مال. او صلح عن دم العمد نو د صاحبينو په نزد هزل باطليږی او تصرف لازميږی حتی چه کوم مال ذکر شوي دي هغه واجبيږی او د امام ابو حنيفه رحمه الله په نزد هزل معتبر او موثر کيږی په مذکوره دري واړو عقودو کښې مال په دي وجه مقصود دي چه مال بغير د ذکر نه نه واجبيږی ليکن کله چه د مال شرط اولږول شو نو معلومه شوه چه په دي کښې مال مقصود دي. په خلع عتق علی مال او په سلح علی مال عن دم العمد کښې چونکه د مال شرط دي دي وجه په دي عقودو کښې مال مقصود وی او په دي عقود کښې د هزل صورت دا وی چه مثلا زوجين په خپل مينځ کښې دا مقرر کړله چه مونږ دواړه د خلقو په مخکښې په طريقه د مذاق خلع کوو اګرچه په حقيقت کښې به زمونږ تر مينځ خلع نه وی دا خو په اصل خلع کښې د هزل صورت دي يا دا مقرر کړی چه مونږ دواړه به د خلقو په مخکښې په طريقه د مذاق په دوه زره درهم باندي خلع کوو اګرچه بدل د خلع به په حقيقت کښې يو زر درهم وی. دا د بدل خلع په مقدار کښې د هزل صورت دي يا دا مقرر کړی چه مونږ دواړه به د خلقو په مخکښې په طريقه د مذاق په دوه زره درهم باندي خلع کوو اګررچه بدل د خلع به په حقيقت کښې ديناروی دا د بدل خلع په جنس کښې د هزل صورت دادي چه مولی او غلام په اصل عتق کښې يا د عتق د بدل په مقدار کښې يا د بدل عتق په جنس کښې هزل اوکړلو دغه شان قاتل او اوليا د مقتول په اصل صلح کښې يا د بدل صلح په مقدار کښې يا د بدل صلح په جنس کښې هزل اوکړلو پس د هزل په دي دري صورتونو کښې دواړو په هزل باندي په باقی پاتي کيدو باندي اتفاق کړي وی يا د هزل نه په اعراض کولو او د هغي په ختمولو باندي ئي اتفاق کړي وی يا دواړو سکوت اختيار کړي وی يعنی په خالی الذهن پاتي کيدو باندي اتفاق کړي وی يا د دواړو د هزل بقا او اراض په سلسله کښې اختلاف شوي وی بهرحال په دي ټولو صورتونو کښې د مبسوط د کتاب الالکراه د بيان مطابق په مسئله د خلع کښې د صاحبينو مذهب دا دي چه هزل د اصل خلع په سلسله کښې وی يا د بدل خلع د مقدار په سلسله کښې وی يا د بدل خلع د جنس په سلسله کښې وی په ټولو صورتونو کښې هزل باطل دي او په کوم چه دوی اتفاق اوکړو يا ئي اختلاف اوکړلو يا ئي سکوت اختيار کړو او د هغي به اعتبار نه وی بلکه طلاق به واقع کيږی او کوم مال چه

ذکر شوي دي په ښځه باندي هغه واجبيږي او ددي دليل دا دي چه د صاحبينو په نزد د خلع د خيار شرط احتمال نه لري او د خيار شرط احتمال په دي وجه نه لري چه خلع په جانب د زوج کښي تصرف يمين دي ګويا خاوند دا سي اووئيل چه ان قبلت الحال المسمى فانت طالق په دي وجه د ښځي د قبلولو نه مخکښي خاوند ته د رجوع اختيار نه وي ځکه د يمين نه د رجوع اختيار نه وي او د ښځي قبلول د يمين شرط دي او يمين چونکه د خيار شرط احتمال نلري په دي وجه خلع د خيار شرط احتمال نلري او کله چه خلع د خيار شرط احتمال او نه لرلو نو هغه د هزل احتمال هم نه لري ځکه هزل د خيار شرط په مرتبه کښي دي او کله چه خلع د هزل احتمال نه لري نو د خلع په سلسله کښي هزل باطل او بالکل غير موثر وي حتى چه ددي هيڅ اعتبار نه وي و کله چه د هزل هيڅ اعتبار پاتي نه شو نو په ښځه باندي طلاق واقع کيږي او بدل خلع واجبيږي **وصار کالذی** سره د يو سوال مقدر جواب دي سوال مقدر دا دي چه مونږ ته دا خبره تسليم ده چه هزل په اصل خلع کښي نوثر نه دي ليکن په بدل خلع کښي موثر کيدل پکار دی ځکه بدل خلع مال دي او هزل په مال کښي موثر وی لهذا هزل په بدل خلع کښي موثر کيدل پکار دی او ددي اثار کيدل پکار دی ددي جواب دا دي چه هزل په مال کښي په هغه وخت موثر وی. کله چه مال مقصود وی. حالانکه دلته مال مقصود نه دي بلکه د خلع په ضمن کښي د خلع د تابع کيدو د وجي ثابت دي پس کله چه د فسخ احتمال نه لري يعنى خلع چه د فسخ احتمال نه لری کله چه هزل په دي کښي موثر نه وی نو بدل خلع کوم چه تابع دي په دې کښي هم موثر نه ليکن په دي باندي بيا سوال راځي چه تاسو فرمائيلی دی چه په خلع کښي مال تابع دي حالانکه تاسو ددي مسئلي په شروع کښي فرمائيلی دی چه په دي قسم کښي يعنى په خلع وغيره کښي مال مقصود دي پس دا دواړه خبرې څنګه جمع کيد شی ددي جوب دا دي چه په شروع د مسئله کښي مال مقصود ګرځولي شوې دی د عقد په اعتبار سره يعنى کله چه په خلع وغيره مذکوره عقودو کښي د مال شرط دي نو معلومه شوه چه په دي عقودو کښي مال مقصود دي مګر چونکه د مال ادائګی طلاق او عتاق المال لپاره شرط دي، او شرط تابع وی په دي وجه مال تابع ګرځولي شوي دي حاصل دا چه مال مقصود دي. په يو جهت سره او تابع دي په بل جهت سره او په دي کښي هيڅ منافات نشته. مصنف د حسامي د امام ابو حنيفه رحمه الله مذهب بيانولو سره فرمائيلی دی چه په مسئله د خلع کښي طلاق په هر حال کښي د ښځي په اختيار کولو باندموقوف پاتي وی يعنى که ښځه د مال مسمى په عوض د رښتيا سره طلاق اختيار کړی نو طلاق واقع کيږی او مال مسمى لازميږی ګنی نه لازميږی دهرحال نه مراد دا دي چه هزل په اصل خلع کښي وی يا د بدل خلع په مقدار کښي وی يا د بدل خلع په جنس کښي وی بهر صورت ثبوت د طلاق او لزوم د مال د ښځي په اختيارولو باندي موقوف وی دليل دا دي چه هزل د خيار شرط په مرتبه کښي دي او په جامع صغير کښي د امام ابو حنيفه رحمه الله نه په صراحت سره مروی دی چه که په خلع او طلاق على مال کښي د ښځي لپاره خيار شرط دي مثلا سړی خپلي ښځي ته داسي اووئيل **انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار الى ثلثه ايام** ستا لپاره په زر درهم باندي دري طلاقه

دی. په دې شرط چه سا لپاره درې ورځې اختيار دې پس په دې صورت کښې نه خو طلاق واقع کیږی او نه مال واجبیږی مګر دا چه ښځه طلاق غواړی یعنی که په درې ورځو کښې ښځې طلاق اختيار کړل يا ئې رد نه کړل ا درې ورځې تيرې شوې نو په دې دواړو صورتونو کښ په ښځه بان طلاق واقع کيږی او مال واجبيږی پس دغه حکم دلته دې يعنی لکه څنګه چه وقوع طلاق او وجوب مال په خيار شرط کښې د ښځې په اختيارولو باندې موقف دې دغه شان د هزل په صورت کښې هم د ښځې په اختيارولو باندې موقف کيږی يعنی که ښځې په رشتيا سره د مال مسمی په عوض طلاق اختيار کړل او هزل ئې ساقط کړل نو طلاق واقع کيږی او د خاوند لپاره مال واجبيږی ګنی نه. ځکه هزل د خيار شرط په مرتبه کښې دې البته دومره فرق دې چه خيار شرط که په بيع کښې وی نو هغه درې ورځو سره مقدر کيږی او که په خلع کښې وی نو هغه درې ورځې سره نه مقدر کيږی بلکه د درې ورځې نه پس هم که ښځې اختيار اوکړلو نو طلاق واقع کيږی او په دې باندې مال لازميږی مصنف وئيلی دی چه په هزل بالخلع کښې چه کوم حکم او د امام صاحب او صاحبينو اختلاف دې هغه حکم او اختلاف د دې په نظائرو کښې دې يعنی طلاق علی مال اعتاق علی مال او صلح عن دم العمد وغير په هزل کښې وی يعنی په حکم او اختلاف کښې ټول يو برابر دی

ثُمَّ اِنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَةِ فِيمَا يُؤَثِّرُ فِيهِ الْهَزْلُ اِذَا اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ اَمَّا اِذَا اِذَا اتَّفَقَا عَلَى اَنَّهُ لَمْ يَحْضُرْ هُمَا شَيْءٌ اِوِ خْتَلَفَا حُمِلَ عَلَى الْجِدِّ وَجُعِلَ الْقَوْلُ قَوْلُ مَنْ يَدَّعِيهِ فِي قَوْلِ اَبِي حَنِيفَةَ خِلَافًا لَهُمَا

ترجمه: بيا په موافقت باندې په هغه معاملاتو کښې عمل واجب دې په کوم کښې چه هزل موثر دې کله چه دواړو په بنا بتند اتفاق کړې وی بهرحال کله چه دواړو په دې خبره اتفاق اوکړو چه دې دواړو ته څه څيز مستحضر نه وو يا ددواړو اختلاف اوکړلو نو دا به په جد باندې محموليږی او د جد د مدعی قول به معتبر ګڼړی. د ابو حنيفه رحمه الله د قول مطابق د صاحبينو اختلاف دې.

تشريح: په دې عبارت کښې مصنف د حسامی اصول ذکر کړی اصول دا دې چه په کومو معملاتو کښې هزل موثر دې. يعنی هغه معاملاتو کوم چه د نقض احتمال لری لکه بيع او اجاره او امام ابو حنيفه رحمه الله د اصل مطابق هغه معاملات چه په هغې کښې مال مقصود وی لکه خلع وغيره نو په دې معاملاتو کښې د هزل په موافقت باندې عمل کول هغه وخت واجبيږی کله چه عاقدينو په بنا باندې اتفاق کړې وی هزل برابره ده چه اصل عقد کښې وی يا د بدل په مقدار کښې وی يا د بدل په جنس کښې وی يعنی په وخت کښې دا هزل شمارلې کيږی او که د دواړو په دې خبره باندې اتفاق اوکړلو چه د عقد په وخت دواړه خالی الذهن وو يا بنا علی الموافقت او اعراض عن الموافقة کښې دواړو اختلف اوکړلو نو خالی الذهن کيدو باندې د اتفاق په صورت کښې جانب د جد ترجيح ورکولو سره د هغه سړی قول معتبر کيږی کوم چه د جد مدعی دې. دا حکم د امام ابو حنيفه رحمه الله د مذهب مطابق دې او

صاحبیون رحمهما الله فرمائیلي دي چه په مذکوره دواړو صورتونو کښې د طلاق واقع کیدل او د مال واجبیدل جانب د جد ته ترجیح ورکولو سره عقد په جد باندې محمول کول او د جد د مدعی د قول د اعتبار د وجې نه نه دي ځکه د جد لپاره ترجیح ممکن نه ده بلکه په تعامل الناس د خلقو په تعامل کښې د هزل د واقع کیدو د وجې نه هزل ډیر راجح دي بلکه د دې وجه دا ده چه د صاحبینو په نزد په دې قسم کښې هزل باطل دې او کله چه هزل باطل دي نو طلاق واقع کیږي او په ښځه باندې مال واجبیږي

وَاَمَّا الْاِقْرَارُ فَالْهُزْلُ يُبْطِلُهُ سَوَاءٌ كَانَ الْاِقْرَارُ بِمَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ اَوْ بِمَا لاَ يَحْتَمِلُهُ لِاَنَّ الْهُزْلَ يَدُلُّ عَلٰى عَدَمِ الْمُخْبِرِ بِهِ وَكَذَالِكَ تَسْلِيْمُ الشُّفْعَةِ بَعْدَ الطَّلَبِ وَالْاِشْهَادِ يُبْطِلُهُ الْهُزْلُ لِاَنَّهُ مِنْ جِنْسِهِ مَا يَبْطُلُ بِخِيَارِ الشَّرْطِ وَكَذَالِكَ اِبْرَاءُ الْغَرِيْمِ

ترجمه:... او هر چه اقرار دې نو هغه باطل وی برابره ده چه اقرار د هغه څیز وی چه هغه د فسخ احتمال لري یا د هغه څیز چه د فسخ احتمال نه لري ځکه هزل د مخربونه په نه کیدو باندې دلالت کوی او دغه شان د طلب اوشهاد نه پس د شفع تسلیم کول هزل باطلوی ځکه تسلیم شفعه دهغه څیز د جنس نه ده کوم چه په خیارشرط سره باطلیږی اودغه شان مدیون بری کول.

تشریح: ...مصنف د حسامی وائی چه هزل او مذاق اقرار باطلوی اقرار برابره ده چه د داسې څیز وی چه هغه د فسخ احتمال لري مثلا بیع په دوه سړیو دا مقدر کړی چه دوی به د خلقو په مخکښې د بیعاقرار اوکړی حالانکه په حقیقت کښې هیڅ بیع نشته برابره ده چه اقرار دا داسې معاملې وی چه د فسخ احتمال لري مثلا نکاح او طلاق چه سړې او ښځه خپل مینځ کښې دا مقرر کړی چه د خلقو په مخکښې د نکاح یا د طلاق اقرار اوکړو حالانکه په واقع کښې به نکاح او طلاق هیڅ به نه وی پس د هزل او مذاق د وجې نه د اقرار باطلیږی ځکه هزل په دې خبره دلالت کوی چه مخبر به معدوم وه یعنی د هغې وجود نشته ځکه هازل د خلقو په مخکښې د هغه خلاف ظاهر وی کوم چه په حقیقت کښې دي یعنی په حقیقت کښې هیڅ نشته، او هغه په طریقه د مذاق ظاهروی چه معامله شوې ده بهرحال هزل د مخبر به په عدم باندې دلالت کوی ګنی نه کوی پس کله چه هزل د مخبر به په عدم باندې د لا لت کوی نو دا اقرار په ذریعه په طریقه هزل د مخبر ثابتول به څنګه ممکن وی او کله چه د ممکن نه ده نو اقرار باطل دي حاصل دا چه د هزل د وجې نه اقرارباطلیږی.مصنف وئیلی چه د هزل د وجې نه لکه څنګه چه اقرار طالبیږی دغه شان طلب دا موالوبه او د طلب دا شهاد نه پس تسلیم شفعه هم باطلیږی تفصیل ددې دا دې چه طلب شفعه په ددې طریقو کیږی اول طلب موثبه، طلب مواثکبه دا ده چه شفیع ته چه د کومې بیع علم وی هغه د دهغې په وخت کښې مطالبه اوکړی حتی چه که د علم بالبیع نه پس شفیع په طلب کښې تاخیر اوکړلو نو شفیع باطلیږی. دویم طلب د تقریر او طلب د شهاد طلب د تقریر او شهاد دا دې چه شفیع د طلب مواثبه نه پس را پاځی په بائع یا مشتری باندې یا د زمکې سره په طلب شفع باندې ګواه راولی مثلا داسې او وائی چه فلانی د ا مکان اخستلې دې او زه ددې شفیع یم یا ما شفعه طلب کړله یا

زه اوس طلب كوم خلقو تا سې په دې باندې ګواه شې په دې طلب سره شفعه مستقره كيږي حتى چه ددې نه پس تخير د وجې نه نه باطليږي دريم طلب خصومت دې يعنى د قاضى په عدالت كښې مقدمه دائر كړي چه فلانى فلان مكان اخستې دې حالانكه زه ددې شفيع يم په دې وجه په حق د شفعه سره د دامكان ماته راكړې شي ددې تفصيل نه پس اوګورئ چه لكه څنګه د هزل د وجې نه اقرار باطليږي دغه شان د هزل د وجې نه د دوو طلبونو نه پس تسليم د شفعې باطليږي يعنى د طلب مواثبه او طلب اشهاد نه پس شفيع شفعه هزلا يا مذاقا اوسپارله يعنى هزلا او مذاقا د حق د شفعې نه لاس واخستلو نو د هزل د وجې نه تسليم د شفعې او د شرعې د حق نه واپس كيدل نه باطليږي او د شفعې حق په دستور سره باقى پاتې كيږي څكه تسليم شفعه د تجارت او د بيع په معنى كښې چه خيار د رضا بالحكم لپاره مانع دې، او كله چه خيار، د رضا بالحكم لپاره مانع دې نو ترڅو چه خيار پاتې وى تسليم د مبيع او تسليم د ثمن باطل پاتې كيږي حاصل داچه د خيار شرط د وجې نه بيع يعنى تسليم د مبيع او تسليم د ثمن باطل دى او كله چه د خيار شرط په وجه بيع باطل ده نو تسليم د شفعه چه د بيع په معنى ده هغه هم د خيار د وجې نه باطليږي او هزل چونكه د خيار شرط په مرتبه كښې دې. په دې وجه تسليم د شفعه لكه څنګه چه د خيار شرط د وجې نه باطليږي دغه شان د هزل د وجې نه هم باطليږي مصنف وئيلى دى چه كه چا خپل مديون هزلا برى كړلو نو د هزل په دې وجې سره دا برى كول هم باطليږي حتى چه مديون هزلا برى كول صحيح نه دى بلكه د هغه په ذمه دين على حاله باقى پاتې كيږي.

وَاَمَّا الْكَافِرُ اِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الْاِسْلَامِ وَتَبَرَّأَعَنْ دِيْنِهِ هَازِلًا يَجِبُ اَنْ يُحْكَمَ بِاِيْمَانِهِ كَالْمُكْرَهِ لِاَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ اِنْشَاءِ لَا يَحْتَمِلُ حُكْمُهُ الرَّدَّ وَالتَّرَاخِيَ

ترجمه:.. او هر چه د كافر دې كله چه په كلمه د اسلام تكلم او كړى او د خپل دين نه هزلا برات ظاهر كړى نو په ده باندې به د ايمان حكم لږل واجب وى لكه مكره څكه ايمان د داسې انشا په مرتبه كښې دې چه د هغه حكم د رد او تراخى احتمال نه لرى.

تشريح: مصنف د حسامى وائى چه كه يو كافر په مذاق كښې د اسلام كلمه په خپل ژبه اووئيله او د خپل دين نه ئې برات ظاهر كړلو نو په احكامو د دينا كښې په هغه د ايمان حكم كول واجبيږي يعنى په احكامو د دينا كښې دا سړى مسلمان شمارلې كيږي څكه اقرار چه د ايمان د دوو اركانو اقرار باللسان و تصديق بالقلب نه يو ركن دې هغه اوموندل شو لكه چه هغه سړى چه په هغه باندې په زور سره كلمه د اسلام وئيل شوې وى هغه ددې ركن د موجوديدو د وجې نه مسلمان شمارلې كيږى باوجود ددې نه چه دا كلمه د اسلام په تكلم باندې راضى نه دې پس هزلا كلمه د اسلام تكلم كوونكې په درجه اولى مسلمان شمارلې كيږى څكه هازل اګرچه كلمه اسلام په حكم راضى نه وى ليكن د هغې په تكليم راضى وى او وجه ددې دا ده چه ايمان د داسې انشا په مرتبه كښې دې چه د هغې حكم د رد او تراخى احتمال نه لرى څكه د اسلام رد كول په هيڅ شان سره هم ممكن نه وى لكه د بيع رد كول د

خیار عیب یا د خیار رویت د وجې نه ممکن وی او دغه شان د اسلام حکم د اسلام نه نه موخر کیږی بلکه د اسلام حکم په اسلام باندې فی الحال مرتب کیږی پس اسلام د طلاق یا عتاق پشان دې. یعنی لکه څنګه چه په طلاق او عتاق کښې هزل نه موثر کیږی. دغه شان په اسلام کښې هم هزل نه موثر کیږی یعنی د هزل اعتبار نه کیږی دهغه شان که کوم مسلمان په طریقه د مذاق په ژبه د کفر کلمه اووئیله اګرچه د هغې د معنی اراده کوونکې نه وی نو دا په نفس هزل سره مرتد یږی ددې تائید د قران نه هم کیږی **ولئن سالتهم لیقولن انما کن نخوض و نلعب قل ابا الله و ایاته و رسوله کنتم تستهزون لا تعتذوا ق کفرتم بعد ایمانکم** او ګورئ ددې خلقو د استهزا د وجې نه په دوی د کفر حکم لږول شوې دې ددې نه معلومیږی چه که استهزا او هزلا کلمه دکفر په ژبه اووئیله نو دا سړی مرتد کیږی

د سفاهت (کم عقلئ) بیان

وَاَمَّا السَّفَهُ فَلَا يُخِلُّ بِالْاَهْلِيَّةِ وَلَا يَمْنَعُ شَيْئًا مِنْ اَحْكَامِ الشَّرْعِ وَلَا يُوْجِبُ الْحَجْرَ اَصْلًا عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رحمه الله وَكَذَالِكَ عِنْدَ غَيْرِهٖ فِيْمَا لَا يُبْطِلُهُ الْهَزْلُ لِاَنَّهُ مُكَابَرَةُ الْعَقْلِ بِغَلَبَةِ الْهَوٰى فَلَمْ يَكُنْ سَبَبًا لِلنَّظَرِ وَمَنْعُ الْمَالِ عَنِ السَّفِيْهِ الْمُبَذِّرِ فِيْ اَوَّلِ الْبُلُوْغِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ اِمَّا عَقُوْبَةٌ عَلَيْهِ اَوْ غَيْرُ مَعْقُوْلِ الْمَعْنٰى فَلَا يَحْتَمِلُ الْمُقَايَسَةَ

ترجمه: او هرچه په سفاهت دې نو هغه په اهلیت کښې محل نه دې او نه هغه د احکام شریو نه کوم څیز منع کوی او د ابو حنیفه په نزد بالکل حجر نه واجبوی او دغه شان د دده نه د علاوه په نزد په هغ معاملاتو کښې چه هزل نه باطلوی ځکه سفه غلبه د هویې په سبب د عقل مخالفت کوی دی. پس سفه د شفقت سبب نهوی او په اولد بلوغ کښې د سفیه مبذر نه د مال منع کول د نص نه ثابت شوې دی، یا خو په دې سفیه باندې عقوبت دې ی غیر معقول المعنی دې، لهذ د قیاس احتمال نه رلی

تشریح: د عوارض مکتسبو نه څلورمه عارضه سفه ده سفه په لغت کښې خفت او بې وقوفی ته وائی او په شریعت کښ د عقل او د شرع د مقتضی خلاف مال خرچ کولو نوم سفه ده او بعض کسانو وئیلی دی چه سفه داسې خفت دې چه انسان ته راپیښ کیږی او انسان ته دعقل او د شرع د مقتضی خلاف په عمل باندې اماده کوی حلانکه حقیقه عقل موجود وی پس سفیه چونکه د بقا عقل سره د عقل او د شرع د مقتضی خلاف په خپل اختیار سره عمل کوی په دې وجه سفه د عارض مکتسبو نه وی. او د عارض سماوی نه نه وی مصنف د حسامی وائی چه سفه د اهلیت په خطاب کښې خلل نه اچوی ځکه د عقل او د ټولو قوتونو د سلامتی د وجې نه په قدرت کښې هیڅ خلل نه واقع کیږی او کله چه د سفه د وجې نه په قدر کښې هیڅ خلل نه کیږی نو د هغې د اهلیت په خطاب کښې هم هیڅ خلل نه واقع کیږی بلکه مخاطب باقی پاتې کیږی او سفیه چونکه مخاطب او مکلف دې په دې وجه سفاهت د

احکامو د شرع نه د هيڅ د حکم پاره مانع نه وي بلکه احکام دده لپاره هم واجبيږي او په ده باندې هم واجبيږي او کله چه داسې ده نو دده نه به د ټولو احکامو مطالبه کيږي او د امام ابو حنيفه رحمه الله په نزد سفاهت تصرفاتو نه بالکل منع کوي. برابره ده چه تصرف داسې وي چه هغه هزل نه باطلوي لکه عتاق او نکاح يا تصرف داسې وي چه هغه هزل باطلوي لکه بيع او اجاره ځکه سفيه ازاد دې د احکامو د شرع مکلف نه دې لهذا دده لپاره د هر قسمه تصرف اختياروي او سفاهت د تصرف داره مانع نه وي او دغه شان د امام صاحب نه علاوه د صاحبينو په نزد سفاهت په هغه معاملاتو کښې حجر نه ثبتوي کوم معاملات چه هزل نه باطلوي لکه نکاح عتاق او طلاق لکه د سفيه نکاح کول ازادول. طلاق ورکول. ټول صحيح دي او هغه معاملات کوم چه هزل باطلوي لکه بيع او اجازه نو سفاهت په هغه کښې حجر ثابتوي يعني سفاهت د هغه معاملاتو نه منع کوي لکه په سفيه باندې بيع اجاره وغيره تصرف نه نافذيږي د صاحبينو دليل دا دې چه سفيه په بيع اجاره غيره کښې دده د نفع او په ده باندې د شفقت په نذر محجور ګرځول کيږي لکه صبي او مجنون د هغوی د نفع په خاطر محجور عن التصرف ګرځولې شوې دی لهذا د صاحبينو په نزد د سفيه بيع اجاره او هبه وغيره نور تصرفات چه په هغې کښې احتمال د نقض دې صحيح او نافذ نه وي ځکه که دې محجور نه کړې شی نو ددې تصرفاتو د وجې نه خپل ټول مال په بې ځايه طور باندې خرچ کوی چه د هغې نه پس به هغه په نورو مسلمانانو باندې بوج وی او د خپلو مصرفو لپاره به د بيت المال محتاج وه غرض داچه په دې امورو کښې سفيه محجور کول او سفه سبب د حجر ګرځول په ده باندې د شفقت پيش نذر دې د امام ابو حنيفه دليل دا دې چه سفه د جنون وغيره پشان امر سماوی نه دې، بلکه امر کسبی دې. بلکه ددې نه هم زيات معصيت دې ځکه سفيه د خواهشات نفسانی د غلبې د وجې نه د يوې معاملې فساد او د هغې د قباحت پيژندلو باوجود په هغې باندې عمل کولو سره د عقل سره دشمنی او مخالفت کوی حالانکه عقل د الله د حجتونو نه يو حجت دې او کله داسې ده نو سفه د شفقت او نذر سبب نه وي او د شفقت او نذر مستحق نه وی او کله چه سفيه د شفقت مستحق نه دې نو هغه به په مذکوره معاملاتو کښې محجور عن التصرف هم نه وی ځکه دده محجور کيدل د شفقت د وجې وو او دې د شفقت مستحق نه دې لهذا دې محجور نه ګرځول کيږی ليکن په دې باندې دا سوال کيږی چه کله چه سفيه د امام صاحب په نزد د شفقت مستحق نه دې نو د سفيه مبذر فضول خرچ نه د پځيشت ۲۵ کالو پورې دده مال ولې منع کيږی يعنی ۲۵ کالو پورې د سفيه د الله تعالٰی ارشاد ددې **ولا تؤتوا السفهاء اموالهم** سفهاء ته خپل مالونه يعنی د هغوی هغه مال چه ستاسو سره دې مه ورکوی البته دوی ته د هغې نه خورک ورکوی او کپړې وراغوندوی او دوی ته خبرې کوی يعنی د او رته وائی چه د ستا سر مال دې روته به نې درکړم بيا فرمائی فان انستم منهم رشدا فاد فعو اليهم اموالهم او کله چه تاسو دا محسوس کړه چه دې پوهه شوې دی نودوی ته هغه مالونه ورکړی کوم چه ستاسو سره دی امام ابو حنييفه رحمه الله فرمائيلي دی چه د بلوغ په ابتدائی زمانه کښې د ما شوموالی د اثر د وجې نه په دوی کښې سفهت وی

یا کله چه د سفاهت زمانه لړه طویله شي نو په دوی باندې امتحان او ازمائش کوی کله چه تاسو ته په تجربه سره یقین راشي چه دې اوس پوه شو نو مال ورته ورکړی امام صاحب ددې موده پنځه ویشت کالهه کړیده ځکه ۲۵ کالو پوري چه کله صاحب اولاد بلکه د اولاد د اولاد والا کیږی نو د مال وغیره په سلسله کښې پوهه زیر کیتا راځي خو په دې وجه د ۲۵ کالو پورې عمر کیدو باندې ده ته په مال د حواله کولو کښې هیڅ مضایقه نه شته لیکن په دې باندې سوال کیږی چه د حفظ مال په خاطر د سفیه نه د هغه مال منع کیږی او د ۲۵ کالو پورې هغه ته نه ورکولې شي نو په دې باندې قیاس کولو سره حجر هم ثابتول پکار دی. یعنی دې د تصرفاتو نه محجور ګرځول پکار دی. ځکه د حفظ مال په سلسله کښې د حجر د مال رد کول دواړه برابر دی نو ددې جواب دا دې چه د سفیه نه د هغه مال منع کول یا په طریقه د عقوبت دی یا غیر معقول المعنی دی او خلاف القیاس دی په طریقه د عقوبت خو په دې وجه دی چه تبذیر او فضول خرچی د عقل سره دشمنی او دا تباع هوی په وجه معصیت دې لهذا سفیه مبذر نه سزا د هغه مال منع شوې دې او غیر معقول المعنی په دې وجه دې چه د مالک نه دده مال منع کول به وجود ددې چه هغه کمال عقل او کمال تمییز لری خلاف د عقل او خلاف د قیاس دی بهرحال د سفیه مبذر نه د هغه مال منع کول غیر معقول خبره ده. یا د عقوبت په طور ده او د قیاس شرط دا دې چه مقیس علیه معمول المعنی وی. او د عقوبت په طور نه وی پس دلته مقیس علیه منع المال چونکه غیر معقول المعنی یا د عقوبت په طوردی په دې وجه د کوم یوې وجې سره د شرط قیاس د فوت کیدو د وجې نه په ده باندې حجر قیاس کول او د سفیه محجور ګرځول صحیح نه دی.

د خطاء بیان

وَاَمَّا الْخَطَاءُ فِهُوَ نَوْعٌ جُعِلَ عُذْرًا صَالِحًا لِسُقُوْطِ حَقِّ اللهِ تَعَالىٰ اِذَا حَصَلَ عَنْ اِجْتِهَادٍ وَ شُبْهَةً فِي الْعَقُوْبَةِ حَتّٰى قِيْلَ اِنَّ الْخَاطِي لاَ يَأْثِمُ وَلاَ يُؤَاخَذُ بِحَدٍّ وَلاَ قِصَاصٍ لٰكِنَّهُ لاَ يَنْفَكُّ عَنْ ضَرْبِ تَقْصِيْرٍ يَصْلَحُ سَبَبًا لِلْجَزَاءِ الْقَاصِرِ وَهُوَ الْكَفَّارَةُ وَصَحَّ طَلاَقُهُ عِنْدَنَا وَيُجِبُ اَنْ يَنْعَقِدَ بَيْعُهُ كَبَيْعِ الْمُكْرَهِ

ترجمه: هر چه خطا ده نو هغه داسې نوع ده چه هغه داسې عذر ګرځولې شوې ده چه د الله تعالی د حق د ساقط کیدو صلاحیت لری کله چه هغه د اجتهاد نه ثابت وی او په عقوبت کښې شبه ګرځولې شوې وی حتی چه وئیل شوې دی، چه خاطی ګنهګار نه وی او نه په حدا او قصاص ماخوذ وی لیکن خطا د تقصیر د یو داسې قسم نه جدا نه ده چه هغه د جزا قاصر د سبب جوړیدو صلاحیت لری او هغه جزا قاصر کفاره ده او زمونږ په نزد د خاطی طلاق صحیح دې او د مکره د بیع پشان دده د بیع نافذ کیدل واجب دی.

تشریح: ... د عارض مکتبونه پنځمه عارضه خطا ده خطا په لغت کښې د صواب او صحیحی

ضد دي او په اصطلاح کښې د قصد او ارادي خلاف يو کار واقع کيدو ته خطا واني مثلا انسان يو څيز ښکار اوګڼړلو او په غشي ئي ويشتلو حالانکه هغه ښکار نه وو بلکه انسان وو نو په دې غشي سره ددې سړي قتل کيدل خطا قتل کيدل دی پس په خطا کښې د فعل اراده خو وی مګر د محل اراده نه وی مصنف فرمائيلی دی چه په خطا باندې د تقصير او کوتاهي د وجي نه اګرچه عقلا مواخذه جائز ده ليکن دې د حقوق الله په ساقط کيدو کښې معذور ګرځولې شوې دې يعنی که کوم سړی خطا د الله کوم حق تلف کړلو نو دا خاطی معذور دې او په ده باندې هيڅ مواخذه نشته ليکن شرط دا دې چه دا خطا به د اجتهاد او کوشش نه پس واقع شوې وی مثلا که کوم داسې سړی چه په هغه باندې قبله مشتبه شوې وی. د تحری او اجتهاد نه پس په جهت د قبله متعين کولو کښې خطا واقع شوې وی او د بل طرف ته مونځ کړې وی نو دده مونځ صحيح کيږی او دا سړی د جهت قبله په ترک کولو نه ګنهګاريږی دغه شان که مجتهد خپل پوره کوشش صرف کولو نه پس په فتوی کښې غلطی اوکړی نو هغه ګنهګار نه دې بلکه په خپل اجتهاد باندې د يو اجر مستحق دې مصنف رحمه الله د حق الله قيد لږولو سره د حق العباد نه احتراز کړيدې. يعنی خطا د حق الله په سلسله کښې خو عذر دې. ليکن د حق العباد په ساقط کيدو کښې عذر نه دې لکه که چا ښکار ګڼړلو سره د بل چا چيلی بيزه او وشيتله يا ئې خپل مال ګڼړلو سره پردې مال او خوړلو نو په ده باندې ضمان واجبيږی مصنف وئيلی دی چه په باب د عقوبت کښې خطا لره شبه ګرځولې شوې ده يعنی لکه څنګه چه د شبه د وجې نه حدود او قصاص دفع کيږی خطا سره هم دفع کيږی حتی چه خاطی نه خو ګنهګاروی او نه په ده د حد او د قصاص حکم جاری کيږی لکه که په اوله شپه د ناوې سره بل سړی جماع اوکړله په دې خيال چه دا زما ښځه ده نو په ده باندې حد نه واجبيږی او نه هغه د زنا د ګناه مجرم کيږی دغه شان که چا ښکا ګڼړلو سره غشي او ويشتلو حالانکه هغه سړي وو پس دده په غشي هغه مړ شو نو په ده باندې نه قصاص واجبيږی او نه به هغه د عمدا قتل کولو ګناه مجرم وی او په دې سلسله کښې اصل د الله تعالی ارشاد دې ليس عليکم جناح فيما اخطاتم به لکنه لا ينفک عن ضرب سره د يو وهم ازاله مقصوده ده وهم دا دې چه کله د خطا د وجې نه عقوبت او سزا لرې کيږی نو د خطا قتل کولو د وجې نه په قاتل باندې کفاره واجبيدل نه دی پکار څکه په کفاره کښې هم د عقوبت معنی شته. ددې جواب دا دې چه د خطا فعل په ارتکاب کښې يو قسم تقصير او کوتاهی وی په دې طور چه ده احتياط ترک کړې دې يعنی که ده د احتياط نه کار اخستلې نو ددې فعل نه بچ کيديشو پس د ترک احتيا د وجې ده کوتاهی کړې ده او دا کوتاهی اګرچه د عقوبت محضه او د جزا کامل سبب نه شی کيدی ليکن دجزا کفاره من وجه خو عبادت دې. لکه په کفارو باندې نه واجبيږی او من وجه عقوبت څکه هغه د فعل جزا جوړيدو سره واجبيږی بهرحال کفاره جزا قصر ده ا جزا قاصر د لږ شان کوتاهی مناسب ده لهذا د احتياط ترک کولو سره د لږ تقصير کولو د وجې نه په ده باندې کفاره واجب شوې ده او حد او قصاص چونکه جزا کامل او عقوبت تامه دې په دې . وجه دا خاطی چه معذور دې په ده باندې نه واجبيږی د حسامی

مصنف وئيلي دي د خاطي طلاق واقع کيږي مثلا يو سړي خپلې ښځې ته دا ويل غوښتله چه کينه مگر خطا د هغه د ژبې نه اووتل چه ته د طلاقه ئي نو د احنافو په نزد په دې سره طلاق واقع کيږي امام شافعي رحمه الله خاطي په نائم باندې قياس کوي او د نبي عليه السلام ارشاد رفع عن امتي الخطا والنسيان نه استدلال کوي مگر مونږ وايو چه په نائم باندې قياس صحيح نه دې ځکه نائم مسلوب الاختيار دې او په خاطي کښې اختيار موندل کيږي البته هغه ددې په استعمال کښې کوتاهي کوي او پاتې شو د حديث نه استدلال نو د هغې جواب دا دې چه په دې حديث کښې د آخرت د سزا موقوف کيدل او مرتفع کيدل مراد دي. د دنيا حکم جاري کيدل نه دي مراد لکه په خاطي باندې ددیت او کفاره واجبيدل ددې بين دليل دې. مصنف وئيلي دي چه د خاطي د بيع په سلسله کښې اگرچه د ائمه نه هيڅ صريح راويت نشته ليکن د مکره د بيع په شان دده د بيع هم منعقد کيدل پکار دي مثلا يو سړي الحمد لله وئيل غوښتل مگر د ژبې نه ئي بع منک هذ بکذا اوتل نو مخاطب هغه فورا قبول کړل نو دا بيع فاسد کيدو سره منعقد کيدل پکار دي لکه د مکره بيع فاسد کيدو سره منعقد کيږي. منعقد خو په دې وجه کيدل پکار دي چه سبب د بيع يعني لفظ د بيع د هغه د اهل نه صادر شوي دې او په محل کښې واقع شوي دې او فاسد په دې وجه کيدل پکار دي چه د خاطي رضا مندي مفقوده ده حالانکه د صحتد بيع لپاره رضا مندي شرط ده لکه الا ان تکون تجارة عن تراض نه معلوميږي.

د سفر بيان

وَاَمَّا السَّفَرُ فَهُوَ مِنْ اَسْبَابِ التَّخْفِيْفِ يُؤَثِّرُ فِيْ قَصْرِ ذَوَاتِ الْاَرْبَعِ وَفِيْ تَاخِيْ الصَّوْمِ لٰكِنَّهٗ لَمَّا كَانَ مِنَ الْاُمُوْرِ الْمُخْتَارَةِ وَلَمْ يَكُنْ مُوْجِبًا ضَرُوْرَةً لَازِمَةً قِيْلَ اِنَّهٗ اِذَا اَصْبَحَ صَائِمًا وَهُوَ مُسَافِرٌ اَوْ مُقِيْمٌ فَسَافَرَ لَا يُبَاحُ لَهُ الْفِطْرُ بِخِلَافِ الْمَرِيْضِ وَلَوْ اَفْطَرَ كَانَ قِيَامُ السَّفَرِ الْمُبِيْحِ شُبْهَةً فِيْ اِيْجَابِ الْكِفَارَةِ وَلَوْ اَفْطَرَ ثُمَّ سَافَرَ لَا يَسْقُطُ عَنْهُ الْكَفَّارَةُ بِخِلَافِ مَا اِذَا مَرِضَ لِمَا قُلْنَا

ترجمه:... او هر چه سفر دې نو هغه د تخفيف د اسبابو نه دې چه د څلور رکعتي مونځ په قصر او تاخير کښې موثر دې ليکن سفر چونکه د هغه امورو نه دې چه د هغې وجود سره اختيار متعلق کيږي او د داسې ضرورت واجبونکې نه دې چه لازم وي په دې وجه اووئيل شو چه کله چه صباح کښې صائم شو په دې حال کښې چه مسافر وي يا مقيم وي پس ده سفر اوکړلو نو ده لپاره افطار نه صباح کيږي په خلاف د مريض نه او که مسافر افطار اوکړلو نو د سفر مبيح قيام په کفاره واجبولو کښې شبه کيږي او که مقيم افطار اوکړلو. بيا ئي سفر اوکړلو نو دده نه کفاره نه ساقطيږي، په خلاف ددې صورت نه کله چه د افطار نه بعد بيمار شوې وي. د هغه دليل د وجې نه کوم چه مونږ بيان کړلو.

تشريح د عارض مكتسبو نه شپږ مه عارضه سفر دي. سفر په لغت كښي د مسافت مقرر كولو نوم دي او د شريعت په اصطلاح كښي د اقامت د ځائي نه په قصد كولو د سير طويل خروج نوم فر دي. چه د هغي ادنى موده د اونښ او پيدل تلونكو په رفتار سره درې ورځې او درې شپې ده. د مسافر عقل او قدرت چونكه دواړه باقي وي په دې وجه سفر د اهليت منافى نه دي البته سفر د اسبابو د تخفيف نه دي. دا مصنف رحمه الله داسې فرمائيلي دى چه سفر په څلور ركعتي مونځ كښې په قصر كښې موثر دي يعنى سفر د ماسپخين. مازيګر او ماسخوتن نه نصف اخير يعنى اخيرنى دوه ركعتونه ساقطوى حتى چه د احنافو په نزد دا كمال بالكل مشروع نه وى. امام شافعى رحمه الله فرمائيلي دى چه عزيمت خو كمال دې. يعنى فرض خو څلور ركعته دى، ليكن قصر رخصت دې لكه چه مسافر لپاره روژه نيول عزيمت دې او افطار كول رخصت دې، پس كوم مسافر چه څلور ركعته اوكړى هغه په عزيمت باندې عمل كونكې كيږى او كم چه قصر كوى هغه په رخصت باندې عامل كيږى او زمونږ دليل حديث عائشه دې **قالت فرضت الصلوة ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد فى الحضر شيخين**، په مونځ دوه ركاته فرض شول. پس په سفر كښې هغه باقي پاتې شو. التبه په حضر كښې اضافه كړې شو يعنى څلور كړى شول ددې حديث نه معلوم شوه چه د سفر فريضه دوه ركعته دى په دې وجه په دې باندې نبى عليه السلام مداومت كړيدې. لكه په بخارى كښې د ابن عمر رضى الله عنهما نه مروى دى چه زه په سفر كښې د نبى عليه السلام سره اووم هغه هم دوه ركعتونه اضافه نه ده كړې تر دې چه الله د هغه روح قبض كړلو او زه د عثمان سره اوم هغه هم په دوه ركعتونه اضافه نه ده كړې حتى چه الله هغه وفات كړلو او دالله تعالى فرمان دې **لكم فى رسول الله اسوة حسنة** او سفر د روژې په موخر كولو كښې هم موثر دې يعنى د سفر د وجې نه روژې موخر كيږى ليكن نه شى ساقطيدې پس د سفر باوجود روژه فرض پاتې كيږى حتى چه كه كوم مسافر په سفر كښې روژه ادا كړله نو دا ادا كول صحيح دى په خلاف راخيرنى دوه ركعتونو چه سفر هغه بالكليه ساقطوى حتى چه كه مسافر هغه هم ادا كړى نو دا نه صحيح كيږى **لكنه لما كان من الامور المختارة** سره د يو سوال جواب دې سوال دا دې چه كله سفر د اسبابو د تخفيف نه دې نو مسافر د مريض په شان كيږى او كله چه داسې ده نو كه مسافر په حالت د سفر كښې روژه صباح كړى يا مقيم په حالت د روژه كښې صبا كړى بيا سفر شروع كړى نو ددوى لپاره روژې پريښودل جائز كيدل پكار دى او په دې مقيم باندې كوم چه د افطار كولو نه پس سفر شروع كړې دې. كفاره نه لازميدل پكار دى. لكه چه مريض كه روژه پريږدى نو په ده باندې كفاره نه واجبيږى ددې جواب وركولو سره مصنف فرمائيلي دى چه د سفر او مرض تر مينځ فرق دې فرق دا دې چه سفر اختيارى څيز دې. يعنى سفر د هغه څيزونو نه دې چه د هغې وجودفاعل د اختيار سره متعلق دې او مرض داسې څيز نه دې يعنى مرض د هغه امورونه دې چه د هغې وجود د فاعل د اختيار سره متعلق نه دې. دغه شان سفر د ضرورت لازم او واجبونكې نه دې د تحقق د سفر نه پس سفر داسې ضرورت نه واجبوى چه هغه داعى الى الافطار وى او د هغې دفع كول ممكن نه وى ځكه مسافر بغير د

لحوق دافت نه په روژې نیولو قادر وی او پاتې شو مرض نو هغه لازما ضرورت واجبوی یعنې مرض داسې ضرورت واجبوی چه **داعی الی الافطار** وی. او د هغې دفع کول هم ممکن نه وی پس مصنف اووئیل چه سفر چونکه د واجبونکې نه دې کوم ضرورت چه لازمي وی. او **داعی الی الافطار** وی په دې وجه وئیل شوې دی چه کله مسافر په حالت د صوم صبا کړلو یا مقیم په حلت د صوم سبا کړلو یا دوی سفر او کړلو نو دده دپاره افطار مباح نه دې ځکه د روژې وجوب په شرو کولو سره ثابت شو او مسافر چونکه په روژه نیولو قادر هم دې په دې وجه کوم داسې ضرورت نشته چه **داعی الی الافطار** وی بهرحال کله چه د روژې وجوب ثابت شو او **داعی الی الافطار** ضرورت موجود نه دې نو افطار اراده او کړله نو دده لپاره افطار کول حالا لیرې او که مسافر په حالت د صوم سبا کولو سره یا د مقیم صائم سفر شروع کولو سره روژه افطار کړله نو په دې دواړو صورتونو کښې کفاره نه واجبیږی ځکه کفاره د داسې صوم واجب افطار کولو او ماتولو سره واجبیږی چه په هغې کښې هیڅ قسم شبه نه وی حالانکه سفر چه افطار مباح کوی د هغې موجودیدل په کفاره واجبولو کښې یو قسم شبه ده پس ددې شبې د وجې نه په دې دواړو صورتونو کښې کفاره نه واجبیږی او که مقیم صائم په حالت د اقامت کښې روژه ماته کړله او بیا ئې سفر شروع کړلو نو دده نه کفاره نه ساقطیږی بلکه کفاره واجبیږی ځکه په دې صورت کښې د سفر مینځ چه کښې په کفاره واجبولو کښې شبه کمومه د روژه ماتولو په وخت هغه بیا نه موندل شو او کله چه شبه بیا نه موندل شوه نو کفاره هم نا ساقطیږی بلکه واجبیږی ددې په خلاف که د تصحیح صائم په حالت د صحت کښې روژه افطار کړله او بیا هغه بیمار شو نو دده نه کفاره ساقطیږی ځکه مرض امر سماوی دې په دې کښې بنده ته هیڅ اختیار نشته، لهذا د داسې کیږی لکه چه ده په حالت د مرض کښې افطار کړې وی او په حالت د مرض کښې افطار کولو سره چونکه کفاره ساقطیږی، کفاره نه واجبیږی په دې وجه په دې صورت کښې هم کفاره نه واجبیږی بلکه دده ذمې نه ساقطیږی.

د اکراه بیان

وَاَمَّا الْاِكْرَاهُ فَنَوْعَانِ كَامِلٌ يُفْسِدُ الْاِخْتِيَارَ وَيُوجِبُ الْاِلْجَاءَ وَقَاصِرٌ يَعْدِمُ الرِّضَاءَ وَلاَ يُوجِبُ الْاِلْجَاءَ وَالْاِكْرَاهُ بِجُمْلَتِهِ لاَيُنَافِىْ اَهْلِيَّةً وَلاَيُوْجِبُ وَضْعَ الْخِطَابِ بِحَالٍ لِاَنَّ الْمُكْرَهَ مُبْتَلًى وَالْاِبْتِلاَءُ يُحَقِّقُ الْخِطَابَ اَلاَ تَرٰى اَنَّهُ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ فَرْضٍ وَ خَطَرٍ وَاِبَاحَةٍ وَرُخْصَةٍ وَيَاْ ثِمُ فِيْهِ مَرَّةً وَيُوْجَرُ اُخْرٰى فَلاَ رُخْصَةَ فِى الْقَتْلِ وَالْجُرْحِ وَالزِّنَا بِعُذْرِالْاِكْرَاهِ اَصْلاً مَعَ الْكَامِلِ مِنْهُ فِى الْمَيْتَةِ وَالْخَمْرِ وَالْخِنْزِيْرِ

ترجمه:... او هر چه اکراه ده نو هغه په دوه قسمه ده، کامل هغه چه اختیار فاسد کوی. او جائز واجبوی او قاصر چه رضا معدوم کوی، او الجا نه واجبوی او اکراه د خپل ټولو اقسامو سره د اهلیت منافی نه ده او نه په هیڅ حال کښې د خطاب سقوط ثابتوی ځکه مکره

مبتلی دي. او ابتلا خطاب ثابتوی ایا ته نه ګوري چه مکره د فرج حرام اباحت او د رخصت تر مینځ مترد ددي. او په دي کښې مکره کله ګنهګار وی. او کله ماجوروی لهذا په قتل زخم او په زنا کښې دا کراه د عذر د وجې نه بالکل رخصت نشته او د اکراه کامل سره په مردار شراب او خنزیر کښې هیڅ ممانعت نشته

تشریح: د عواض مکتسبو نه اومه عارضه اکراه ده اکراه وئیلې شی انسان په یو داسې کار مجبور کول چه هغه دې نه خوښوی که هغه مجبور نه وي نو هغه دي کار کولو ته نه آماده کیدلو دا اکراه دوه اقسام دی اکراه کامل او اکراه قاصر. اکراه کامل خو هغه ده چه اختیار فاسد وی رضا مندی معدوموی او الجا ثابتوی یعنی مکره چه په هغه اکراه شوي وی د هغه کار په کولو باندي مضطر او مجبور وی د کوم کار چه اکراه کونکی ته حکم ورکړیدی. په دي شرط چه دا حکم د بدن یا د عضو تلف کولو په دهمکی باندي مشتمل وی. مثل اکراه کونکي مکره ته داسې او وائی چه دا کار اوکړه ګنی زه د قتلوم یا د لاس پریکوم پس په دي وخت د مکره اختیار فاسد او رضا معدومیږی او اکراه قاصر داده چه اکراه نه خو اختیار فاسد وی او نه رضا مندی معدوموی او نه الجا ثابتوی مثلا کوم سړی ته نه د بدن تلف کولو دهمکی ورکړی او نه د عضو تلف کولو دهمکی ورکړی بلکه په خپلو کښې د بیړی اچولو دهمکی ورکړی یا په محبوس کولو سره دهمکی ورکړی پس په دي قسم کښې اختیار خو باقی پاتې کیږی لیکن مکره په دي کار باندي راضی نه وی او دا کراه دریم قسم چه هغه مصنف نه دي ذکر کړې د دي چه یو سړی د چا پلار یا ځوی یا د ښځې د محبوس کولو دهمکی ورکړی پس په دي قسم کښې اختیار او رضا دواړه باقی پاتې کیږی نه رضا معدموی او نه اختیار فاسد وی مصنف د حسامی وائی چه اکراه د خپلو ټولو اقسامو سره د اهلیت منافی نه دي نه د اهلیت وجوب او نه د اهلیت ادا او اکراه د مکره نه په هیڅ حال کښې خطاب نه ساقطوی اکراه برابره ده ملجی او مجبورونکي وی یا ملجی او جبورونکي نه وی ددي یو دلیل خو دا دي چه د مکره ذمه هم موجوده وی او عقل چه په هغه باندي د خطاب ادا دي هغه هم موجود وی او کله چه ذمه او عقل دواړه موجود وی نو دده نه خطاب نه ساقطیږی بلکه په ده باندي خطاب ثابتیږی دویم دلیل چه هغه مصنف ذکر کړیدي دا دي چه مکره په حالت ا کراه کښې دغه شان مبتلا وی لکه څنګه چه په حالت د اختیار کښې مبتلی وی او ابتلا خطاب ثابتوی ځکه بغیر د ابتلا نه خطاب نه ثابتیږی بهرحال کله چه بغیر ابتلا نه خطب نه ثابتیدو او مکره مبتلی وی نو ثابته شو چه مکره هم مخاطب وی یعنی د شریعت خطاب په ده باندي هم ثابتیږی او پاتې شو ددي دلیل چه مکره مبتلی وی او بغیر د ابتلا نه خطاب نه ثابتیږی دا دي چه مکره د هغه څیز په ځائي راوړلو کښې چه په هغې باندي دي مجبور شوي دي د فرض حرام اباحت او رخصت تر مینځ مترد ددي یعنی په کوم څیز باندي چه مجبوریږی د هغې کول کله خو فرض وی لکه چه یو سړی ته د قتل دهمکی ورکولو سره په اکل میته باندي مجبور کړې شی. نو په دي مکر باندي اکل میته فرض وی لکه. که ده صبر اوکړلو او وي نه خوړله تر دي چه قتل کړې شو نو مکره به د ترک د فرض د وجې نه

ګنهګاروی. ځکه په حالت دا اضطرار کښې اکل میته مباح وی لکه د الله تعالی قول الا ما اضطررتم اوکله ددې کول حراموی مثلا یو سړی د کوم مسلمان په نا حق قتل باندې مجبور کړې شو نو په حالت ا اکراه کښې ددې مسلمان نا حق قتل حرام دې لکه که دې مکره صبر اوکړلو او د اکراه کونکی په لاس دا پخپله اووژل شونو دا مکره د فعل حرام د ارتکاب نه د بچ کیدو د وجې نه عند الله ماجور دې. او که ددې کول مباح وی مثلا یو سړی د رمضان په ورځ کښې په روژه ماتولو بان مجبور شو نو په دې وخت دده لپاره روژه ماتول مباح دی او کله د هغې کول رخصت وی مثلا یو سړی په ژبه باندی کلمه کفر ویلو باندی مجبور شولونو په دی وخت کښی دته رخصت ده مګر پدی شرط سره چه دده په قلب کښې تصدیق موجود وی او مکره په دې فعل باندې په اقدام کولو کښې کله خو ګنهګار وی او کله ماجوروی لکه چه مخکښې تیر شوې دی او د سړی ماجو راو ګنهګار کیدل په هغه وخت ثابتیږی کله چه هغه ته خطاب متوجه وی او کله چه د سې دده نو معلومه شوه چه مکره مخاطب هم دې او مبتلی هم دې مصنف د حسامی فرض حرام اباحت او رخصت مثالونه بیا نولو سره فرمائیلی دی چه اکراه د عذر د وجې نه نا حق دچا په قتل کولو زخمی کولو او زنا کولو کښې بالکل هیڅ رخصت نشته مثلا چاته اووئیل شو چه فلانی قتل کړه ګنی ته به قتلیږی نو د مکره لپاره هغه قتلول نه جائز کیږی ځکه د عصمت او حفاظت په استحقاق کښې دده او د هغه دواړو روحونه برابر دی لهذا د مکره لپاره دا نه جائز کیږی چه هغه د بل نفس تلف کړی او د خپل نفس حفاظت او کړی دغه شان که چا اووئیل چه ته د فلانی لاس پریکړه ګنی زه ستا لاس پریکوم نو د مکره لپاره د هغه لاس پریکول نه جائز کیږی دغه شان که د قتل دهمکی ورکول سره په زنا باندې مجبور شو نو د مکره لپاره زنا کول نه جائز کیږی ځکه زنا هم د قتل په مرتبه کښې دې ځکه په زنا کښې نسبت د نه ثابتیدو د وجې نه ضیاع نسل دې مصنف د حسامی وائی چه د اکراه کامل نه پس د مرداري او شراب او د خنزر په خوړولو کښې ممانعت او حرمت باقی نه پاتې کیږی یعنی که دمردار یا د خنزیر په خوړلو باندې یا په شراب څکلو باندې اکراه کامله او شوه یعنی د قتل دهمکی ورکولو سره ویرول شو نو د اکراه کامل په وخت ددې څیزونو حرمت منتفی کیږي ځکه د نص نه ددې څیزونو حرمت د اختیار په وخت ثابت دې لکه دالله تعالی ارشاد دې قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیه دا د فرض مثال دې ځکه د اکراه کامل نه پس په دې څیزونو باندې اقدام کول فرض دی ځکه په حالت د اکراه کښې میته وغیره مباح کیږی پس د نفس د حفاظت په خاطر د هغه څیزونو خوړل فرض دی او اباحت چونکه په رخصت یا په فرض کښې داخلی دې په دې وجه جدا ددې مثال ذکر کولوته هیڅ ضرورت نشته

وَرَخَصَفِی اِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ وَاِفْسَادِ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ وَاِتْلَافِهِ مَالَ الْغَيْرِ وَالْجِنَايَةِعَلٰى الْاِحْرَامِ وَتَمْكِيْنِالْمَرْئَةِمِنَ الزِّنَا فِى الْاِكْرَاهِ لْكَامِلِ وَاِنَّمَا فَارَقَ فِعْلُهَافِعْلُهُ فِى الرُّخْصَةِلِاَنَّ نِسْبَةَ الْوَلَدِ لَا تَنْقَطِعُ عَنْهَا فَلَمْ يَكُنْ فِى مَعْنَى الْقَتْلِ بِخِلَافِ الرَّجُلِ وَلِهٰذَااَوْجَبَ الْاِكْرَاهُ

الْقَاصِرُ شُبْهَةً فِي دَرْءِ الْحَدِّ عَنْهَا دُوْنَ الرَّجُلِ فَثَبَتَ بِهٰذَا الْجُمْلَةِ اَنَّ اِكْرَاهَ لَا يَصْلُحُ لِاِبْطَالِ شَيْءٍ مِنَ الْاَقْوَالِ وَالْاَفْعَالِ جُمْلَةً اِلَّا بِدَلِيْلٍ غَيْرِهٖ عَلٰى مِثَالِ فِعْلِ الطَّائِعِ

ترجمه: او په اکراه کامل کښې کلمه کفر جاری کولو مونځ روژه فاسدولو د بل مال تلف کولو. په احرام باندې جنآیت کولو او ښځې ته په زنا باندې د قدرت ورکولو رخصت ورکړې شوې دې او د ښځې فعل د سړی د فعل نه په رخصت کښې جدا دې ځکه دولد نسبت د ښځې نه نه منقطع کیږی لهذا د ښځې سړی ته په زنا قدرت ورکول د قتل په معنی کښې نه وی په خلاف د سړی په دې وجه اکراه د قاصر شبهې د ښځې نه په حد دفع کولو کښې ثابتی شی نه د سړینه په حد دفع کولو کښې پس ددې مجموعې نه دا خبره ثابته شوه چه اکراه. د ټولو اقوالو او افعلو نه د کوم څیز باطلولو صلاحیت نه لری مګر په داسې دلیل سره چه دا بدل کړی د غیر مکره فعل په شان.

تشریح:.... په دې عبارت کښې د رخصت مثال ذکر شوې دې لکه وئیل شوې دی چه د مکره دپاهر په ژبه د کفر کلمه وئیلو رخصت شته په دې شرط چه په قلب کښې تصدیق باقی پاتې شی، دغه شان مکره مقیم تندرست صحیح لپاره مونځ او روژه فاسدولو رخصت ورکړې شوې دې، دغه شان مکره ته د بل مال ضائع کولو رخصت ورکړې شوې دې، دغه شان مکره ته په حرام باندې د جنآیت کولو رخصت ورکړې شوې دې، یعنی ښکار ویشتلو او ګنډلې شوې کپړې اچولو رخصت ورکړې شوې دې،د دغه شان د مکرهې ښځې لپاره ددې خبرې رخصت دې چه سړی ته په زنا باندې قدرت ورکړی، د اکراه کامل تعلق ټولو مسائلو سره دې یعنی په مذکوره امورو باندې که د اکراه کامل د وجې نه اقدام اوکړې شو نو دا اقدام به رخصت وی او په دې اقدام باندې امور نه مباح کیږی ځکه ددې څیزونو حرمت علی حاله باقی پاتې وی البته ددفع د حرج د پاره مکره ته رخصت ورکړې شو دغه وجه ده چه ددې مورو د ارتکاب په سلسله کښې که مکره صبر اوکړو او ددې امورو د ارتکاب نه واپس شو . حتی چه دې قتل کړې شو، نو دا سړی به شهید او ماجوروی ان شاءالله په خلاف د مباح نه ځکه کوم څیز چه د اکراه کامل په وخت مباح وی، ددې حرمت باقی نه پاتې کیږی حتی چه که مکره ددې څیز د ارتکاب نه واپس کیږی نو هغه نه ماجور کیږی بلکه ګنهګاریږی و وانما فرق فعلها سره د یو سوال جواب دې سوال دا دې چه په اکراه کامل کښې لکه څنګه په ښځې ته په زنا باندې د قدرت ورکولو په سلسله کښې رخصت دی د سړی لپاره د زنا په سلسله کښې هیڅ رخصت نشته. ددې جواب دا دې چه د رخصت په سلسله کښې د ښځې د فعل زنا سړی د فعل زنانه جدا دې. وجه ددې دا ده چه د ښځې نه د ولد نسبت په هیڅ حال کښې نه منقطع کیږی حتی چه د زنا په صورت کښې ماشوم زانې ښځې طرف ته منسوب کیږی ددې په خلاف د زانی سړی نه د ولد الزنا نسبت منقطع کیږی لکه ولد الزنا زانی طرف ته نه منسوب کیږی ددې په خلاف د زانی سړی نه د ولد الزنا نسبت منقطع کیږی لکه ولد الزنا زانی طرف ته نه منسوب کیږی بلکه خپلې مزینه مور طرف ته منسوب کیږی پس کله چه

داسې ده نو د سړی په حق کښې زنا د قتل ولد په معنی کښې دہ یعنې د ولد الزنا نسبت چونکه د زانی نه نه ثابتیږی په دې وجه په زانی باندې دده نفقه هم نه واجبیږی اومور مزینه د خپل عجز عن الکسب د وجې نه چونکه په انفاق باندې قادر نه ده په دې وجه زنا د ولد د هلاکت باعث وی حاصل دا چه زنا د سړی په حق کښې د قتل ولد په معنی کښې دې او نا حق قتل چونکه د رخصت ورکولو نه مانع دې په دې وجه د سړی لپاره د زنا رخصت نه وی او د ښځې نه د ولد نسبت چونکه په هیڅ حال کښې نه منقطع کیږی په دې وجه د ښځې سړی ته په زنا باندې قدرت ورکول د قتل په معنی کښې نه دی. او کله چه د ښځې د طرفه په زنا باندې قدرت ورکول د قتل په معنی کښې نه دی نو زنا د ښځې په حق کښې مانع د ترخص هم نه کیږی او کله چه د ښځې په حق کښې مانع د ترخص او نه موندل شو نو د اکراه کامل په صورت کښې په زنا باندې د قدرت ورکولو رخصت هم حاصلیږی **ولهذا لو وجب الاکراه القاصر** سره مصنف فرمائیلی دی چه اکراه کامل چونکه د ښځې په جانب کښې رخصت ثابتوی او د سړی په جانب کښې نه ثابتوی په دې وجه اکراه قاصر د ښځې نه په حد دفع کولو کښې خوشبه ثابتوی لیکن د سړی نه په حد دفع کولو کښې شبه نه ثابتوی یعنی د ښځې په جانب کښې اکراه کامل چونکه رخصت ثابتوی په دې وجه اکراه قاصر شبه ثابتوی او په شبه سره حد ساقطیږی لهذا په ښځه باندې حد دونه واجبیږی. حتی چه که ښځې ته اکراه قاصر سره په زنا باندې مجبور شوه او دې سړی ته په زنا باندې قدرت ورکړلو نو په دې باندې حد د زنا نه واجبیږی او د سړی په حق کښې اکراه کامل چونکه رخصت نه ثابتوی په دې وجه اکراه قاصر ددې نه په حد دفع کولو کښې شبه نه ثابتوی لکه که سړې په اکراه قاصر سره په زنا باندې مجبور کړې شو او ده زنا او کړله نو په ده باندې حد واجبیږی ها دا اکره کامل په صورت کښې شبه ثابتیږی او په دې وجه سره حد ساقطیږی مصنف حسامی وئیلی دی چه مذکوره خیزونه یعنی د اکراه د اهلیت نه منفی کیدل او د مکره نه د خطاب نه ساقطیدل ددې خبرې دلیل دې چه اکراه نه خو اقوال یعنی طلاق عتاق وغیره د باطلولو صلاحیت لری او نه افعال یعنی قتل او تلاف مال وغیره د باطلولو صلاحیت لری خو که کوم دلیل داسې اوموندل شی چه د هغه قول او فعل بدل کړی نو په هغه وخت دده قول او فعل باطلیږی او ددې اعتبار نه وی لکه چه د غیر مکره قول او فعل باطل نه وی بلکه معتبر وی لیکن که کوم دلیل مغیر لاحق کړې شی نو دده قول او فعل باطل او غیر معتبر دې مثلا یو سړی خپلې ښځې ته او ئیل انت طلاق نو د تکلم نه پس طلاق واقع کیږی لیکن که دې ته څه مغیر لاحق شو مثلا استثنا یا تعلیق نو په هغه وخت طلاق نه واقع کیږی دغه شان که چا شراب اوڅکل یا ئې زنا اوکړله نو دده دافعل معتبر کیږی او په ده باندې حد جاری کیږی لیکن کوم مانع او مغیر اوموندل شو مثلا ددې افعالو په دارالحرب کښې متحقق کیدل یا د شبهې متحقق کیدل نو په هغه وخت د افعال نه معتبر کیږی دغه شان د مکره افعال او اقوال معتبر او صحیح وی لیکن که مغیر اموندل شی نو دده افعال او اقوال معتبر او صحیح نه وی.

وَاِنَّمَا يَظْهَرُ اَثَرُ الْاِكْرَاهِ اِذَا تَكَامَلَ فِي تَبْدِيْلِ النِّسْبَةِ وَاَثَرُهُ اِذَا قَصَرَ فِيْ تَفْوِيْتِهِ الرِّضَاءِ فَيَفْسُدُ بِالْاِكْرَاهِ مَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ وَيَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَاءِ مِثْلُ الْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ وَلاَ يَصِحُّ الْاَقَارِيْرُ كُلُّهَا لِاَنَّ صِحَّتُهَا تَعْتَمِدُ قِيَامَ الْمُخْبِرِ بِهِ وَقَدْقَامَتْ دَلَالَةُ عَدَمِهِ وَاِذَا اِتَّصَلَ الْاِكْرَاهُ بِقَبُوْلِ الْمَالِ فِي الْخُلْعِ فَاِنَّ الطَّلَاقَ يَقَعُ وَالْمَالُ لاَ يَجِبُ لِاَنَّ الْاِكْرَاهَ لِعَدَمِ الرِّضَاءِ فَكَاَنَّ الْمَالَ لَمْ يُوْجَدُ فَوَقَعَ الطَّلَاقُ بِغَيْرِ الْمَالِ كَطَلَاقِ الصَّغِيْرَةِ عَلٰى مَالٍ بِخِلَافِ الْهُزْلِ لِاَنَّهُ يَمْنَعُ الرِّضَاءَ بِالْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ فَكَانَ كَشَرْطِ الْخِيَارِ عَلٰى مَامَرَّ

ترجمه او د نسبت په تبدیلي کښې د اکراه اثر ظاهریږي کله چه اکراه کامل وی او د رضا مندی فوت کولو کښې د اکراه اثر ظاهریږي کله چه اکراه قاصر وی پس د اکراه د وجې نه هغه معامله فاسده وی کوم چه د فسخ احتمال لري او په رضا باندې موقوف وی لکه بیع او اجاره او ټول اقرارونه صحیح کیږي ځکه د اقاربو صحت د مخبر به په قیام باندې اعتقاد لري او مخبر به دنه کیدلو دلیل قائم شو او کله چه اکراه په خلع کښې قبول د مال سره متصل شی نو طلاق واقع کیږي او مال نه واجبیږي ځکه اکراه د سبب او حکم دواړونه د رضا د معدومولو لپاره دي او مال د عدم رضا په وخت معدومیږي ګویا چه مال اونه موندل شو. پس طلاق بغیر د مال نه واقع کیږي لکه چه صغیرې له په مال باندې طلاق ورکول په خلاف د هزل نه ځکه هزل د رضا بالحکم نه مانع دي نه د رضا بالسبب نه پس هزل د خیار شرط په شان کیږي لکه چه تیر شوي دی.

تشریح:.... په دې عبارت کښې د یو سوال جواب مذکور دي سوال دا دي چه کله د اکراه د وجې نه اقوال او افعال نه باطلیږي لکه چه بیان شوي دی نو بیا د اکراه اثر به چیرته ظاهریږي. جواب د اکره اثر په دوه ځیرو کښې ظاهریږي اولنی ځیره خو دا ده چه اکراه که کامل وی نو د هغې اثر د نسبت په تبدیلي کښې ظاهریږي یعنی فعل چه د مکره بالفتح طرف ته منسوب وو هغه مکره بالکسر طرف ته منسوب کیږي لیکن شرط دا دي چه په دې تبدیلي سره څه مانع موجود نه وی او هغه فعل د تبدیلي صلاحیت لري دویمه ځیره دا ده چه اکراه که قاصر وی نو د هغه اثر رضا په فوت کولو کښې ظاهریږي نه د اختیار په فوت کولو کښې یعنی که یو سړی ته په قید یادوهلو دهمکي ورکولو سره مجبور شو نو دده رضا مندی فوت کیږي اګرچه دده اختیار وی یا قاصر وی د اکراه په وجه سره رضامندی چونکه فوت کیږي په دې وجه د اکره هغه ټول معاملات او افعال فاسد وی کوم چه د فسخ احتمال لري او په رضا باندې موقوف وی یعنی په دې کښې رضا مندی شرط وی لکه بیع اجاره چه د اکراه په صورت کښې داعقد د فاسد کیدو سره منعقد کیږي انعقاد کول په دې وجه وی چه ددوی صورت ددې د اهل نه شوي دي او په محل کښې شوي دي او فاسد په دې وجه دي چه رضا مندی چه د صحت او نفاذ شرط دي هغه مفقود دي حتی چه که مکره د زوال د اکراه نه پس

ددي عقود و اجازت ورکړلو نو د زوال مفسد د وجې نه د عقود به صحیح وی البته معه
عقود او تصرفات چه په رضا باندي موقو نه دی یعنی په هغې کښې رضا مندی شرط نه د
لکه طلاق او عتاق نو هغه د مکره د طرفه دغه شان نافذیږی لکه چه د غیر مکره د طرف
نافذیږی او وجه ددې دا ده چه دا تصرفات نه د فسخ احتمال لري او نه په دې کښې
شرط ده بلکه محض ژبې سره تکلم کافی دې په دې وجه تکلم د هر چا د طرفه چه وی
له خوا دا تصرفات نافذ وی برابر ده که هغه ددې تصرف په نافذ کولو باندي راضی
راضی نه وی مصنف حسامي وئیلی دی چه اقرار هر قسم چه وی دا اکراه کامل د وجې
نه اقرار وی یا د اکراه قاصر د وجې نه د قابل فسخ تصرف اقراروی یا د نا قابل فسخ تصرف
اقراروی، بهر صورت هغه صحیح نه دې. یعنی که یو سړی ته د قتل دهمکی ورکولو سره یې
د قید دهمکی ورکولو سره مجبور شو چه ته د عتق یا طلاق یا د بیع اقرار اوکړه چه ما په
ماضی کښې خپل غلام آزاد کړې د ی خپلي ښځي ته مې طلاق ورکړې وو یا می د عقد بیع
معامله کړې ود نو دا اقرار باطلیږی او ددې حکم نه ثابتیږی ځکه اقرار یو خبر دې چه په
هغې کښې د صدق او کذب د واړو احتمال دې پس جانب د صدق ته ترجیح ورکولو لپاره د
اقرار صحیح کیدل په دې باندي موقوف وی چه مخبر به او محکی عنه موجود وی یعنی په
صورت د اقرار چه د کوم څیز په بار کښې خبر ورکړې شوې دې هغه په واقع کښې متحقق
شوې هم وی حالانکه دلتې د مخبر به د نه کیدو دلیل یعنی اکراه موجود ده یعنی د اکراه
بدل ددې خبرې دلیل دې چه مقرر دخپل ځان نه د ضرر لرې کولو لپاره اقرار کړې دې. د
مخبر به د موجودیدو د وجې نه ئې اقرار نه دې کړې او کله چه داسې ده نو ددې خبرې جانب
د صدق راجع کیږی نه بلکه جانب د کذب راجع وی او کله چه جانب د کذب راجح دې نو ددې
خبرې او اقرار حکم نه ثابتیږی او د اقرار نه صحیح کیږی مصنف حسامي وئیلی دی چه
اکراه کامل وی یا قاصر کله چه په عقد د خلع کښې د ښځې قبول مال سره متصل وی یعنی
ښځه په دې خبره مجبوره شی چه هغه د خپل خاوند د طرفه په یو زر درهم باندي خلع قبول
کړی او بیا هغه قبول کړی او هغه مدخول بها وی نو په دې صورت کښې په ښځه باندي
طلاق واقع کیږی لیکن په دې باندي مال نه واجبیږی ځکه اکراه مطلقا سبب او حکم په
دواړو باندي رضا مندی معدوم وی یعنی مکره نه خو په سبب باندي راضی وی او نه د هغې
په حکم باندي راضی وی. البته د اکراه د وجې نه په سبب او حکم کښې د مکره اختیار نه
معدومیږی او کله چه داسې ده نو د مکره د اختیار موجودیو د وجې نه د ښځې قبلول تام او
معتبر او کله چه د ښځې قبلول معتبرده طلاق چه د هغه په قبلولو باندي موقوف وو هغه هم
واقع کیږی البته د مال وجوب چونکه په رضا باندي موقوف دې او دلته د اکره په وجه رضا
معدوم وه په دې وجه په ښځه باندي مال نه واجبیږی مصنف دا داسې وئیلی دی چه د عدم
رضا په وخت وجوب مال معدومیږی او داسې کیږی ګویا د مال ذکر اونه موندل شو او کله
چه د مال ذکر او نه موندل شو نو طلاق بلا مال واقع کیږی او دا داسې کیږی لکه چه کوم
سړی خپلې صغیره بی بی ته په مال باندي طلاق ورکړی نو د اطلاق د صغیره په قبلولو

باندې موقوف وي لكه كله چه صغيره دا قبول كړي نو په دې باندې طلاق واقع كيږي ليكن مال نه واجبيږي طلاق خو په دې وجه واقع كيږي چه دا دې قبول كړې دې او مال په دې وجه نه واجبيږي چه صغيره د التزام په خپل ځان د مال لازمولو اهل نه ده د التزام د مال د اهليت باطليدو د وجې نه په دې باندې مال نه لازميږي دغه شان د اكره په صورت كښې په ښځه باندې مال نه لازميږي بخلاف الهزل سره د يو سواله جواب دې سوال دا دې چه كله د طلاق په سلسله كښې اكراه د هزل سره ملحق ده. يعنى د دواړو درجه يوه ده او اكراه او هزل په دواړو صورتونو كښې طلاق واقع كيږي نو په خلع باندې د اكراه په صورت كښې په طلاق سره د مال وجوب جدا كيدل نه دي پكار. لكه چه د هزل په صورت كښې بالاتفاق په طلاق سره وجوب د مال نه جدا كيږي يعنى لكه څنګه چه هزل د خلع په صورت كښې د ښځې په قبلولو سره بالاتفاق طلاق هم واقع كيږي او په ښځه باندې مال هم لازميږي دغه شان په خلع باندې د اكراه په صورت كښې طلاق واقع كيدل پكار دي او په ښځه باندې مال لازميدل پكار دي حالانكه تاسو فرمائيلي دي چه د اكراه په صورت كښې طلاق خو واجبيږي مګر په ښځه باند مال نه لازميږي مصنف ددې دواړو تر مينځ فرق كوي فرمائي چه د هزل او اكراه تر مينځ فرق دې، هغه دا چه هزل د حكم په اختيار او په هغې باندې راضى كيدو نه خو مانع دې ليكن د سبب په اختيارولو او په هغې باندې راضى كيدو سره مانع نه دې يعنى په هازل په حكم باندې خواه راضى كيږي ليكن په سبب باندې راضي وي لكه څنګه چه شرط خيار د رضا بالحكم نه مانع وي ليكن د رضا بالسبب نه مانع نه وي او اكراه د رضا بالحكم او رضا بالسبب دواړو نه مانع وي يعنى مكره چه نه په حكم باندې راضي وي او نه په سبب باندې راضي وي، بهرحال د هزل او اكراه تر مينځ فرق دې او كله چه فرق دې نو اكراه د هزل سره ملحق كول او قياس كول صحيح نه دي يعنى د اوئيل صحيح نه دي چه لكه څنګه په هزل بالخلع كښې لزوم د مال د طلاقو نه نه جدا كيږي دغه شان په اكراه بالخلع كښې هم لزوم د مال د طلاق نه جدا كيدل نه دي پكار.

وَاِذَا اتَّصَلَ الْاِكْرَاهُ الْكَامِلُ بِمَا يَصْلُحُ اَنْ يَكُوْنَ الْفَاعِلُ فِيْهِ اٰلَةً لِغَيْرِهِ مِثْلُ اِتْلَافِ النَّفْسِ وَالْمَالِ يَنْسِبُ الْفِعْلُ اِلَى الْمُكْرِهِ وَلَزِمَهُ حُكْمُهُ لِاَنَّ الْاِكْرَاهَ الْكَامِلَ يُفْسِدُ الْاِخْتِيَارَ وَالْفَاسِدُ فِىْ مُعَارِضَةِ الصَّحِيْحِ كَالْعَدَمِ فَصَارَ الْمُكْرَهُ بِمَنْزِلَةِ عَدِيْمِ الْاِخْتِيَارِ اٰلَةً لِلْمُكْرِهِ فِيْمَا يَحْتَمِلُ ذٰلِكَ اَمَّا فِيْمَا لَا يَحْتَمِلُهُ فَلَا يَسْتَقِيْمُ نِسْبَتُهُ اِلَى الْمُكْرِهِ فَلَا يَقَعُ الْمُعَارِضَةُ فِىْ اِسْتِحْقَاقِ الْحُكْمِ فَبَقِىَ مَنْسُوْبًا اِلَى اِخْتِيَارِ الْفَاسِدِ وَذٰلِكَ مِثْلُ الْاَكْلِ وَالْوَطْىِ وَالْاَقْوَالِ كُلِّهَا فَاِنَّهُ لَا يَتَصَوَّرُ اَنْ يَاكُلَ الْاِنْسَانُ بِفَمِ غَيْرِهِ وَاَنْ يَتَكَلَّمَ

ترجمه: او كله چه اكراه كامل داسې فعل سره متصل وي چه په هغې كښې فعل د بل چالپاره اله جوړه شي لكه نفس او مال تلف كول نو فعل مكره طرف ته منسوب كيږي او په مكره

باندې ددې فعل حکم لازمیږي ځکه اکراه کامل اختیار فاسد کوي. او اختیار فاسد. د اختیار صحیح په مقابله کښې کالعدم وي پس مکره د عدیم الاختیار په مرتبه کښې د مکره لپاره آله وي په داسې فعل کښې چه د هغې احتمال نه لري بهرحال په داسې فعل کښې چه ددې اختیار نه لري ددې فعل په نسبت سره مکره طرف ته نه صحیح کیږي لهذا په استحقاق د حکم کښې معارضه نه واقع کیږي او فعل اختیار فاسد طرف ته منسوب کیدو سره باقي پاتې وي. او دالکه خوراک او وطې او ټول اقوال ځکه چه دا خبره ممکن نه ده چه انسان د بل په خوله خوراک اوکړي او د بل په خوله کلام اوکړي

تشریح... مصنف د حسامي په سابق کښې بیان کړیدي چه د اکراه کامل اثر تبدیلي په نسبت کښې ظاهریږي په دې عبارت کښې ددغې توضیح شوې ده لکه فرمائیلي دي اکراه کامل که د کوم داسې فعل سره متصل شوه چه په هغې کښې فاعل یعنی مکره د بل لپاره آله جوړیدېشي مثلا نفس یا مال تلف کول نو په دې صورت کې هغه فعل کوم چه د مکره نه صادر شوې دې مکره طرف ته منسوب کیږ او د مکره ددې فعل حکم په مکر باندې لازمیږي او د مینځ نه اوځي مثلا یو سړي چا ته و وئیل چه ته فلانې قتل کړه ګنی تا به قتل کړم پس مکر ددې اکراه د وجې سر فلانې قتل کړلو نو دا فعل قتل مکره بالکسر طرف ته منسوبیږي او په ده باندې قصاص واجبیږي او که چا څوک په ښکار ویشتلو باندې مجبور کړلو او هغه اویشتلو مګر هغه په انسان اولږیدلو او هغه مړ شو نو دا فعل رمی مکره طرف هم منسوب کیږي لکه دیت د مکره په عاقله باندې واجبیږي او کفاره پخپله په مکره باندې واجبیږي او مکر بالفتح خو د هغه آلې سره لاحق کیږي پس لکه څنګه چه اله طرف ته فعل نه منسوب کیږي دغه شا مکر طرف ته نه منسوب کیږي ددې دلیل دا دې چه اکراه کامل کښې اختیار فاسد وي یعنی د اکراه کامل د وجې دمکره اختیار فسدیږي مګر په دې باندې داسوال راځي چه د مکره لپاره اختیار حاصل وي اګرچه هغه فاسد وي او کله چه دده لپاره اختیار حاصل دې نو فعل ده طرف ته منسوب کیدل پکار دي مګر بلکسر طرف ته مسوبیدل نه دي پکار او مکره د الې سره لاحق کول نه دي پکار ددې جواب ورکولو سره مصنف فرمائیلي دي چه مکره ته چه کوم اختیار حاصل دې هغه فاسد دې او مکره ته چه کوم اختیار حاصل دې هغه صحیح دې او فاسد د صحیح په مقابله کښې معدوم او غیر معتبر دي لهذا دلته هم د مکره اختیار فاسد د مکر اختیار صحیح په مقابله کښې معدوم او غیر معتبر دې او مکره په عدیم الاختیار کیدو کښې داسې دې لکه چه د مکره اله او دا خبره تا سو ته معلوم ده چه الې طرف ته نه فعل منسوب کیږي او نه ددې فعل حکم په الې باندې لازمیږي پس دغه شان هغه فعل چه د اکراه کامل د وجې نه په وجود کښې راغلې دې نو نه مکره طرف ته منسوب کیږي او نه ددغه فعل حکم په مکره باندې لازمیږي دا خیال ساته چه د فعل مکره طرف ته نه منسوب کیدل په هغه صورت کښې دي کله چه فعل داسې وي چه په هغې کښې فاعل و مکره د مکره بالکسر لپاره د الې جوړیدو صلاحیت لري ګنی هغه افعال چه په هغې کښې مکره د مکره بالکسر لپاره د الې جوړیدو صلاحیت نه لري هغه افعال د مکره بالکسر طرف

ته منسوب کول صحیح نه دی بلکه د فعال مکره بالفتح طرف ته منسوب کیږی ځکه دي صورت کښې د استحقاق حکم په سلسله کښې د اختیار صحیح او اختیار فاسد تر مینځ هیڅ تعارض نشته او کله چه په دې صورت کښې هیڅ تعارض نشته نو فعل اختیار فاسد یعنی مکره بالفتح طرف ته منسبیږی او په دې باندې د فعل حکم لازمیږی دهغه فعل مثال چه په هغې کښې فاعل لپاره د اله صلاحیت نه لری دا دې چه یو سړی بل سړې په کوم څیز خورلو مجبور کړی یا د کومې ښځې سره په وطی کولو باندې مجبور کړی یا په طلاق ورکولو یا په آزادولو باندې مجبور کړی په دې ټولو اقوالو او افعالو کښې فعل مکره بالکسر طرف ته نه منسوب کیږی بلکه مکره بالفتح طرف منسوب کیږی لکه که څوک د روژې په حالت کښې په خوراک باندې مجبور و نو مکره یعنی د خوړونکی روژه فاسدیږی د اکراه کوونکی روژې نه فاسدیږی دغه شان که څوک پ زنا باندې مجبور شو نو د جرم کامل نه کیدو د وجې نه حد په مکره او مکره دواړو باندې نه واجبیږی لیکن عقر بدل زنا په مکر بالفتح باندې واجبیږی په مکره باندې نه واجبیږی ځکه د وطی منفعت ده لپاره حاصل شوې دې دغه شان که څوک په طلاق ورکول مجبور شو نو د مکره بالفتح طلاق نافذیږی یعنی طلاق واقع کیږی ددې خبرې دلیل چه په مذکوره افعالو او اقوالو کښې فاعل د بل لپاره د اله جوړیدو صلاحیت نه لری دا دې چه په اکل کښې دا خبره ممکن نه ده چه یو انسان د بل انسان په خولې خوراک اوکړی یعنی په فعل اکل کښې د مکره اله جوړیدو مطلب دا وی چه مکره بالکسر د مکره بالفتح په خوله سره خوراک اوکړی یعنی مکره صرف آله وی، گنی ددې خوراک فائده مکره ته حاصل وی حالانکه دا خبره نا ممکن ده او کله چه ا خبره نا ممکن ده، نو معلومه شوه چه په فعل اکل کښې مکره بالفتح د مکره بالکسر اله نه ده، دغه شان دا خبره نا ممکن ده چه مکره بالفتح د مکره بالکسر لپاره په وطی کولو کښې د اله حیثیت اولری گنی د وطی رفئده او لذت مکره بالکسر ته باید حاصل وی داسې دا خبره هم نا ممکن ده چه یو انسان یعنی مکره بالکسر د مکره بالفتح په ژبه خبرې اوکړی یعنی په اقوالو کښې د مکره بالفتح د اله جوړیدو مطلب دا کیږی چه تکلم خو کوی مکره بالکسر مگر ژبه استعمالوی مکره بالفتح حالانکه داسې ممکن نه ده.

وَكَذٰلِكَ اِذَا كَانَ نَفْسُ الْفِعْلِ مِمَّا يُتَصَوَّرُ اَنْ يَكُوْنَ الْفَاعِلُ فِيْهِ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ اٰلَـةً لِغَـيْرِهٖ اِلَّا اَنَّ الْمَحَلَّ الَّذِيْ يُلَاقِيْهِ الْاِتْلَافُ صُوْرَةً وَكَانَ ذٰلِكَ يَتَبَدَّلُ بِاَنْ يُجْعَلَ اٰلَةً مِثْلُ اِكْرَاهِ الْمُحْرِمِ عَلَى الْقَتْلِ الصَّيْدِ اَنَّ ذٰلِكَ يَقْتَصِرُ عَلَى الْفَاعِلِ لِاَنَّ الْمُكْرَهَ اِنَّمَا حَمَلَهُ عَلٰى اَنْ يَجْنِيَ عَلَى الْاِحْرَامِ نَفْسَهُ وَهُوَ فِيْ ذٰلِكَ لَايَصْلُحُ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ وَلَوْ جُعِلَ اٰلَةً يَصِيْرُ مَحَلُّ الْجِنَايَةِ اِحْرَامَ الْمُكْرِهِ وَفِيْهِ خِلَافُ الْمُكْرِهِ وَبُطْلَانُ الْاِكْرَاهِ وَعَوْدُ الْاَمْرِ اِلٰى مَحَلِّ الْاَوَّلِ

ترجمه.....او داسې کله چه نفس فعل د هغه افعالو نه وی چه په هغې کښې د فعل د بل لپاره اله جوړیدل ممکن وی مگر محل د جنآیت د هغه محل نه غیر وی کوم چه اتلاف سره صورة

ملاقی شوې دې او محل په دې طور باندې بدلیږی چه مکره اله او ګرځول شی لکه محرم په ښکار قتلولو باندې مجبورول نو دا قتل په فاعل باندې منحصر پاتې وی ځکه مکره دې په دې خبره باندې باعث کړې دې. چه هغه په خپل احرام باندې جنآیت اوکړی او مکره په دې کښې د بل لپاره د آله جوړیدو صلاحیت نه لری او نه دې آله او ګرځولی شی نو د مکره احرام محل د جنآیت کیږی او په دې کښې د مکره د معنی مخالفت او د اکراه بطلان دې او د مر محل اول طرف ته عود کول دی

تشریح:.... مصنف د حسامی وائی چه اوسه پورې دا خبره ذکر شوې ده چه فعل که داسې وی چه په هغې کښې فاعل د بل لپاره د اله جوړیدو صلاحیت نه لری نو ددې فعل حکم فاعل یعنی په مکره بالفتح باندې لازمیږی او هغه فعل ده طرف ته منسوب کیږی دغه شان که فاعل داسې وی. چه د هغې ذات طرف ته نذر کولو سره په دې کښې د فاعل د بل لپاره اله جوړیدل ممکن وی مګر ددې فعل محل طرف ته نذر کولو سره په دې کښې د فاعل دبل لپاره آله جوړیدل ممکن نه وی نو په دې صورت کښې هم ددې فعل حکم فاعل یعنی په مکره باندې لازمیږی او دا فعل مکره طرف ته منسوب کیږی دا مصنف وئیلی دی چه که نفس افعال د هغه افعالو نه وی چه په هغې کښې د فاعل د بل لپاره آله جوړیدل ممکن وی مګر ددې فعل محل چه په هغې باندې اکراه شوې ده. صورةً د هغه محل نه غیروی چه د هغې سره اتلاف ملاقی شوې دې نو دا فعل دفاعل یعنی مکره طرف ته منسوب کیږی یعنی په فعل کښې د هغه ذات طرف ته نذر کولو سره اګرچه فاعل دبل لپاره آله جوړیدې شی لیکن د هغې محل نوم محل بدلیږی، مثلا یو سړی محرم په ښکار کولو مجبور کړلو پس مکره د اکراه د وجې نه هغه او ددې فعل حکم یعنی د جنآیت تاوان په ده باندې لازمیږی مکره د مکره اله نه جوړیږی ځکه مکره بالکسر، مکره بالفتح په دې خبره باعث کړې دې. چه هغه په خپل احرام باندې جنآیت اوکړی او مکره بالفتح په خپل احرام باندې په جنآیت کولو کښې د بل آله نه شی جوړیدې، ځکه که مکره بالفتح د مکره بالکسر لپاره اله جوړشی نو د مکره بالفتح فعل یعنی دده په خپل احرام باندې جنآیت کول د بل یعنی مکره بالکسر طرف ته منتقل کیږی ځکه آله طرف ته فعل نه منسوب کیږی پس داسې کیږی ګویا مکره بالکسر په خپل احرم باندې جنآیت کړې دې، حالانکه دا خبره نا ممکن ده ځکه انسان په خپل احرام باندې خو جنآیت کولې شی لیکن د بل په احرام باندې جنآیت نه شی کولې بهرحال دمکره آله ګرځولو د وجې نه د جنآیت محل د مکره بالکسر احرام کیږی او د مکره بالکسر احرام محل د جنآیت په ګرځولو کښې د مکره بالکسر د مدعی خلاف لازم راځی او اکراه باطلیږی او امر د جنآیت محل اول طرف ته عود کول لازم راځی، د مکره د مدعی خلاف خو په دې وجه لازم راځی چه مکره بالکسر مکره بالفتح ته حکم ورکړې وو چه هغه په خپل احرام باندې جنآیت واقع کړی لیکن ده د بل محل یعنی مکره بالکسر په احرام باندې جنآیت کړې دې او کله چه فعل د جنآیت د مکره بالکسر د حکم خلاف واقع شوې دې نو اکراه باطله شوه. او کله چه اکراه باطل شوه نو د مکره بالفتح د فعل مکره بالکسر طرف ته منتقل کیدل هم باطلیږی ځکه د

انتقال د اکراه د وجي نه وو لیکن کله چه اکراه باطل شو نو انتقال هم باطلیږی او کله چه انتقال باطل شو نو دا خبره ثابته شوه چه د مکره بالفتح فعل ده طرف ته منسوب دي او په ده باندې د هغې حکم لازم دي حاصل دا چه مکره بالفتح د آله ګرځولو د وجي نه مکره بالکسر طرف ته د جنآیت کیدل دي خیري لره مستلزم دي. چه دا معامله د محل اول مکره بالفتح دا حرام طرف ته واپس راشي حالانکه په دې کښې هیڅ فائده نشته پس ددې اوږ دمسافت نه د احتراز کولو لپاره مونږ وئیلي دی چه په دې صورت کښې فعل ابتدا مکره فاعل طرف ته منسوب کیږی او په ده باندې د هغې حکم لازمیږی.

وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْمُكْرَهَ عَلَى الْقَتْلِ يَأْثِمُ لِاَنَّهُ يُوْجِبُ الْمَاْثِمُ جِنَايَةً عَلٰى دِيْنِ الْقَاتِلِ وَهُوَ لاَ يَصْلُحُ فِى ذٰلِكَ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ وَلَو جَعَلَ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ لَتَبَدَّلَ مَحَلُّ الْجِنَايَةِ

ترجمه: او په دې وجه مونږ وئیلي چه کوم سړی په قتل مجبور شو. هغه ګنهګاریږی ځکه قتل په دې حیثیت سره چه ګناه واجبوی قاتل په دین باندې جنآیت دي او قاتل په دې کښې د بل لپاره دآله جوړید وصلاحیت نه لری او که دبل لپاره آله جوړشي نو محل د جنایت بدلیږی

تشریح:... په بره سطرو کښې دا اصول ذکر شوي دی چه که مکره بالفتح د اله ګرځولو د وجې نه محل د جنآیت بدلیږی نو په دې صورت کښې فعل فاعل یعنی مکره بالفتح طرف ته منسوب کیږی مکره بالکسر طرف ته نه منتقل کیږی مصنف په دې باندې دوه مسئلې متفرع کړې دی، اوله مسئله دا ده چه که څوك د چا مسلمان په قتل باندې مجبور کړې شو او مکره بالفتح هغه قتل هم کړلو نو ګنهګار به مکره وی او د فعل قتل ګناه مکره بالکسر طرف ته نه منتقل کیږی اګر چه فعل قتل اود محل فوت کول مکره بالکسر طرف ته منسوب کیږی لکه دمحل فوت کولو د وجي نه قصاص دیت او کفاره په مکره بالکسر باندې واجبیږی او د میراث دنه محرومیږی او د فعل قتل ګناه مکره بالکسر طرف ته په دې وجه نه منتقل کیږی چه قتل د ګناه په حیثیت سره د قاتل په دین باندې جنآیت دي او قاتل د ګناه په سلسله کښې د بل آله نه شي جوړیدي ځکه د چا لپاره دا خبره ممکنه نه ده چه هغه د بل لپاره د ګناه کسب اوکړی د الله تعالی ارشاد دي **ولا تزر وازرة وزر اخرى** پس که د ګناه په سلسله کښې مکره بالفتح یعنی قاتل د مکر لپاره آله اوګرځول شي نو ددې مطلب دا کیږی چه د جنآیت محل مکره بالکسر دي نه مکره بالفتح او دغه د محل د جنآیت تبدیلی ده چه باطل دي پس ددې بطلان نه د بچ کیدو لپاره اووئیل شو چه د فعل قتل ګناه مکره بالفتح طرف ته منسوب کیږی او مکره بالکسر طرف ته نه منتقل کیږی حاصل دا چه مسلمان په قتل کولو کښې دوه اعتباره دی یو خو دا چه قتل محل د انسان فوت کوی. په دې اعتبار سره خو مکره د مکره لپاره آله جوړیدې شی دویم اعتبار دا دي چه ګناه واجبوی په دې اعتبار سره مکره ده مکره لپاره آله نه شي جوړیدې

وَكَذَالِكَ قُلْنَا فِي الْمُكْرَهِ عَلَى الْبَيْعِ وَالتَّسْلِيْمِ اَنَّ تَسْلِيْمَهُ يَقْتَصِرُ عَلَيْهِ لِاَنَّ التَّسْلِيْمَ تَصَرُّفٌ فِي الْبَيْعِ نَفْسَهُ بِالْاِتْمَامِ وَهُوَ فِيْ ذٰلِكَ لاَ يَصْلُحُ اٰلَةً لِغَيْرِهِ وَلَوْ جُعِلَ الْمُكْرَهُ اٰلَةً لِتَبَدَّلَ الْمَحَلُّ وَلَتَبَدَّلَ ذَاتُ الْفِعْلِ لِاَنَّهُ حِيْنَئِذٍ يَصِيْرُ غَصْبًا مَحْضًا وَقَدْ نَسَبْنَاهُ اِلَى الْمُكْرَهِ مِنْ حَيْثُ هُوَغَصْبٌ

ترجمه او دغه شان مونږه دهغه سړي په باره کښې وايو کوم چه په بيع او تسليم باندې مجبور شوې وی، چه د مکره تسليم په دې باندې منحصر کيږی ځکه تسليم د اتول په ذريعه په خپل بيع کښې تصرف دې او مکره په اتول کښې د نورو لپاره د اله جوړيدو صلاحيت نه لری او که مکره د بل لپاره آله جوړ شو نو محل بدليږ او دفعل ذات بدليږی ځکه تسليم په هغه وخت محض غصب وی اومونږ تسليم مکره طرف ته منسوب کړې دې دغصب کيدو په حيثيت سره.

تشريح:... دويمه مسئله دا ده چه يو سړې ځوك په څه څيز خرڅولو باندې مجبور کړی حتی چه مکره هغه خرڅ کړلو، بيا هغه مشتری ته په سپارلو مجبور کړی. حتی چه مکره مبيعه مشتری ته تسليم کړه نودا تسليم مکره بالفتح طرف ته منسوب کيږی لکه د مشتری په قبضه کولو سره د مشتری لپاره ملک ثابتيږی اگرچه دا ملک فاسدوی لکه چه د بيوع فاسدؤ دا حال دې ددې، د مکره ددې بيع انعقاد خو په دې وجه کيږی چه ددې بيع صدور ددې د اهل نه شوې دې، او په محل کښې شوې دې، او فاسد په دې وجه وی چه د مکره رضا مندی مفقود ده او مکره ده اله گرځولو سره تسليم دمکره بالکسر طرف ته نه منسوب کيږی ځکه د مکره مبيع سپارل په خپل مبيعه کښې تصرف کول دی، نو دا سپارل دې مکره طرف ته منسوب کيږی په دې طور باندې چه مکره دمبيع سپارلو سره بيع مکمل کړې ده بهرحال کله چه د مکره مبيعه سپارل، په خپل بيع کښې تصرف کول دی. او په دې مسئله کښې مکره چونکه د مکره لپاره آله نه شي جوړيدې په دې وجه دا فعل د تسليم مکره طرف ته نه منسوب کيږی او مکره د مکره لپاره آله په دې وجه نه شی جوړيدې چه که په فعل د تسليم کښې مکره د مکره لپاره آله اوگرځولې شوه نو محل هم بدليږی او د فعل ذات هم بدليږی محل خو په دې وجه بدليږی چه د مکره بالفتح فعل د مکره بالکسر فعل کيږی ځکه اله طرف ته فعل نه منسوب کيږی گويا چه امر يعنی مکره بالکسر د مامور يعنی مکر بالفتح مال بغير د کوم شرعی وجې نه اخستلې دې او داسې کول غصب دې. په دې مکره بالفتح په مغصوب کښې تصرف کونکې کيږی حالانکه مکره ده ته د تسليم او اکمال په ذريعه په مبيع کښې د تصرف کولو حکم ورکړې دې. او دا خبره تا سو ته معلومه ده چه مغصوب د مبيع نه غير دې، حاصل دا چه مکره مکره ته حکم ورکړې وو په مبيع کښې د تصرف کولو او مکره د اله گرځولو په صورت کښې په مغصوب کښې تصرف کول لازم راځی او د غه محل د تصرف بدل گڼړل دی او د فعل ذات په دې وجه بدليږی چه مکره د آله گرځولو په صورت کښې دا تسليم غصب وی لکه چه بيان شوې دی. حالانکه دا تسليم عقد د بيع مکمل و تسليم کونکی ده او کله چه داسې ده نو ذات د فعل هم بدل شو او مخکښې

تیر شوې دی چه د محل تبدیلی باطل دی لهذا د باطل نه د بچ کیدو لپاره مونږ وایو چه په فعل د تسلیم کښې مکره د مکره لپاره اله نه ده او فعل د تسلیم مکره بالکسر طرف ته منسوب نه دې، **وقد نسیناه ....الخ**. سره د یو سوال جواب دې. سوال دا دې چه هر هغه فعل چه په هغې کښې مکره د مکره بالکسر لپاره اله جوړیدې شی هغه فعل به مکره بالکسر طرف ته منسوب کولې شی او تسلیم سپارل په دې حیثیت سره چه د مکره قبضه د ملک تلف کونکی ده او غصب دې ددې خبرې صلاحیت لری چه مکره د مکره لپاره آله شی لیکن تاسو په فعل د تسلیم کښې مکره په دې حیثیت سره هم آله نه ده گرځولې دغه وجه ده چه تاسو تسلیم په مکره باندې منحصر کړې دې او مکره طرف ته مونه دې منتقل کړې د جواب حاصل دا دې چه په دې تسلیم سپارلو کښې دوه حیثیتونه دی. یو خو دا چه دا د بیع مکمل او متمم کونکی ده دویم دا چه د اتلاف یعنی دقبضې تلف کونکی ده او غصب دې. د اولنی حیثیت اعتبار کولو سره خو مکره د مکره لپاره اله نه جوړیږی په دې صورت کښې دا تسلیم غصب نه کیږی او دویم حیثیت اعتبار کولو سره مکره د مکره لپاره آله جوړیدې شی. لهذا په دې صورت کښې د تسلیم اتلاف او غصب کیږی او اتلاف مکره بالکسر طرف ته منسوب کیږی دا مصنف داسې بیان کړې دی. چه مونږ تسلیم د مکره طرف ته **من حیث الغصب** منسوب کړې دې.

وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّهُ اَمْرٌ حُكْمِى صِرْنَا اِلَيْهِ اِسْتِقَامَ ذٰلِكَ فِيْمَا يُعْقَلُ وَلَا يُحَسُّ فَقُلْنَا اِنَّ الْمُكْرَهَ عَلَى الْاِعْتَاقِ بِمَا فِيْهِ اِلْجَاءٌ هُوَ الْمُتَكَلِّمُ وَمَعْنَى الْاِتْلَافِ مِنْهُ مَنْقُوْلٌ اِلَى الَّذِىْ اَكْرَهَهُ لِاَنَّهُ مُنْفَصِلٌ عَنْهُ فِى الْجُمْلَةِ مُحْتَمِلٌ لِلنَّقْلِ بِاَصْلِهٖ وَهٰذَا عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِىِّ رحمه الله تَصَرُّفَاتُ الْمُكْرَهِ قَوْلًا تَكُوْنُ لَغْوًا اِذَا كَانَ الْاِكْرَاهُ بِغَيْرِ حَقٍّ لِاَنَّ صِحَّةَ الْقَوْلِ بِالْقَصْدِ وَالْاِخْتِيَارِ لِيَكُوْنَ تَرْجُمَةً عَمَّا فِى الضَّمِيْرِ فَيَبْطُلُ عِنْدَ عَدَمِهٖ وَالْاِكْرَاهُ بِالْحَبْسِ مِثْلُ الْاِكْرَاهِ بِالْقَتْلِ عِنْدَهٗ وَ اِذَا وَقَعَ الْاِكْرَاهُ عَلَى الْفِعْلِ فَاِذَا تَمَّ الْاِكْرَاهُ بَطَلَ حُكْمُ الْفِعْلِ عَنِ الْفَاعِلِ وَتَمَامُهٗ اَنْ يُجْعَلَ عُذْرًا يُبِيْحُ لَهُ الْفِعْلُ فَاِنْ اَمْكَنَ اَنْ يُنْسَبَ اِلَى الْمُكْرِهِ نُسِبَ اِلَيْهِ وَاِلَّا فَبَطَلَ اَصْلًا وَقَدْ ذَكَرْنَا نَحْنُ اَنَّ الْاِكْرَاهَ لَا يُنْعَدِمُ الْاِخْتِيَارَ لٰكِنَّهٗ يَنْتَفِىْ بِهِ الرِّضَاءُ اَوْ يُفْسِدُ بِهِ الْاِخْتِيَارُ اِلٰى اٰخِرِ مَا قَرَّرْنَاهُ وَالَّذِىْ يَقَعُ بِهٖ خَتْمُ الْكِتَابِ بَحْثُ حُرُوْفُ الْمَعَانِىْ

ترجمه او کله چه دا خبره ثابته شوه. چه د مکر نه مکره طرف ته د فعل منتقل کیدل داسې امر حکمی دې چه هغې طرف ته مونږ رجوع کړې ده نو دا انتقال په هغه فعل کښې صحیح کیږی کوم چه معقول وی. او غیر محسوس وی. پس مونږ وایو چه کوم سړی په اعتاق باندې داسې خیز په ذریعه مجبور شوې وی چه په هغې کښې الجا وی نو مکره به تکلم کونکې وی او دا تلاف معنی د مکره نه هغه سړی طرف ته منقولیږی کوم چه دې مجبور کړې دې.

ځکه اتلاف في الجمله د اعتاق نه جدا وی. د خپل اصل سره د نقل متحمل دې او دا زمونږ په نزد دې او امام شافعي رحمه الله وائي چه د مکره قولي تصرفات لغو وی په دې شرط چه اکراه نا حق وی ځکه د قول صحت په قصد او اختیار سره وی دې لپاره چه قول د مافي الضمیر ترجمه شي پس د قصد او اختیار د عدم په وخت قول باطلیږی او د امام شافعي رحمه الله په نزد اکراه باالحبس په مثل د اکراه باالقتل ده او کله چه اکراه په فعل واقع وی نو کله چه اکراه تاموی، نو د فاعل نه د فعل حکم باطلیږی او د اکراه تولیت دا دې چه اکراه یو داسې عذر اوګرول شي چه د مکره لپاره فعل مباح کړی. پس که مکر جانب ته منسوب کول ممکن وی نو هغل طرف ته به منسوب کړې شي ګني فعل خو بالکل باطلیږی او مونږ ذکر کړې دی چه اکراه اختیار نه معدومی لیکن د هغې د وجې رضا مندی منتقی کیږی ا د هغې د وجې نه اختیار فاسدیږی. دې تفصیلا تو پورې مونږ بیان کړې دی او هغه چه په هغې سره د کتاب ختمول واقع کیږی د حروف معانیو بحث دې.

تشریح: مصنف د حسامي تمهید بیانولو سره د اعتاق په سلسله کښې دا حکم ذکر کوی چه که په اعتاق څوک مجبور کړې شو نو مکره د مکره لپاره اله کیدې شي یا نه تمهید دا دې چه کله دا خبره ثابته شوه چه د مکره بالفتح نه مکره بالکسر طرف ته د فعل مکره علیه منتقل کیدل او ددې فعل مکره طرف ته منسوب کیدل امر حکمي دې او امر صلی نه دې نو د انتقال به په هغه فعل کښې صحیح وی د کوم فعل موندل چه معقول وی، محسوس نه وی یعني ددې انتقال او نسبت شرط دادې چه د مکره بالکسر طرفه ددې فعل صد ور معقول وی یعني ممکن او متصور وی او د هغې صدرور حسا نوی عقلا کیدل خو په دې وجه شرط دې چه د نقل شرط دا دې چه کوم فعل نقل کیږی هغه فعل به معقول وی او غیر حسي کیدل په دې وجه شرط دې چه که د مکره نه حسا د فعل صدور کیږی.نو ددې فعل نسبت مکره طرف ته حسي وی نه حکمي حالانکه دا خبره ثابته شوې ده چه مکره طرف ته نسبت او انتقال حکمي امر دې ددې تمهید د ثابتیدو نه پس مونږ وایو چه که کوم سړی څوک په خپل غلام ازادولو باندې مجبور کړی او دا مجبورول د داسې څیز په ذریعه اوشي چه په هغې کښې الجاوی یعني اکراه کامل وی نو مکره بالفتح د اعتاق تکلم کونکې شمارلې کیږی او اعتاق ده طرف ته منسوب کیږی حتی چه دده ولاء به دده لپاره وی او فعل د اعتاق مکره بالکسر طرف ته نه منتقل کیږی یعني داسې نه کیږی چه مکره د مکره دپاره اله وی او اعتاق مکره طرف ته منتقل شي ځکه د نقل شرف دا دې چه کوم فعل یا قول مکره طرف ته منتقل کیږی، هغه معقول وی، حالانکه د هغه لفظ تکلم کوم چه عتق ثابتوی یعني انت حر ددې د مکره بالکسر طرفه کیدل غیر معقول دی، ځکه مکره بالکسر ددې غلام مالک نه دې او انسان چه د کوم غلام مالک نه وی. هغه د حدیث لا عتق فیما لا یملکه ابن آدم د وجې نه ددې د ازادولو حقدار کیږی نه او کله چه مکره بالکسر د نه مالک کیدو د وجې نه د مکره بالفتح غلام د ازدولو حقدار نه دې نو مکره د مکره لپاره ګرځولو سره دې اعتاق مکره بالکسر طرف ته منسوبول هم ممکن نه وی مصنف د حسامي وائي چه د اکراه کامل د وجې نه کوم

اعتاق چه واقع شوې دې هغه اګر چه مکره بالکسر طرف ته نه منتقل کیږی لیکن ددې غلام د مالیت اتلاف داسې امر دې چه د هغې صدور د مکره نه ممکن دې او ددې صدور دده نه حسا موجود نه دې. لهذا دا شرط انتقال د موجودیدو د وجې نه د اتلاف مکره بالکسر طرف ته منتقل کیږی او دا اوئیلې شی چه ددې غلام مالیت مکره بالکسر تلف کړې دې حتی چه مکره بالکسر د مکره لپاره ددې غلام د قیمت ضامن کیږی مکره برابره ده مالداروی یا تنګ دست وی او پاتې شو مکره بالفتح نو هغه د اتلاف په سلسله کښې صرف آله دې. اتلاق د هغه طرف ته نه منسوب کیږی

لانه منفصل عنه دا دیو سوال جواب ده سوال دادی چه اتلاف داعتاق په ضمن کښې متحقق کیږی اوتاسو ویلی دی چه که اعتاق مکره بالکسر طرف ته نه منتقل کیږی لهذا اتلاف چه داعتاق په ضمن کښې متحقق کیږی هغه د اعتاق نه جدا کیدو سره مکره بالکسر طرف ته څنګه دمنتقل کیږی ددې جواب دا دې چه اتلاف فی الجمله د اعتاق نه جدا دې. یعنی کله نا کله اتلاف د اعتاق نه جدا کیږی هم مثلاً غلام قتل کړلو نو په دې صورت کښې مکره صرف آله وی او دا قتل او اتلاف مکره طرف ته منتقل کیږی پس کله چه اتلاف ابتدا مکره طرف ته منتقل کیدې شی نو هغه اتلاف کوم چه د اعتاق په ضمن کښې متحقق شوې دې. هغه هم د اعتاق نه جدا کیدو سره بغیر د اعتاق نه مکره طرف ته منتقل کیږی. مصنف د حسامی وائی چه د اکراه چه کوم احکام اوسه پورې ذکر شوې دی هغه د امام ابو حنیفه رحمه الله د مذهب مطابق دی، ګنی د امام شافعی رحمه الله مذهب دا دې چه د مکره قولی تصرفات مثلاً طلاق عتاق بیع وغیره لغواو باطل دی یعنی د هغوی په نزد ددې تصرفاتو حکم نه ثابتیږی په دې شرط چه اکراه نا حقه وی، لیکن که اکراه په حق وی. نو هغه صحیح کیږی• لکه که حربی په اسلام باندې مجبور شو او هغه اسلام قبول کړلو نو دده اسلام به صحیح وی دغه شان که قاضی قرض د ارد هغه مال په بدلولو باندې مجبور کړلو او هغه بدل کړلو نو دا تصرف صحیح کیږی ځکه د اکراه په حق او په ځائې دې او که ذمی په اسلام باندې مجبور کړې شو او ذمی اسلام قبول کړلو نو دده دا اسلام به صحیح وی ځکه د امام شافعی رحمه الله په نزد دا اکراه باطل ده د حسامی مصنف دلیل بیانولو سره فرمائیلی دی چه قول په قصد او اختیار سره صحیح کیږی. دې لپاره چه ده قول د زړه د خبرې ترجمان او دلیل جوړ شی. لهذا په کوم صورت کښې چه قصد او اختیار معدوم وی په هغه صورت کښې دده قول باطلیږی مصنف د حسامی وائی چه د امام شافعی رحمه الله په نزد په عمری قید سره اکراه کول داسې دی لکه چه د قتل دهمکی ورکولو سره اکراه کول یعنی لکه څنګه چه د قتل دهمکی ورکولو سره د اکراه په ذریعه د مکره قول تصرفات باطلیږی. دغه شان که د عمری قید په ذریعه اکراه اوکړې شوه نو د مکره قولی تصرفات هم باطلیږی او کله چه اکراه په فعل باندې واقع وی برابره ده که ددې فعل نسبت مکره طرف ته ممکن وی یا ممکن نه وی نو کومه اکراه چه تام او کامل وی د فاعل یعنی د مکره نه د فعل حکم ساقطیږی یعنی مکره سره به مواخذه نه وی خو د مکره نه مواخذه وی یا مواخذه نه وی مصنف د حسامی وائی چه د اکراه تولیت او د

هغې كمال دا دې چه اكراه داسې عذر ګرځولې شي چه د مكره لپاره فعل شرعاً مباح كړي. او س كه د فعل مكره طرف ته منسوب كيدل ممكن وي نو دا فعل مكره طرف ته منسوب كيږي او مكره ماخوذ كيږي او فاعل يعني د مكره دده لپاره اله ګرځول كيږي. او كه دا فعل مكره طرف ته منسوبول ممكن نه شو نو دا فعل بالكليه باطليږي او د چا نه ذ مواخذه نه كيږي مصنف وئيلي دي چه په باب د اكراه كښې دا اصول ذكر شوي دي چه اكراه اختيار بالكليه نه معدوموي يا د اكراه د وجې سر اختيار فاسديږي په دې شرط چه اكراه كامل وي. حاصل داچه په دې فساد د اختيار او په فوت د رضا باندې احكام مرتب كيږي لكه چه تفصيل تير شو. داسې نه لكه چه امام شافعي رحمه الله وئيلي دي. چه د مكره تصرفات قولي باطليږي په اخر كښې مصنف وئيلي دي چه زمونږ كتاب چه په كوم بحث باندې ختميږي هغه د حرف معانى بحث دې لكه چه په راروانو صفحو كښې د هغې بيان دې.

د حروف عطف بيان

بَابُ حُرُوْفِ الْمَعَانِي

فَشَطْرٌ مِنْ مَسَائِلِ الْفِقْهِ مُبْنِي عَلَيْهَا وَاَكْثَرُ وُقُوْعًا حُرُوْفُ الْعَطْفِ وَالْاَصْلُ فِيْهِ الْوَاوُ وَهِيَ لِمُطْلَقِ الْجَمْعِ عِنْدَ نَا مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِمُقَارِنَةٍ وَلاَ تَرْتِيْبِ وَعَلَيْهِ عَامَّةُ اَهْلِ اللُّغَةِ وَاَئِمَّةُ الْفَتْوٰى وَاِنَّمَا يَثْبُتُ التَّرْتِيْبُ فِي قَوْلِهِ اِنْ نَكَحْتُهَا فَهِيَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ حَتّٰى لاَ يَقَعُ بِهِ اِلَّا وَاحِدَةٌ فِي قَوْلِ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رحمه الله خِلاَفًا لِصَاحِبَيْهِ رحمهما الله ضَرُوْرَةَ اَنَّ الثَّانِيَةَ تَعَلَّقَتْ بِالشَّرْطِ بِوَاسِطَةِ الْاُوْلٰى لاَ بِمُقْتَضَى الْوَاوِ وَفِي قَوْلِ الْمَوْلٰى اَعْتَقْتُ هٰذِهِ وَهٰذِهِ وَقَدْ زَوَّجَهُمَا الْفُضُوْلِيُّ مِنْ رَجُلٍ اِنَّمَا بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ لِاَنَّ صَدْرُ الْكَلاَمِ لاَ يَتَوَقَّفُ عَلٰى اٰخِرِهِ اِذَا لَمْ يَكُنْ فِي اٰخِرِهِ مَا يُغَيِّرُ اَوَّلَهُ وَعِتْقُ الْاُوْلٰى يُبْطِلُ مَحَلِّيَّةَ الْوَقْفِ فَبَطَلَ الثَّانِيْ قَبْلَ التَّكَلُّمِ بِعِتْقِهَا

ترجمه: د فقه د مسائلو يو حصه په حروف معانيو موقوف ده او په دې كښې د ټولو نه زيات كثير الوقوع حروف عطف دي. او په عطف كښې اصل واو دې او دا زمونږ په نزد د مطلق جمع د لپاره دې په نزد زمونږ بغير د تعرض نه مقارنت او ترتيب ته او په دې باندې عام اهل لغت او ائمه فتوى دي او د سړي قول **ان نكحتها فهى طالق و طالق و طالق** كښې ترتيب ثابتيږي حتى چه ددې نه صرف يو طلاق واقع كيږي د ابو حنيفه رحمه الله د قول مطابق او د صاحبينو اختلاف دې په دې ضرورت چه دويم طلاق د شرط سره متعلق وي د اولى په واسطه سره نه د او په تقاضا سره او د مولى د قول اعتقت هذه و هذه كښې په داسې حال كښې ددې دواړو نكاح فضولي د كوم سړي سره كړې وه. نو د دويم نكاح باطل ده ځكه كله چه د كلام په آخر كښې هغه څيز نه وي كوم چه ددې اول بدل كړي نو اول د كلام په اخر د كلام

باندې نه موقوف کيږي او د اولنۍ وينځې آزاديدل د نکاح موقوف محليت باطلوي پس د دويم نکاح ده د عتق د تکلم نه مخکښې باطل شوې ده،

تشريح: مصنف د حسامي وائي چه د حروف معاني بحث د نحو سره متعلق دې نه د فقه سره مگر چونکه بعض احکام د شرع د حروف معاني سره متعل وی په دې وجه د فائدې د تکميل لپاره دا بحث په اخر د کتاب کښې ذکر شو. اگرچه د منار مصنف وغيره. دا بحث د حقيقت او مجاز د بحث نه پس ذکر کړې دې. د حروفو دوه اقسام دی حروف معاني او حروف مباني. حروف معاني هغه دی چه د افعالو معاني اسماؤ ته رسوی او د اسم او فعل په مقابله کښې راځي او حروف مباني هغه دی چه په هغې سره کلمه مرکبه کيږي ليکن هغه پخپله کلمه کيږي نه. بيا د حروف معاني بعض حروف عامله ياديږي لکه حروف جرا و بعض غير عامله ياديږي لکه حروف عطف بيا د حروف عطف وقوع چونکه کثير ده. په دې وجه حروف عطف مخکښې ذکر شو دا خيال ساته چه په دې باب کښې د حروفو اطلاق تغليبا دې. گنی په دې باب کښې کلمات شرط او کلمات ظروف هم مذکور دی او دا دواړه د اسم د قبيلې نه دی نه د حرف د قبيلې نه مصنف د حسامي وائي چه په عطف کښې واو اصل دې ځکه عطف نوم دې ددو څيزونو تر مينځ مشارکت ثابتول او محض مشارکت ثابتولو لپاره واو راځي پس په عطف کښې واو اصل دې او کله چه په عطف کښې واو اصل دې. نو د ټولو نه مخکښې واو ذکر شو لکه چه اووئيل شو، چه زمونږ په نزد واو د مطلق جمع لپاره راځي دده په معنی کښې نه خو مقارنت ملحوظ وی، او نه ترتيب ملحوظ وی يعنی د واو کار صرف دومره دې چه هغه معطوف عليه او معطوف په حکم کښې جمع کوی. نه خو د دواړو په يوه زمانه کښې جمع کيدل ضروری وی او نه د ما بعد د ما قبل نه موخر کيدل ضروری وی د عام اهل لغت او د اهل شرع دغه مذهب دې بعضې حضرات وائی چه واو د مقانت لپاره دې، او بعض شوافعو وئيلی دی چه واو د ترتيب لپاره دې، دلائيل په قوت الاخيار جلد دويم کښې اوگور **وانما يثبت الترتيب....الخ**، سره د يو سوال جواب ذکر شوې دې، سوال دا دې چه که يو سړي يوې اجنيه ښځې ته و وئيل **ان نكحتها فهى طالق و طالق و طالق** که ما دې ښځې سره نکاح اوکړه نو دا دې طلاقه او طلاقه او طلاقه وی، پس که شرط موجود شو يعنی ده دې ښځې سره نکاح اوکړله نو اد امام ابو حنيفه رحمه الله په نزد صرف يو طلاق واقع يږی اا و د صاحبينو په نزد درې واړه طلاقونه د ترتيب سره د واقع کيدو د وجې نه اولا اولنې طلاق واقع کيږی او د ښځې چونکه غير مدخول بها ده او غير مدخول بها ښځه په يو سره بائنه کيږی په دې وجه دا ښځه په اولنی طلاق سره بائنه شوه او بغير مدخول بها باندې چونکه عدت نه واجبيږی په دې وجه دا ښځه د دويم طلاق محل پاتې نه شو نو دويم دريم طلاق به لغو وی بهرحال ددې نه دا خبره ثابته شوه چه واو د ترتيب لپاره دې، حالانکه تاسو وئيلی دی چه د احنافو په نزد واو د مطلق جمع لپاره دې، د هغې په معنی کښې ترتيب ملحوظ نه وی. او د صاحبينو په نزد په دې ښځه باندې ددرې طلاقو واقع کيدل ددې خبرې علامه ده چه ددوی په نزد د واو مقارنت لپاره دې حالانکه تاسو وئيلی دی چه د احنافو په نزد واو د

مطلق جمع لپاره دي دده په معنی کښې مقارنت ملحوظ ندی مصنف حسامی په جواب ورکولو سره وئیلی دی چه د امام صاحب په نزد دیو طلاق واقع کیدل او د صاحبینو په نزد ددرې واړو یو ځې واقع کیدل د واو د مقتضی د وجې نه نه دی بلکه د کلام د موجب د وجې نه دی یعنی په مذکوره مسئله کښې د امام صاحب په نزد چه کوم ترتیب موجود شو هغه د واو دموجب په ی وجه سره موجود نه شو بلکه د کلام د موجب د وجې نه اوموندل شو او د امام صاحب په نزد ددې کلام موجب افتراق دې، یعنی د طلاقو نو تر مینځ ترتیب د دواو نه نه دې پیدا شوې. بلکه د طلاقونو د یو بل نه پس په دسې طور باندې د ذکر کولو نه پید شو چه طلاق اول خو بلا واسطه په شرط باندې معلق دې او طلاق ثانی د طلاق اول په واسطه سره معلق دې او طلاق ثالث د اول طلاق او ثانی په واسطه سره معلق دې بهرحال ددې درې واړو طلاقونو تر مینځ ترتیب په واو سره پیدا نه شو بلکه د کلام په موجب سره راغلې د لهذا کله چه شرط اوموندل شی نو دا درې طلاقه په دې ترتیب سره نازلیږی په دې طور باندې چه اولا طلاق اول وا کیږی بیا ثانی بیا ثالث لیکن کله چه اول واقع شو نو ثانی او ثالث لپاره محل باقی پاتې نه شو ځکه دا ښځه غیر مدخول بها ده او غیر مدخول بها ښځه په یو طلاق سره بائنه کیږی او په ده باندې عدت نه واجبیږی حاصل دا چه د امام صاحب په نزد د یو طلاق واقع کیدل او د روستنو دوو نه واقع کیدل په دې وجه نه دی چه واو د ترتیب لپاره دې بلکه په دې وجه دی چه ددې کلام موجب افتراق دې، او د صاحبینو په نزد ددې کلام موجب اجتماع ده، یعنی دمعطوف په شرط کښې جمع کیدل پس ثانی او ثالث په تعلیق بالشرط کښې د اول مساوی کیږی او داسې کیږی گویا د سرې د شرط په تکرار سره داسې وئیلی دی **ان نکحتها فهی طالق ان نکحتها فهی طالق ان نکحتها فهی طالق** پس کله چه شرط موجودیږی نو درې واړه طلاقه به یو ځائې واقع کیږی او بغیر مدخول بها ښځه باندې په یو ځائې درې طلقه واقع کیدې شی پس د صاحبینو په نزد ددې کلام د وجې نه درې طلاقه واقع کیږی مگر ددرې طلاقو واقع کیدل په دې وجه نه دی چه واو د مقارنت لپاره دې بلکه په دې وجه دې چه ددې کلام موجب اجتماع ده د یاد ساته چه د امام صاحب او صاحبینو اختلاف په هغه صورت کښې دې کله چه شرط مقدم وی گنی که شرط موخر وی او داسې اووئیل شی طالق و طالق و طالق ان نکحتها نو په دې صورت کښې بالاتفاق درې طلاقه واقع کیږی و فی قول المولی سره د یو بل اعتراض جواب دې اعتراض دا دې چه که کوم فضولی د یو سړی د دوو وینځو نکاح بغیر د هغه د اجازت نه د یو بل سړی سره اوکړله نو د ا نکاح د مولی په اجازت موقوف وی یا د هغې په ازادیدو باندې موقوف وی لکه که مولی د دواړو په یو ځائې زادې کړل نو په دې صورت کښې چونکه نکاح امة علی الحره لازم نه راځی په دې وجه ددې دواړو نکاح نافذ ی، د یوې نکاح هم باطلیږی او که دواړو جدا جدا ازادې کړلې نو د دویمې نکاح باطلیږی ځکه اوله د دویمې نه مخکښې ازاده شوې ده پس داولې د آزدیدو په موجودگی کښې نکاح الامه علی الحره لازم راځی حالانکه دا ناجائز ده اوکه دواړه ئې د عطف بالواو په ذریعه ازادې کړلې او داسې اووئیل اعتقت هذه و هذه نو

په دې صورت کښې هم د احنافو په نزد دويمې نکاح باطلېږی پس په دې صورت کښې د دويمې د نکاح باطليدل ددې خبرې علامه ده چه دويمه وينځه روته آزاده شوې ده او اولنې اوله ازاده شوې ده يعنې د دواړو ازادی په ترتيب سره واقع شوې ده او کله چه د اسې ده نو معلومه شوه چه دواو د ترتيب لپاره دې حالانکه احناف ددې نه انکار کوی ددې جواب ورکول وسره مصنف فرمائيلی دی چه کله د کلام په اخر کښې داسې څيز موجود نه وی چه اول د کلام بدل کړی نو اول د کلام په اخر د کلام پورې نه موقوف کيږی. دلته هم چونکه په اخر د کلام کښې کوم داسې څيز نشته چه اول کلام بدل کړی په دې وجه اول د کلام يعنی اعتقت سره په اخر د کلام يعنی و هذه پورې نه موقوف کيږی يعنی اولا چه کومې وينځې طرف ته اشاره کړې ده هغه د ثانيه د عتق د تکلم نه مخکښې ازاديږی او کله چه د ثانيې د عتق د تکلم نه مخکښې اولی ازداده شوه نو د حديث لا تنكح الامة على الحرة د وجې نه ثانيه محل د نکاح نه پاتې کيږی اګرچه هغه نکح موقوف وی مصنف داسې وئيلی دی چه د اولی آزاديدل د ثانيه د نکاح د موقوف کيدو محليت باطلوی څکه لکه څنګه چه نکح الامة على الحرة ناجائز ده دغه شان د نکاح الامة على الحره موقوف کيدل هم ناجائز دی، او کله چه د اولی په ازاديدو سره د ثانيه د نکاح محل پاتې نه شو نو د ثانيه عتق يعنی د و هذه د تکلم مخکښې د ثانيه نکاح باطليږی

بِخِلَافِ مَا اِذَا زَوَّجَهُ الْفُضُوْلِيُّ اُخْتَيْنِ فِي عَقْدَيْنِ فَقَالَ اَجَزْتُ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ حَيْثُ بَطَلَا جَمِيْعًا لِاَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ وُضِعَ لِجَوَازِ النِّكَاحِ وَاِذَا اِتَّصَلَ بِهٖ اٰخِرُهٗ سُلِبَ عَنْهُ الْجَوَازُ فَصَارَ اٰخِرُهٗ فِي حَقِّ اَوَّلِهٖ بِمَنْزِلَةِ الشَّرْطِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ

ترجمه: په خلاف ددې صورت چه کله د کوم سړی فضولی په دوه عقود و کښې د دوو خويندو سره نکاح کړې وی بيا دې سړی اجازت هذه و هذه وئيلی دی نو د دواړو نکاح باطليږی څکه صدورو د کلام د جواز نکاح لپاره موضوع دې او کله چه ددې سره اخرد کلام متصل شو نو ددې نه جواز مسلوب شو پس اخر د کلام د اول د کلام په حق کښې د شرط او استثنا په مرتبه کښې شو.

تشريح: .... دا عبارت هم د يو سول جواب دې، مګر ددې سوال دوه تقريرونه کيدې شی اولنې تقرير خو دا دې چه لکه څنګه د دوو وينځو نکاح که فضولی اوکړی او مولی اعتقت هذه و هذه او وائی نو کوم طرف ته چه اول اشاره کړې ده د هغې نکاح جائز ده او د دويمې باطل ده دغه شان که فضولی په دوه عقدونو کښې د دوو خويندو نکاح د يو سړی سره اوکړی او هغه د نکاح د خبر ملاويدو نه پس اجزت هذه و هذه وئيلو سره دا جائز کړلې نو په وينځو باندې قياس کولو سره دلته چه کوم طرف ته اولا اشاره شوې ده د هغې نکاح جائز کيدل پکار دی او د دويمې نکاح باطليدل پکار دی. حالانکه د احنافو په نزد د خويندو نکااح باطل ده د سوال دويم تقرير دا دې چه په دې صورت کښې د دواړو خويندو نکاح باطليدل ددې خبرې

دلیل دي چه واو د مقارنت لپاره دي ځکه که خاوند د کلام مفصول سره یعني جدا جدا
دواړو نکاح جائز کولي نو د اولنی نکاح صحیح کیدله او د دویمي باطلیدله پس اجزت هذه
و هذه په ذریعه اجازت ورکول په صورت کښي د دواړو د نکاح باطلیدل په دي خبره دال دي
چه دلته واو د مقارنت لپاره دي. حالانکه د احنافو په نزد واو د مقارنت لپاره نه راځي د
اولنی تقریر. مطابق د سوال جواب دا دي چه د دواړو وینځو په نکاح باندي قیاس کولو سره
د اولنی خور د نکاح جواز لازم نه راځي ځکه په دي دواړو مسئلو کښي فرق دي. فرق دا دي
چه په اولنی مسئله کښي د مولی قول اعتقت هذه په اخر د کلام و هذه پوري نه دي موقوف
ځکه اخر د کلام د اول د کلام لپاره مغیر نه دي او کله چه اخر د کلام د اول د کلام لپاره مغیر
نه دي نو اول د کلام په اخر د کلام پوري نه موقوف کیږي او کله چه اول د کلام په اخر د
کلام پوري موقوف نه دي نو د مولی اعتقت هذه وئیلو سره اولنی مشار الیها وینځه
آزادیږي او و هذه یعني د دویمي وینځي د عتق تلفظ کولو نه مخکښي چونکه نکاح الامة
علی الحرة لازم راځي او دا ناجائز ده په دي وجه د دویمي نکاح باطلیږي او په دویمه مسئله
کښي یعني اجزت هذه و هذه کښي اول د کلام یعني اجزت هذه په آخرد کلام یعني و هذه
پوري موقوف دي ځکه په دي مسئله کښي اخر د لام د اول د کلام لپاره مغیر دي په دي طور
چه که خاوند اجزت هذه وئیلو سره خاموش کیدلي نو د اولنی نکاح نه جائز کیدله ځکه اوسه
پوري جمع بین الاختیین لازم نه راځي لیکن کله چه ده وهذه وئیلو سره د دویمي نکاح
اجازت ورکړلو نو د جمع بین االاختیین د وجي نه دا نکاح ناجائز شوه حاصل دا چه اخر د
کلام یعني و هذه اول د کلام د جواز عدم. نه جواز طرف ته بدل کړلو او په کوم صورت کښي
چه اخر د کلام اول د کلام لپاره مغیر وی په هغه صورت کښي اول د کلام اخر د کلام پوري
موقوف وی او کله چه اول د کلام په اخر د کلام پوري موقوف دي نو د دواړو وقوع په یوه
زمانه کښي وی او کله چه د دواړو وقوع په یوه زمانه کښي ده نو د جمع بین الاختیین د وجي
نه د دواړو نکاح باطلیږي حاصل دا چه په دي دواړو مسئلو کښي فرق دي او د فرق په
موجودګی کښي قیاس کول جائز نه دی په دي وجه د نکاح بین الاختیین مسئله د نکاح
لامتین په مسئله باندي قیاس کول صحیح نه دی د دویم تقریر مطابق د سوال جواب دا
کیږي چه د اجزت هذه وهذه وئیلو په صورت کښي د دواړو خویندو د نکاح باطلیدل په دي
وجه نه دی چه په هذه و هذه کښي واو د مقارنت لپاره موضوع دي. ځکه صرف د اول کلام د
تکلم نه جمع بین الاختیین لازم نه راځي لیکن کله چه د دي سره آخرد کلام یعني و هذه
متصل شو نو د صدر د کلام نه جواب سلب شو یعني د اخرد کلام د اول د کلام په حق کښي
د شرط او استثنا په مرتبه کښي دي. یعني لکه څنګه چه شرط او استثنا د اول د کلام لپاره
مغیر وی دغه شان دلته هم اخر د کلام د اول لپاره مغیر دی او کله چه اخر د کلم اول د کلام
لپاره مغیر دي نو اول د کلام په اخر د کلام پوري مووف کیږي او موقوف او موقوف علیه د
وقوع زمانه یوه وی. لهذا دلته هم اول د کلام او اخر د کلام د دواړو د وقوع زمانه یوه کیږي
اداسې کیږي ګویا خاوند د دواړو د نکاح اجازت یو ځائې ورکړي دي. او یو ځائي اجازت

ورکولو سره چونکه جمع بین الاختیین لازم راځي. او دا حرام او باطل دي. په دې وجه په دې صورت کښې د دواړو خویندو نکاح باطلیږي

وَقَدْ تَدْخُلُ الْوَاوُ عَلَى جُمْلَةٍ بِخَبَرِهَا فَلَا تَجِبُ الْمُشَارِكَةُ فِي الْخَبَرِ وَذَالِكَ مِثْلُ قَوْلِهِ هٰذِهِ طَالِقٌ ثَلَاثًا وَهٰذِهِ طَلَاقٌ اَنَّ الثَّانِيَةَ تَطْلُقُ وَاحِدَةً لِاَنَّ الشَّرْكَةَ فِي الْخَبَرِ كَانَتْ وَاجِبَةً لِافْتِقَارِ الْكَلَامِ الثَّانِي اِذَا كَانَ نَاقِصًا فَاِذَا كَانَ كَامِلًا فَقَدْ ذَهَبَ دَلِيْلُ الشَّرْكَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْجُمْلَةَ النَّاقِصَةَ تُشَارِكُ الْاُوْلٰى فِيْمَا تَمَّ الْاُولٰى بِعَيْنِهِ حَتّٰى قُلْنَا فِيْ قَوْلِهِ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَانْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ اَنَّ الثَّانِيَ يَتَعَلَّقُ بِذَالِكَ الشَّرْطِ بِعَيْنِهِ وَلَا يَقْتَضِي الْاِسْتَبْدَادُ بِهِ كَاَنَّهٗ اَعَادَهٗ وَاِنَّمَا يُصَارُ اِلَيْهِ فِيْ قَوْلِهِ جَاءَنِيْ زَيْدٌ وَعَمْرٌو ضَرُوْرَةً اَنَّ الْمُشَارِكَةَ فِيْ مَجِيْءٍ وَاحِدٍ لَا يَتَصَوَّرُ

ترجمه:...او کله واو په داسې جمله باندې داخلیږي کوم چه په خپل خبره سره کامل ده پس په خبر کښې مشرکت نه واجبیږي او دا لکه دده قول هذه طالق ثلاثا و هذه طالق نو په ددویم باندې یو طلاق واقع کیږي ځکه په خبر کښې مشارکت نه واجبیږي او دا لکه دده قول هذه طالق ثلاثا و هذه طالق نو په دویم باندې یو طلاق واقع کیږي ځکه په خبر کښې شرکت د کلام ثاني د محتاجیدو د وجې نه وې کله چه کلام ثاني ناقص وي پس کله چه کلام ثاني کامل وي نو د شرکت دلیل ختم شو په دې وجه سره مونږ وایو چه جمله ناقصه د جمله اولی په هغه څیزونو کښې شرکه وي چه په هغې سره بعینه جمله اولی تام شوې ده حتی چه مونږ د خاوند په قول **ان دخلت الدار فانت طالق و طالق** کښې وایو چه طلاق ثاني بعینه د هغه شرط سره متعلق دې او طلاق ثاني د هغه شرط سره د استقلال تقاضا نه کوی ګویا چه متکلم د شرط اعاده کړې وی او د استقلال دجانبیت د قائل په قول جاني زید و عمرو کښې ددې خبرې دضرورت دوجې نه رجوع کیږي چه په مجی واحد کښې مشارکت غیرمتصور دې.

تشریح:.. واو لکه څنګه چه د عطف مفرد علی المفرد لپاره راځي دغه شان د عطف الجمله علی الجمله لپاره راځي بیا د عطف علی الجمله دوه صورته دی جمله کامله په جمله کامله باندې معطوف وی جمله ناقصه په جمله کامله باندې معطوف وی جمله کامله هغه ده چه مفید دمعنی وی او که مفید د معنی نه وی نو هغه جمله ناقصه یادیږي مصنف داسې فرمائیلي دی چه واو کله په داسې جمله باندې داخلیږي چه دخپل خبر سره کامل دی یعنی لکه څنګه چه په معطوف علیه کښې د مبتداء او خبر دواړه مذکور دی دغه شان جمله په معطوف کښې هم مبتدا او خبر دواړه مذکور دی مثلا یو سړی خپل دوو ښځو طرف ته اشاره کولو سره او وائی هذه طالق ثلاثة و هذه طالق په دې صورت کښې مبتدا اول په خبر کښې شرکت نه ثابتیږي یعنی په دې صورت کښې مبتداء ثاني وهذاه د مبتدا ولی په خبر طالق ثلاثا کښې نه شریک کیږي لکه کومې ښځې طرف ته چه مخکښې هذه سره اشاره شوې ده په دې باندې درې طلاقه واقع کیږي او دکومې طرف ته چه په بل هذه سره اشاره شوې ده په

هغې باندې يو طلاق کيږي مبتدا ثاني د مبتداء اول په خبر طالق ثلاثا کښې شريک کيدلې
نو په دواړو باندې درې درې طلاقه واقع کيداى او د جمله کامله په جمله کامله باندې
معطوف کيدو په صورت کښې د مبتدا اول په خبر کښې د شرکت نه ثابتيږي په دې وجه دى
چه دوواړه جملې تامې دى ددې نه يو د بل محتاج نه دى او کله چه په دې صورت کښې دواړه
جملې تام دى ديو بل محتاج نه دى نو ددواړو جملو د مبتداء په خبر اول کښې نه شريک
کيږي ځکه په خبر اول کښې دواړه مبتداء په هغه وخت شريک کيږي کله چه جمله د ناقص
کيدو د وجې نه کامل ثانی يعنی معطوف دخبر محتاج وى ددى لپاره چه معطوف د جمله
ناقص کيدو د وجې نه د دهغه وخت پورې مفيد د معنی نه کيږي ترڅو چه هغه د مبتداء اول
په خبر کښې شريک نه شی مثلا چا هذه طالق ثلاثاوهذه او ويل نو معطوف يعنی وهذه په
خبر يعنی طالق کښې شريک کيږي حتی چه په دواړو باندې طلاق واقع کيږي ليکن که
معطوف جمله کامله وى نو د شرکت دليل يعنی احتياج نه موندلو د وجې نه معطوف مبتداء
اول په خبر کښې نه شريک کيږي لکه هذه طالق ثلاثا وهذه طالق کښې جمله ثانيه يعنی
معطوف تام او کامل کيدو د تام کيدو د وجې نه مفيد د معنی دې لهذا معطوف د مبتدا اول
په خبر کښې نه شريک کيږي اوپه دويمه ښځه باندې درې طلاقه نه واقع کيږي بلکه يو واقع
کيږي او په اولنی باندې درې واقع کيږي په خبر کښې شرکت چونکه داحتياج د وجې نه
ثابتيږي په دې وجه مونږ وئيلی دى چه جمله ناقصه د جمله اولی سره بعينه په هغه کښې
شريک کيږي په کومې سره چه جمله اولی تام شوې ده لکه که چا خپلې ښځې ته ان دخلت
الدار فانت طالق و طالق وه ويل نو طالق ثانی بعينه په هغه شرط باندې معلق کيږي
په کوم شرط باندې چه طلاق اول معلق دې او طلاق ثانی دهغه شرط سره د استقلال تقاضا
کوى يعنی دانه وئيلې شی چه طلاق ثانی مستقلا په هغه شرط باندې معلق دې او ګويا
دهغه شرط، ادعا ئې کړې ده ان دخلت الدار فانت طالق و طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان
دخلت الدار فانت طالق په مرتبه کښې دې ځکه کله چه بعينه په شرط کښې اشتراک کافی
دې نو ددې ت تقدير هيڅ ضرورت نشته او ددې ثمره په هغه صورت کښې ظاهريږي کله چه
کوم سړي خپلې ښځې ته اووائی کلما حلفت بطلاقک فانت طالق يعنی کله چه هم زه ستا د
طلاق سره حلف اوکړم يعنی ستا طلاق په شرط باندې معلق کړم نو.ته به طلاقه يیا هغه
ښځې ته اووئيل ان دخلت الدار فانت طالق و طالق نو دا يو يمين وى او ددې يمين د وجې نه
په ښځه باندې يو طلاق وا قع کيږي او که دا ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار
فانت طالق په مرتبه کښې کيدلې نو دابه دوه يمين کيدلې او په ښځه باندې به دوه طلاقه
واقع کيدلې البته په جاء نی زيد و عمرو کښې د استقلال طرف ته رجوع کيږي يعنی د عمر
نه مخکښې جائنی فعل مقدر منل کيږي ځکه داخبره نا ممکن ده چه په يو مجيت کښې زيد
او عمر دواړه شريک شی مګر چونکه د معطوف او معطوف عليه لپاره بعينه يو شرط کافی
کيدې شی په دې وجه معطوف او معطوف عليه دواړه په يو شرط کښې شريک وى او د
معطوف لپاره مستقلا شرط مقدر منلو ضرورت نه وى.

وَقَدْ يُسْتَعَارُ الْوَاوُ بِمَعْنَى الْجَمْعِ اَيْضًا لِاَنَّ الْحَالَ تُجَامِعُ ذَا الْحَالِ قَالَ اللهُ تَعَالٰى حَتّٰى اِذَا جَاءُهَا وَفُتِحَتْ اَبْوَابُهَا اَىْ وَاَبْوَابُهَا مَفْتُوْحَةٌ وَقَالُوْا فِىْ قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَىَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ وَلِلْحَرْبِىِّ اِنْزِلْ وَاَنْتَ اٰمِنٌ اِنَّ الْوَاوَ لِلْحَالِ حَتّٰى لَا يَعْتِقَ الْعَبْدُ اِلَّا بِالْاَدَاءِ وَلَا يَاْمَنَ الْحَرْبِىُّ مَالَمْ يَنْزِلُ

ترجمه او کله واو دا جمع د معنی د وجې نه د حال لپاره هم مستعار اخستل کیږی ځکه حال ذوالحال سره جمع کیږی الله تعالی فرمائیلی دی تر دې چه کله او سیږی د هغې پورې او پرانستل شی دهغې دروازې یعنی دهغې دروازې پرانستل شوې وی او فقهائو وئیلی دی چه د سړی قول خپل غلام ته په **اد الی الفا وانت حر** کښې او حربی ته په **انزل وانت امن** کښې چه دا واو د حال لپاره دې حتی چه غلام نه ازادیږ مگر په ادا سره او حربی ما ون کیږی نه ترڅو چه هغه راکوز نه شی

تشریح:... مصنف د حسامی وائی چه د واو د جمع د معنی د وجې نه حال لپاره هم راځی معنی دواو حال لپاره کیدل مجاز دی او علت مشترکه به د جمعیت معنی وی یعنی حال هم ذوالحال سره جمع کیږی او داهم د مطلق جمع لپاره ده لهذا د هغه مناسب او علاقې د وجې نه واو د حال لپاره کیږی مثلا الله تعالی فرمائیلی دی حتی اذا جائوها و فتحت ابوابها یعنی کله چه مومنان جنت ته راشی نو د جنت دروازې به پرانستل شی په دې آیت کښې واو د حال لپاره دې د عطف لپاره نه دې او فقهائو وئیلی دی چه که چا خپل غلام ته ادا الی الفا وانت حر او یا کوم مسلمان حربی ته اووئیل **انزل وانت امن** نو په دې دواړه اقوالو کښې واو د حال لپاره دې او حال چونکه د شرط او عامل لپاره قید وی په دې وجه عتق د ذرو ۱۰۰۰ په اداء کولو پورې موقف وی او امان په نزول او راکو ځېدلو پورې موقوف دوی دلته یو اعتراض دې هغه دا چه په اولنی مثال کښې **وانت حر** حال دې او په دویم مثال کښې **وانت امن** حال دې او تاسو فرمائیلی دی چه حال شرط وی لهذا وانت حر د ادالی الفا لپاره شرط کیږی **وانت امن انزل** لپاره شرط کیږی او داخبره مسلم ده چه جزاء په شرط پورې موقوف وی دلهذا داداء الف به په عتق پورې موقوف وی او **نزول** به په **امن** پورې موقوف وی او موقوف علیه د موقوف نه مقدم وی لهذا عتق دادئ الف نه مخکښې ثابتیږی او **امن** د نزول نه مخکښې ثابتیږی حالانکه معامله ددې په عکس ده یعنی عتق د ادا الف نه وروسته ثابتیږی او **امن** د نزول نه مخکښې ثابتیږی ددې یو جو جوابونه دی اول جوا دادې چه داباب د قلب نه دې او دا **اد الی الفا وانت حر** او د **انزل وانت امن** تقدیری عبارت داسې دی کن حرا وانت مود للالف وکن امنا وانت نازل دې ددې قلب نه پس عتق په اداء د **الف** باندې او **امن** په **نزل** باندې موقوف دې دویم جوا ب دادې چه په دې عبارت کښې قلب خو نشته البته **وانت حر** او **وانت امن** حال مقدره دې یعنی د متکلم مقصود فی الحال ازادی واقع کول نه دی بلکه دا ادنیکې په وخت ازادی واقع کول دی بلکه په فادخلوها خالدین کښې خالدین حال مقدره

دي او خلو فی الحال نه دي بلکه دخول په وخت دي پس په دې صورت کښې د **اد الی الفا وانت حر** معنی ده اداالفا حال کونک وقت حاصلیږی او د **انزال وانت امن** تقدیربعبارت دي انزل حال کونک مقدر الامان فی حال النزول نه راکوز شه په دې حال کښې چه نه مني چه امان د نزول په وخت کښې حاصلیږی دریم جواب دادي چه دلته جمله حالیه د جواب امر قائم مقام ده ګویا داسې وئیلی دی چه دالی الفا فصر حرا مانه زر ۱۰۰۰ روپی ادا کړه بیا ازاد شه انزل فصر امنا راکوز شه بیا وګرځه مامون خلورم جواب دادي چه وانت حر داداء حال دي وانت **امن** د **نزول** نه حال دي او د حال معنی وصف وی پس حریت به صف او اداء به مصوف وی په دی شان **اما من** به وصف او نزول به موصوف وی او وصف په موصوف باندي مقدم نه وی لهذا حریت په اداء باندي نه مقدم کیږی بلکه اداء په حریت باندي مقدم کیږی دغه شان امان په نزول باندي مقدم نه وی بلکه نزول په امان باندي مقدم وی

وَاَمَّا الْفَاءُ فَاِنَّهَا لِلْوَصْلِ وَالتَّعْقِيْبُ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتَ طَالِقٌ اِنَّ الشَّرْطَ اَنْ تَدْخُلَ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْاُوْلٰى مِنْ غَيْرِ تَرَاخٍ وَقَدْ تَدْخُلُ الْفَاءُ عَلَى الْعِلَلِ اِذَا كَانَ ذٰلِكَ مِمَّا يَدُوْمُ فَيَصِيْرُ بِمَعْنَى التَّرَاخِيْ يُقَالُ اَبْشِرْ فَقَدْ اَتَاكَ الْغَوْثُ وَ لِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ لِعَبْدِهِ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ اَنَّهُ يَعْتِقُ لِلْحَالِ لِاَنَّ الْعِتْقَ دَائِمٌ فَاَشْبَهَ الْمُتَرَاخِيَ

ترجمه: او هر چه فاء ده نو هغه د وصل او تعقیب لپاره ده په دې وجه مونږ وایو دهغه سړی په باره کښې کوم چه خپلې ښځې ته ان دخلت هذه الدار فهذه لدار فانت طالق اووائی نو د وقوع طلاق شرط دادي چه ښځه به دویم کورته د اولنی کورنه پس داخله وی بغیره تراخی نه اوفا کلمه په علتونو باندي داخلیږی کله چه علت دائمی وی نو دوام د تراخی په معنی کښې وی وئیلې شی بشر فقد اتک الغوث او په دې وجه سره مونږ دهغه سړی باره کښې وایو کوم چه خپل غلام ته اووئیل **اد الی فانت حر** چه غلام فی الحال ازادیږی ځکه عتق دائمی دی لهذا د تراخی مشابه شو

تشریح:........د حروف عطف دویم حرف فا ده فا د وصل مع التعقیب لپاره راځی یعنی فا دې لپاره راځی چه معطوف د معطوف علیه سره متصل شی او بغیر دکوم مهلت او د تاخیر نه د معطوف علیه نه پس واقع شی لکه که سړی خپلې ښځې ته اووئیل ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق نو په دې دی صورت کښې د طلاق واقع کیدو شرط دادي چه هغه ښځه اولا په اول کور کښې بغیر د تراخی نه په بل کور کښې داخله شی پس که هغه دواړه کورونه نه داخل نه شی یا دي نه صرف یو کورته داخله شی یا اولا په بل کور کښې بیا اول کور کښې داخله شی یا اولا اول کورته او بیا بل کورته تراخی او تاخیر سره داخله شی نو په دې خلور صورتونو کښې د طلاقوموجودیدو د وجې نه په دې ښځه باندې طلاق نه واقع کیږی

مصنف د حسامي وائي چه اصل خو دادي چه فاء په احكامو باندې داخله شي څکه حکم په علت باندې مرتب وي لهذا د تعقيب معنى متحقق كيږي او علت چونكه د خپل معلول نه نه موخر كيږي بلكه مقدم وي په دې وجه د تعقيب معنى د نه متحقق كيدود وجې نه په علت باندې فاء داخليدل نه وي پكار مگر خلاف الاصل فاء په علت باندې يعنى په دې شرط چه ددې علت وجود دائمي وي څکه کله چه د علت وجود دائمي وي نو هغه لکه څنګه چه د حکم نه مخکښې موجود دې نو د تعقيب معنى د متحقق كيدو د وجې نه ددې فاء داخلول هم صحيح وي مثلا په قيد خانه كښې بندي سړى ته اوونيل شي ابشر فقد اتاک الغوث مبارک شه څکه امداد درته راغلو دلته غوث د بشارت علت دې او دا علت د بشارت نه پس هم باقي پاتې كيږي لهذا د تعقيب د معنى متحقق كيدو د وجې نه په دې اند د فاء داخلول صحيح دي په دې باندې اعتراض كيدې شي چه د بشارت علت غوث نه دې بلكه اتيان د غوث دې او اتيان د غوث يوانيز دې په دې كښې دوام نه شته لهذا په دې باندې د فاء داخلول صحيح كيدل نه وي پكار ددې جواب دادې چه اتيان د غوث اګرچه انى دې مګر ددې ذات انى نه دې بلكه زمانى دې او روسته باقى پاتې كونكې دې او كله چه دهغې ذات باقى پاتې كيدونكې دې نو د تعقيب معنى حاصليدو د وجې نه د فاء داخلول صحيح دى او فاء چونک په علت دائمه باندې داخليږي په دې وجه مونږ وايو كه چا خپل غلام ته اوونيل اد الى الفا فانت حر ته ماته يو زر ۱۰۰۰ اداء كړه څكه ته ازادې نو په دې صورتكښې غلام هغه وخت ازاديږي څكه عتق اګرچه دادائ الف علت دې او علت په معلول باندې مقدم وي ليكن عتق علت دائمى دې كوم چه دادائ الف نه پس هم باقي پاتې وى پس كله چه عتق داسې علت دائمه دې چه داداء الف نه پس هم باقي پاتې وى نو داد متراخى عن الحكم سرد مشابه شو يعنى د عتق د اداء الف نه پس كيدل متحقق شو او كله چه تعقيب يعنى د عتق د اداء الف نه پس كيدل متحقق شو نو په عتق باندې د فاء د داخلول صحيح شو.

وَاَمَّا ثُمَّ فَلِلْعَطْفِ عَلٰى سَبِيْلِ التَّرَاخِيْ ثُمَّ اِنَّ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رحمه الله اَلتَّرَاخِيُ عَلٰى وَجْهِ الْقَطْعِ كَاَنَّهٗ مُسْتَانِفٌ حُكْمًا قَوْلاً بِكَمَالِ التَّرَاخِي وَعِنْدَ صَاحِبَيْهِ التَّرَاخِيْ فِي الْوُجُوْدِ دُوْنَ التَّكَلُّمِ بَيَانُهٗ فِيْمَنْ قَالَ لِامْرَاَتِهٖ قَبْلَ الدُّخُوْلِ بِهَا اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رحمه الله يَقَعُ الْاَوَّلُ وَيَلْغُوْا مَابَعْدَهٗ كَاَنَّهٗ سَكَتَ عَلَى الْاَوَّلِ وَقَالَا يَتَعَلَّقْنَ جُمْلَةً وَيَنْزِلْنَ عَلَى التَّرْتِيْبِ وَقَدْ تُسْتَعَارُ لِمَعْنَى الْوَاوِ قَالَ اللهُ تَعَالٰى ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا

ترجمه: هر چه ثم دې نو هغه د تراخى په طريقه باندې د عطف لپاره راځي بيا د ابو حنيفه په نزد تراخى د قطيعت په طور وى ګويا چه د كمال تراخى د قائل كيدود وجې نه هغه حكما مستانف دې او د صاحبينو په نزد تراخى په وجود كښې ده نه په تكلم كښې ددې اختلاف بيان دهغه سړى په باره كښې دې كوم چه خپلې ښځې ته قبل لدخول ووائى انت طالق ثم طالق ان دخلت الدر نو ابو حنيفه وائى چه اول واقع كيږي او نور لغوه كيږي ګويا ده په اول

باندې سکوت او کړلو او صاحبین وائي چه تول یو شان معلق کیږي او علی الترتیب نازلیږي او کله ثم دواو د معنی لپاره مستعار کیږي دالله تعالی فرمان دی **ثم کان من الذین امنو**

تشریح:... د حروف عطف نه دریم حرف ثم دی چه د عطف لپاره راځي مګر په تراخي او مهلت سره یعني د معطوف او معطوف علیه تر منځ په هغه فعل کښې قدرې مهلت او تراخي وي کوم فعل چه ددې سره متعلق دې یعنی د معطوف او معطوف علیه نه لږوقت پس موجد یدل لکه چه د جائني زید ثم عمرو مطلب دادې چه د عمر وارتګ د زید راتګ نه لږوقت پس شوي دې بیا د امام بو حنیفه رحمه الله او صاحبینو په دې باره کښې اختلاف دې چه ثم په ذریعه کومه درجه تراخي وی لکه چه فرمائیلی دی چه د امام صاحب په نزد د قطیعت په طریقه باندې تراخي ثابتیږي یعني کامل درجه تراخي وی او کامل درجه تراخي داده چه په حکم او تکلم دواړو کښې دهغې اثر ظاهر شي یعني مطوف د معطوف علیه په تکلم کښې هم قدرې تاخیر سره وی او په حکم کښې هم قدرې تاخیر سره وی او داسې وی ګویا متکلم د معطوف علیه د تکلم کولونه پس سکوت او کړلو بیائې دابتداء نه په معطوف تکلم او کړو او د معطوف علیه حکم مخکښې موجود شو بیا دهغې نه لږوقت پس معطوف په وجود کښې راغلو صاحب کتاب ددې دلیل بیانولو سره فرمائیلی دی چه کلمه د ثم د مطلق تراخي لپاره موضوع ده او مطلق چه ذکر شي نو دهغه فرد کامل مراد وی لهذا دلته به هم د تراخي فرد کامل مرادی وی یعني په حکم او تکلم دواړو کښې د تراخي اثرظاهریږي مصنف داسې

ییلی دی چه هغه کلام چه په هغه باندې کله د ثم داخل ده من حیث الحکم مستانف دې یعني داسې ده ګویا د سکوت نه پس ئې ددې تکلم کړې دې او داخبره په دې وجه شوې ده دې لپاره چه د کمال تراخي قائل کیدل او موښندل شی او د صاحبینو په نزد په وجود د حکم کښې خو تراخي وی لیکن په تکلم کښې تراخي نه وی بلکه په تکلم کښې وصل وی یعني د معطوف حکم د معطوف علیه د حکم نه قدرې تاخیر سره موجودیږي لیکن په تکلم کښې مطوف د معطوف علیه سره موصول وی داسې نه وی ګویا د معطوف تکلم ئې د سکوت نه پس کړیدې که په ظاهر کښې د معطوف لفظ د معطوف علیه د لفظ سره ملا وی او کله چه د معطوف لفظ د معطوف علیه د لفظ سره په ظاهر کښې ملا شوی دې نو د په تکلم کښې فاصله ګرځولې شی ددې باوجود د چه د انفصال سره عطف صحیح نه دې یعنی که چا د معطوف علیه تلفظ کولو نه پس سکوت او بیائې لږوقت په توقف سره معطوف تلفظ او کړلو نو دا عطف نه وی صحیح .غرض داچه کله چه داخبره ده نو ثابته شوه چه د لفظ ثم په ذریعه صرف په حکم کښې تراخي کیږي او په تکلم کښې تاخي نه کیږي ددې خلاف ثمره په دې مسئله کښې ظاهریږي چه که چا خپلې مدخول بها ښځې ته انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار اووئیلو نو د امام او حنیفه رحمه الله په نزد طلاق اول خو في الحال واقع کیږي او دویم او دریم لغو کیږي ځکه د امام صاحب په نزد کلمه د ثم په تراخي فی التکلم باندې هم دلالت کوی لهذا دهغوی په نزد د کلام داسې کیږي ګویا متکلم اول یعنی انت طالق وئیلو سره سکوت او کړلو او بیائې د مابقی کلام تلفظ او کړلو پس کله چه د انت طالق نه پس

سکوت او شو نو ددې انت طالق شرط یعنې ان دخلت الدار سره هیڅ تعلق نه شو او کله چه ددې شرط سره هیڅ تعلق نشته نو ددې په ذریعه فوری طلاق واقع کیږی مګر ښځه چونکه غیر مدخول بها ده په دې وجه هغه په دې یو طلاق سره بائینه کیږی او په دې باندې عدت واجب نه شو نو ددویم او دریم طلاق محل هم نه شته او کله چه ددې طلاق محل پاتې نه شو نو دویم او ریم طلاق لغو کیږی او صاحبینو فرمائیلی دی چه کلمه د ثم په ذریعه چونکې په تکلم کښې تراخی نه وی بلکه وصل وی په دې وجه مذکوره دری طلاقه په شرط یعنې ان دخلت الدار پورې علق کیږی او د وجود شرط په وخت علی الترتیب واقع کیږی پس کله چه د علی الترتیب واقع کیدو د وجې نه اولنې طلاق واقع کیږی نو دا ښځه د غیر مدخول بها کیدو د وجې نه په دې یو طلاق سره بائینه کیږی او بغیر مدکول بها باندې چونکه عدت واجب نه وی په دې وجه دا ښځه دبائینه کیدونه پس باقی د طلاقو محل نه پاتې کیږی او کله چه داد باقی طلاقو محل پاتې نه شو نو دویم او دریم طلاق لغو شو دا حکم په هغه صورت کښې دی کله چه جزاء مقدم او شر موخر وی او ښځه غیر مدخول بهاوی او که ددې خلاف وی نو احکام بدلیږی چه دهغې تفصیل قوت الاخیار ۲ص ۲۱۲،۲۱۸،۲۱۷ باندې کتلې شی مصنف د حسامی وائی چه کله کلمه د ثم دواو په معنی کښې مستعار کیږی یعنی د واو په معنی کښې مجازا استعمالیږی حاصل دادې چه که د کلمه د ثم په حقیقت باندې عمل کول متعذر وی نو په هغه وخت دا د واو په معنی کښې استعمالیږی مثلاً الله تعالی فرمائیلی دی **فلا اقتحم العقبه وما ادرک ما العقبه فك رقبة او اطعام فی یوم ذی مسغبه یتیما ذا مقربه او مسکینا ذا متربه ثم کان من الذین امنو** مګر دې داخل نه شو په کنډو او ته څه خبرئې چه کنډو څه دې ازادول د څټ یا خوراک ورکول په ورځ د لوږه کښې یتیم ته چه قرابت والا دې یا محتاج چه په خاوره کښې لو غړیږی بیابه وی دوې د مومنانو نه په دې آیت کښې که **ثم** ددې په حقیقت یعنی په تراخی باندې محمول کړې شو نو په وجود کښې ایمان روته کیږی او فک رقبه او اطعم اول کیږی او ددې مطلب دا کیږی چه فک رقبه او اطعام د یمین نه مخکښې معتبر وی حالانکه دا غلط دی ځکه ایمان د ټول طاعاتو اصل او د ټولو عباداتو جوړه ده او اصل مقدم کیږی لهذا د ایمان په طاعاتو باندې مقدم کیدل پکار دی بهرحال کله چه په دې آیت کښې په کلمه د **ثم** په حقیقت باندې عمل کول متعذر دی هغه مجازا د واو په معنی کښې استعمال کړلو او دا واو په معنی کښې اخستلو په صورت کښې هیڅ خرابی لازم نه راځی.

وَاَمَّا بَلْ فَمَوْضُوْعٌ لِاِثْبَاتِ مَابَعْدَهُ وَالْاِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهُ يُقَالُ جَاءَ نِيْ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو وَقَالُوْا جَمِيْعًا فِيْمَنْ قَالَ لِاِمْرَأتِهِ قَبْلَ الدُّخُوْلِ بِهَا اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ اَنَّهُ يَقَعُ الثَّلٰثُ اِذَا دَخَلْتِ الدَّارَ بِخِلَافِ الْعَطْفِ بِالْوَاوِ وَ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رحمه الله لَمَّا كَانَ لِاِبْطَالِ الْاَوَّلِ وَاِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامَهُ كَانَ مِنْ قَضِيَّتِهِ اِتِّصَالُ الثَّانِيْ بِالشَّرْطِ بِلَا

وَاسِطَةٍ لٰكِنَّ بِشَرْطِ اِبْطَالِ الْاَوَّلِ وَلَيْسَ فِيْ وَسْعِهٖ ذٰلِكَ وَفِيْ وُسْعِهٖ اِفْرَادُ الثَّانِيْ بِالشَّرْطِ لِيَتَّصِلَ بِهٖ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ فَيَصِيْرُ بِمَنْزِلَةِ الْحَلْفِ بِيَمِيْنَيْنِ فَيَثْبُتُ مَافِيْ وُسْعِهٖ

ترجمه او هر چه بل دي نو هغه د خپل ما بعد ثابتولو لپاره او د خپل ما قبل نه د اعراض کولو لپاره وضع شوي دي وئيلي شي جائني زيد بل عمرو او ائمه د دهغه سرى په باره کښي فرمائيلي دي چه د دخول نه قبل خپلي ښځي ته اووائي ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين چه ښځه کله په کور کښي داخليږي نو درې طلاق واقع کيږي په خلاف دواو په ذريعه د عطف او امام ابوحنيفه رحمه الله په نزد ځکه کله چه لفظ د بل اول د باطلولو لپاره دي او ثانی ددې د قائم مقام کولو لپاره دي نود لفظ د بل تقاضا ثانی بلا واسطه شرط سره متصل کول وی ليکن د اول د باطلولو شرط سره حالانکه د دې په وسع کښي نه دي او د ده په وسع کښي ثانی د شرط سره جدا بيانول دی دي لپاره چه ثانی شرط سره بلاواسطه متصل شي پس داکلام ددوو يمينو سره د حلف په مرتبه کښي دې او څه چه د ده په وسع کښي دی هغه ثابتيږي

تشريح: د حروف عطف نه څلورم حرف کلمه د بل ده کلمه د بل د غلطی د تلفی په طور باندې خپل ما بعد معطوف ثابتولو لپاره او خپل ما قبل يعنی د معطوف عليه نه د اعراض کولو لپاره راځی په دې شرط چه اعراض ممکن دی لکه په اخبار و کښي دی او که اعراض ممکن نه وی لکه په انشاء کښي دي نو د بل د ما قبل نه اعاض نه کيږی مثلا جائنی زيد بل عمرو د اخبار قبيلي نه دی و ددې مطلب دوی چه متکلم نه په زيد تلفظ کولو سره چه کومه غلطی کړيده د بل لفظ په ذريعه دهغې تدارک شوي دي لکه ددې د کلام په ذريعه د زيد راتلل ثابتول مقصود نه وی بلکه د عمر راتلل ثابتول مقصود وی او پاتې شو زيد نو هغه په درجه د مسکوت عنه کښي دې دهغه راتلل اونه راتلل دواړه متحمل دی او که لا زياته شوه او جائنی زيد لا بل عمر اووئيل شو نو دادلا زياتي په دې باره کښي نص کيږی چه زيد نه دې راغلي بلکه عمر راغلي دې يعنی په دې صورت کښي معطوف علی زيد د مسکوت عنه په درجه کښي نه کيږی بلکه دهغه نه راتلل منصوص او متيقن کيږی او د ما قبل نه اعراض نه ممکن کيدو مثال ورکولو سره مصنف فرمائيلی دی چه ائمه ثلثو ابو حنيفه او صاحبين وئيلی دی چه کوم سړی خپل غير مدخول بها ښځي ته اووائی چه ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين نو د دخول دار نه پس درې طلاقه واقع کيږی ددې په خلاف که د واو په ذريعه عطف وو او داسي اووئيل شو ان دخلت الدار فانت طالق واحدة و ثنتين نو د امام ابو حنيفه په نزد صرف يو طلاق واقع کيږی ځکه په دې مثال کښي ثنتين په فانت طلق واحدة باندې معطوف دې لهذا معطوف د معطوف عليه په واسطه سره په شرط باندې معلق کيږی يعنی معطوف عليه بلا واسطه په شرط پورې معلق ده او معطوف د معطوف عليه په واسطه سره په شرط پورې معلق ده او چونکه واسطه په ذی واسط ان مقدم وی په دی وجه وجود د شرط

په وخت واسطه معطوف عليه او ذى واسطه معطوف دواړه ترتيب سره واقع کيږى او کله چه داسې ده نو يو طلاق اول واقع کيږى او دوه رسوته کښې مګر چونکه ښځه غير مدخول بها ده په دې وجه هغه په يو طلاق سره بائينه کيږى او چونکه په دې باندې عدت واجب نه دې په دې وجه هغه د بقا د واو محل نه پاتې کيږى او کله چه هغه محل پاتې نه شو نو روستنه دواړه طلاقه واقع نشوو **لانه لما کان ....الخ.** سره مصنف د کلمه بل په ذريعه د عطف په صورت کښې درې طلاقو واقع کيدو دليل بيانولو سره فرمائيلى دى چه کلمه د بل چونکه د اول يعنى د عطوف عليه د باطلولو لپاره راځى او ثانى يعنى معطوف د هغه د قائم مقام کولو لپاره راځى په دې وجه د کلمه بل تقاضه داوى چه ثانى يعنى معطوف د شرط سره بلا واسطه متصل شى ځکه کله چه معطوف عليه باطل شوه او معطوف دهغې قائم مقام شو نو معطوف يعنى ثانى د شرط سره بلا واسطه متصل کيږى ليکن اول يعنى معطوف عليه باطلول دده په وسع کښې نشته ځکه اول يعنى معطوف عليه على سبيل اللزوم په شرط باندې معلق ده ها ثانى يعنى دمعطوف جدا په شرط پورې معلق کول دده په وسع کښې دى دې لپاره چه ثانى بلا واسطه د شرط سره متصل شى اوس داسې شو ګويا د شرط ثانى يعنى د معطوف سره هم مذکور دې ليکن اختصارا خذف کړې شو او کله داسې شو نو روستنى دوه طلاقه هم په معطوف پورې بلا واسطه معلق کيږى او دا کلام ددوو يمينو په مرتبه کښې کيږى يعنى ګويا متکلم ان دخلت الدار فانت طالق واخده او ان دخلت الدار فانت طالو ثنتين اووئيل پس کله چه دا ښځه يو کرته په کور کښې داخليږى نو درې طلاقه واقع کيږى لکه چه مونږ ثابت کړې دې

وَاَمَّا لٰكِنْ فَلِلْاِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ تَقُوْلُ مَاجَائَنِيْ زَيْدٌ لٰكِنَّ عَمْرًا غَيْرَ اَنَّ الْعَطْفَ بِهِ اِنَّمَا يَسْتَقِيْمُ عِنْدَ اِتِّسَاقِ الْكَلَامِ فَاِذَا اِتَّسَقَ الْكَلَامُ كَالْمُقَرِّلَهُ بِالْعَبْدِ مَاكَانَ لِيْ قَطُّ لٰكِنَّهُ لِفُلَانٍ اٰخَرَ تَعَلَّقَ النَّفْيُ بِالْاِثْبَاتِ حَتّٰى اِسْتَحَقَّ الثَّانِيْ وَاِلَّا هُوَ مُسْتَانَفٌ كَالْمُزَوَّجَةِ بِمِائَةٍ تَقُوْلُ لَا اُجِيْزُهُ لٰكِنْ اُجِيْزُهُ بِمِائَةٍ وَخَمْسِيْنَ فَاِنَّهُ يَنْفَسِخُ الْعَقْدُ لِاَنَّهُ نَفْيُ فِعْلٍ وَاِثْبَاتُهُ بِعَيْنِهِ فَلَمْ يَتَّسِقِ الْكَلَامُ

ترجمه: او هر چه لکن دې نو هغه د نفى نه پس داستدراک لپاره دې نه به وائې ما جائنى زيد لکن عمر مګر د لکن په ذريعه د اتساق د کلام په وخت عطف صحيح وى پس کله چه کلام متسق وى لکه هغه سړى چه دهغه لپاره غلام اقرار شوې دى او وائى د ازما هر ګز نه دې ليکن د بل چادې نو نفى د اثبات سره متعلق کيږى حتى چه ثانى ددې مستحق کيږى ګنى هغه کلام مستانف کيږى مګر هغه ښځه چه دهغې يو خل باندې نکاح شوې وى اووائى چه زه ددې اجازت نه ورکوم ليکن په يو سل پنځوسو باندى اجازت ورکوم نو عقد فسخ کيږى ځکه دا يو د نفى او بعينه دهغې اثبات دې لهذا دا کلام مربوط نه شو

تشریح: د حروف عاطفونه پنځم حرف لکن دي لکن که مخفف وي نو عاطفه دي او استدراک لپاره استعمالیږي او که مشدد وه نو مشابه بالفعل دي او په استدراک کښي د عاطفه سره شریک کیږي استدراک وئیلی کیږي د کلام سابقه نه پیدا شوي وهم لرې کول مصنف وئیلی دی چه کلمه د لکن د نفی نه پس د استدراک لپاره راځي یعني د کلام منفی نه چه کوم وهم پیدا شوي دي دهغې دلرې کولو لپاره لکن راځي مثلا چا اووئیل ما جائني زید چه ماته زید نه دې راغلې ددې نه داوهم پیدا شو چه په زید او عمرو کښي چونکه دوستی ده په دې وجه شاید عمر هم نه وی راغلې پس ددې وهم لرې کولو لپاره اووئیل شو لکن عمر یعني د عمر په باره کښ دنه راتلو وهم غلط دې بلکه عمرو راغلې دې داخیال ساته چه د نفی نه پس د استدراک قید په عطف د مفرد علی الفرد کښي دې ګني که په کلام کښي دوه جملې وی او دهغې نه یو منفی او یو مثبت وی نود لکن په ذریعه استدراک اثبات او نفی دواړو کښي کیدې شی یعني د جمله منفیه نه پس هم استدراک کیدې شی او د جمله مثبته نه پس هم **استدراک کیدې شی غیران ....الخ.** سره مصنف د لکن کلمې په ذریعه د عطف او د اتساق شرط بیان کړې دې لکه فرمائیلی دی چه لکن په ذریعه د نفی نه پس د استدراک د صحیح کیدو دوه شرطونه دی یعني د لکن په ذریعه د عطف دوه شرطونه دی اولني شرط خو دادې چه په کوم کلام کښي لفظ د لکن واقع شوی دې ددې کلام بعض د بعضو سره متصل وی منفصل نه وی یعني د لکن نه ما بعد د ما قبل سره موصول وی او ملا و شوې وی دویم شرط دادې چه نفی یو شي طرف ته راجع وی او اثبات بل شی طرف ته راجع وی دې لپاره د دواړو جمع کول ممکن شی او د کلام اخر ددې د اول منافی او مناقض نه وی یعني د کوم نفی چه شوی ده بعینه دهغې اثبات نه وی که دواړو شرطنه کوم یو شرط مفقود شو نو په دې صورت کښي د لکن نه ما بعد دهغې په ما قبل باندې معطوف نه وی بلکه د لکن نه ما بعد مستانف او مستقل وی د ما قبل سره دهغې څه تعلق نه وی او که دواړه شرطونه اموندل شو نو عطف صحیح دې ددواړو شرطونو د موجودیدو مثال بیا نولو سره وئیل شوې دی چه مثلا یو غلام د خالد په قبضه کښي دې او خالد ددې غلام د ساجد لپاره اقرار کړیدې پس ساجد مقوله اووئیل ما کان لی قط لکن لفلان اخر په دې مثال کښي استدراک هم د نفی نه پس دې او د لکن نه ما بعد دهغې د ما قبل سره متصل او کلام اخر دهغې د اول مناقض هم نه دې بلکه نفی پخپله د متکلم طرف ته راجع ده او اثبات د بل فلانی طرته راجع دې او کله چه ټول شرطونه موجود دی نو عطف صحیح وی او ددې غلام مستحق بل فلانی وی نه متکلم اوشرط مفقود کیدو مثال بیانولو سره فرمائیلی دی چه دیوه عاقله بالغه حره ښځه دیو سل درهم په عوض یو فضولی نکاح اوکړله پس کله چه هغه ښځه ته د نکاح خبر اورسیدو لو نو هغې اووئیل لا اجیزه نکاح نه جائز کوم لکن اجیزه بما ئة ۲ خمسین لیکن په یو نیم سل درهم په عوض جنز کوم نو د ښځې ددې قول نه دا عقد فسخ کیږی ځکه ښځې چه دکوم فعل نفی کړې ده دهغې اثبات ئې کړې دې یعني د نکاح نفی ئې کړې ده او د نکاح اثبات ئې کړې دې او کله چه داسې ده نو د شرط ثانی د فوت کیدو د وجې نه کلام مستق او مطوف کیږی

نه بلکه د لکن نه ما بعد مستانف او مستقل وی او کله چه دلکن نه ما بعد مستقل کلام دي نو دا د ښځي طرف ته ایجاب وی او ایجاب بغیر د قبول نه معتبر نه وی لهذا دا نکاح نه منعقد کیږی او د فضولی کړي شوي لا اجیزه وینا سره فسخ شو او که چ دا سوال اوکړو چه دکومي نکاح ښځي نفی کړي ده هغه دیو سل درهم سره مقید دي او د لکن په ذریعه دکومي نکاح اثبات کړي دي هغه دیو نیم سلو سره مقید دي لهذا دکومي نفی چه شوي وی بعینه دهغي اثبات او نه شو او کله چه داسي ده نو شرط اتساق اوموندل شو او کله چه شرط د اتساق اوموندل شوه نو دلته عطف صحیح کیدل پکار دی ددي جواب دادي چه مهر چه نکاح کښي تابع وی دهغي اعتبار نه وی دغه وجه ده چه نکاح په وخت که مهر ذکر نه شی یا د مهر نفی اوکړي شی نو په دواړو صورتونو کښي نکاح منعقد کیږی که په نکاح کښي د مهر اعتبار کیدلو نفی اوکړي شی نو په دواړو صورتونو کښي نکاح منعقد کیږی که په نکاح کښي د مهر اعتبار کیدلي نو په دي دواړو صورتونو کښي به منعقد کیدلي بهرحال کله چه په نکاح کښي د مهر اعتبار نشته نو د ښځي د کلام مطلب داکیږی چه دي اولا د نکاح نفی کړیده او بیان لیکن په ذریعه بعینه دي اجازت ورکړي دي او کله چه داسي ده نو شرط اتساق مفقود شو لهذا دلته لکن د عطف لپاره نه وی بلکه د استیناف لپاره وی او ښځه د نکاح د خبر ملاویدو نه پس دا اوائی لا اجیزه بمائة و لکن اجیزه بمائة و خمسین نو د استدراک په اصل نکاح کښي نه کیږی بلکه په مقدار د مهر کښي کیږی او د نفی تعلق مائة د قید سره او د اثبات تعلق د مائة و خمسین قید سره کیږی یعنی ښځه په اصل نکاح باندي خو راضی ده لیکن په مقدار د مهر باندي راضی نه ده او کله چه داسي ده نو د شرط اتساق موجودیدو د وجي نه لکن په عطف باندي محمولیږی او استیناف باندي نه محمولیږي

وَاَمَّا اَوْ فَتَدْخُلُ بَيْنَ اِسْمَيْنِ اَوْ فِعْلَيْنِ فَيَتَنَاوَلُ اَحَدَ الْمَذْكُوْرَيْنِ فَاِنْ دَخَلَتْ فِى الْخَبَرِ اَفْضَتْ اِلَى الشَّكِّ وَاِنْ دَخَلَتْ فِى الْاِبْتِدَاءِ وَالْاِنْشَاءِ اَوْجَبَتْ التَّخْيِيْرَ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا اَنَّهُ لَمَّا كَانَ اِنْشَاءً يَحْتَمِلُ الْخَبَرَ اَوْجَبَ التَّخْيِيْرَ عَلَى احْتِمَالِ اَنَّهُ بَيَانٌ حَتّٰى جُعِلَ الْبَيَانُ اِنْشَاءً مِنْ وَجْهٍ اِظْهَارًا مِنْ وَجْهٍ وَقَدْ تُسْتَعَارُ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ لِلْعُمُوْمِ فَتُوْجِبُ عُمُوْمُ الْاَفْرَادِ فِى مَوْضِعِ النَّفْيِ وَعُمُوْمَ الْاِجْتِمَاعِ فِى مَوْضِعِ الْاِبَاحَةِ وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ فُلَانًا اَوْ فُلَانًا يَحْنَثُ اِذَا يَتَكَلَّمَ اَحَدَهُمَا وَلَوْ قَالَ لَا يُكَلِّمُ اَحَدًا اِلَّا فُلَانًا اَوْ فُلَانًا كَانَ لَهُ اَنْ يَتَكَلَّمُهُمَا جَمِيْعًا وَقَدْ يُجْعَلُ بِمَعْنٰى حَتّٰى فِىْ قَوْلِهٖ وَاللّٰهِ لَا اَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ اَوْ اَدْخُلَ هٰذِهِ الدَّارَ حَتّٰى لَوْ دَخَلَ الْاَخِيْرَةَ قَبْلَ الْاُوْلٰى اِنْتَهَتِ الْيَمِيْنُ لِاَنَّهُ الْعَطْفُ لِاخْتِلَافِ الْكَلَامِ مِنْ نَفْيٍ وَاِثْبَاتٍ وَالْغَايَةُ صَالِحَةٌ لِاَنَّ اَوَّلَ الْكَلَامِ خَطْرٌ وَتَحْرِيْمٌ وَلِذَالِكَ وَجَبَ الْعَمَلُ بِمَجَازِهٖ

ترجمه او هر چه او دي نو هغه ددود اسمینو یا فعلینو نو ترمینځ داخلیږی بس د مذکورین یو

نه شامليږي پس كه هغه په خبر كښې داخل شي نو **مفضى الى الشك** كيږي او كه په ابتدا، او انشاء كښې داخل شي نو تخيير واجبوي په دې وجه مونږ دهغه سرې په باره كښې وايو كوم چه هذا حرا وهذا اووائي چه داقول انشاء دې كوم چه دخبر احتمال لرې دتخيير په دې احتمال سره واجبوي چه بيان من وجه انشاء او من وجه اخبار گرځول كيږي او كله دا كلمه د عموم لپاره مستعار كيږي لكه په موضع د نفي كښې عموم د افرادو لره او په موضع داباحت كښې عموم اجتماع واجبوي په دې وجه سره كه قسم اوخوري چه دې به د فلاني سره كلام نه كوي نو كله چه ددې دواړونه يو سره كلام اوكړي نو حانثيږي او كه اووائي چه دې به دهيچا سره كلام نه كوي مگر فلاني فلاني سره نو دده لپاره دواړو سره كلام كول جائز كيږي او كله كلمه د او د **حتى** په معنى گرځول كيږي لكه دده قول **والله لا ادخل هذه الدار وادخل هذه الدار** حتى چه كه دې په دويم كور كښې داول كورنه مخكښې داخل شو نو يمين ختميږي ځكه د نفي او اثبات په اعتبار سره ددوهو كلامونو د مختلف كيدو د وجې نه عطف متعذر دې او د غايت صلاحيت دې ځكه اول د كلام ممانعت او تحريم دې او په دې وجه سره دده مجازي معنى باندې عمل كول واجبيږي.

تشريح: د حوف عاطفونه شپږم حرف كلمه داو ده كله چه كلمه داو ددوو اسمينو يا ددوو فعلينو ترمين واقع شي نو ددې دواړونه يو ته شامليږي پس كه كلمه داوپه اخر باندې داخل شي نو هغه **مفضى الى الشك** وي او ددې **مفضى الى الشك** كيدل د محل د كلام په اعتبار سره په دې وجه نه وي چه كلمه دا او د شک لپاره موضوع ده او كه كلمه د اوپه ابتداء كښې داخل شي يعني په داسې كلام كښې داخل شي چه د اخبار د قبيلې نه نه وي بلكه په هغې كښې حكم ابتداء ثابت شوې وي لكه اضرب هذه او هذا يا په انشاء كښې داخل شي لكه هذا حر او هذا نو په دې دواړو صورتونو كښې كلمه دا او د شک لپاره نه وي بلک تخيير لپاره وي بهرحال كلمه داو چونكه ددوو ځيزونو نه د غير معين لپاره راځي او شک او تخيير د محل د كلام نه پيدا كيږي په دې وجه مونږ وئيلي دي چه كه مولى اووائي هذا حرا وهذا نو دا كلام شرعا انشاء وي ځكه شريعت دا كلام د ايجاب د حريت لپاره وضع كړې دې ليكن په دې كلماتو كښې دلغته د خبر احتمالوي ځكه په لغت كښې داكلام داخبارلپاره موضوع دې هر كله چه دا كلام انشاء ده نو د كلام موجب د تخيير وي يعني مولى ته اختيار وي چه ددې دواړونه كوم چه دې اوغواړي هغه دې ازاد كړي او د متعين كولو سره د اووائي چه زما مراد د غلام وو غرض داچه داكلام خو انشاء ده ليكن ددې احتمال سره چه داكلام بيان وي يعني ددې خبرې احتمال وي چه ددې كلام په ذريعه دهغه د حريت او ازادى خبر وركړې شوې دې كوم حريت چه دې كلام نه مخكښې دې يعني مولى غلام ازاد كړې وو بيان هذا حر ها وئيلو سره ئې ددې آزادولو خبر وركړې دې بهرحال كله چه داكلام انشاء ده نودتخير احتمال به وي يعني مولى لپاره اختيار ده چه كوم يو اوغواړي ازاد دې كړي اومتعين دې كړي او وه دې وائي چه زما غرض دا غلام ده غرض داچه دا كلام انشاء ده ليكن له دې احتمال سره چه دا كلام بيان شي يعني ددې احتمال وي چه په ددې كلام په ذريعه ددې حريت او ازادى خبر

ورکړې دی هغه حریت چه ددی کلام نه مخکښی دی یعنی مولی غلام ازاد کړی وو بیا بیا بیا ی
اووئیل هذا حر وهذا ددی ازادی خبر ئی ورکړو بهرحال کله چه دا کلام د احتمال خبر نه وجه
نه دبیان احتمال درلودو نو دابیان هم من وجه انشاء او من وجه اظهار یعنی اخبار وی یعنی
لکه ځنګه چه **هذا حر وهذا** د انشائیت او خبریت دواړو احتمال لری او د انشائیت د وجې
نه موجب د تخییر دې حتی چه مولی ته اختیار دې چه هغه څوک اوغواړی ازاد دی کړی او د
خبریت د وجې نه ددې خبر محمول بیان وی کوم خبر چه دمولی نه صادر شوی دې دغه شان
بیان یعنی د مولی دا اوئیل چه زما مراد دا غلام و د خبریت او انشائیت دواړو احتمال لری
په انشاء کیدو د وجې اعتبار سره دد فع د تهمت لپاره د محل صالح کیدل ضروری کیږی
لکه کم د تعین نه مخکښې یو غلام مړ شو او مولی اووائی چه زما مراد دغه غلام وو نو د
مولی داقول نه قبلیږئ ځکه محل مړ غلام دې د عتق صلاحیت نه لری او د خبریت په اعتبار
سره د کبر سابق بیان کیږی حتی چه مولی د قاضی د جانب نه دیو غلام په متعین کولو
باندې مجبور کیږی مصنف د حسامی فرمائیلی دی چه کلمه د عموم لپاره هم مستعار کیږی
په دې صورت کښ کلمه داو د واو په معنی کښې کیږی یعنی لکه څنګه چه واو د معطوف
او معطوف علیه لپاره حکم ثابتولو باندې دلالت کوی دغه شان کلمه د واو ددواړو لپاره
منفی حکم ثابتولو باندې دلالت کوی لته ددواړو تر مینځ دومره فرق دې چه واو په اجتماع
او شمول باندې دلالت کوی او کلمه د او د مطوف او معطوف علیه دواړونه د هر یو د بل نه
په جدا کیدو باندې دلالت کوی مثلا د الله تعالی ارشاد دې **ولا تطع منهم اثما او کفورا**
دلته او دا واو په معنی کښې دې مګر بعینه واو نه دې او مطلب دادې چه دواړو نه د کوم چه
هم اطاعت اوکړی د منهی عنه مرتکب کیږی یعنی که د اثم اطاعت ئې اوکړلو بیا هم منهی
عنه مرتکب کیږی او که د کفور اطاعت ئې اوکړلو بیا هم د منهی عنه مرتکب کیږی بهرحال
حکم منفی یعنی عدم اطاعت ددواړو لپاره جد جدا ثابت دې او که په ځائې داو کیدلې یعنی
ولا تطع منهم اثم او کفورا کیدل نو په دې صورت کښې د عدم اطاعت حکم ددواړو د پاره
په اجتماعی طور باندې ثابتیدلو یعنی دد دواړو د اطاعت نه منهی عنه مرتکب کیدلو او د
یو په اطاعت سره د منهی عنه مرتکب نه کیدلو پس چونک ددې دواړو تر مینځ دافرق دې
په دې وجه کلمه دو بعینه واو عاطفه نه کیږی بلکه مجازا د واو په معنی کښې کیږی مصنف
وئیلی دی چه کلمه داوچه مجازا دواو په معنی کښې دې هغه په مقام د نفی کښې وی نو
عموم افراد ثابتوی او په مقام د اباحت کښې عموم اجتماع ثابتوی کلمه د او په مقام د نفی
کښې چونکه د عموم افاد فائده ورکوی په دې وجه که څوک قسم اوخوری اووائی **والله لا
اکلم فلانا او فلانا** نو ددې دواړونه دکوم یو سره چه خبرې اوکړی حانثیږی او د مقام د
اباحت نظیر ددې چه یو سړې اووائی **والله لا اکلم احد الا فلانا او فلانا** پس دلته او د واو
په معنی کښې کیږی او عموم اجتماع ثابتوی لکه د حالف لپاره ددواړو سره کلام کول مباح
او جائز کیږی لکه چه دواو سره د تکلم کولو په صورت کښې دواړو سره کلام کول جائز دی
مصنف فرمائیلی دی چه کلمه او مجازا د حتی په معنی کښې هم راځی په او کښې اصل خو

دادې چه هغه د عطف لپاره وی لیکن که په کوم ځائې عطف صحیح نه وی په دې طور باندې چه د معطوف علی او معطوف نه یو اسم وی او دویم فعل وی یا یو ماضی وی او دویم مضارع وی او کلمه دا و د غآیت احتمال لری په دې طور باندې چه اول د کلام په دې طور باندې ممتد وی چه د او ما بعد ددې د غآیت جوړیدو صلاحیت لری نو په هغه وخت کلمه د او دحتی په معنی کښې مستعار کیږی مثلا یو شص او وائی وللّه لا ادخل هذه الدار وادخل هذه الدار په دې مثال کښې معطوف او معطوف علیه چونکه په نفی او اثبات کښې مکلف دی چه معطوف علیه منفی ده او معطوف مثبت دې په دې وجه عطف متعذر کیږی لیکن په دې باندې اعتراض کیدې شی چه په نفی او اثات کښې د ختلاف په موجودګی کښې عطف په نزد د نحاتو شائع او ذائع دې لهذا دا اختلاف د تعذر عطف سبب څنګه کیدې شی بهـ د خبره داده چه داسې اووئیل شی چه په دې مثال کښې معطوف علیه مرفوع دې او معطوف منصوب دې او په اعراب کښې داختلاف سره عطف نه صحیح کیږی لهذا په دې مثال کښې هم عطف نه صحیح کیږی او کله چه دلته عطف صحیح نه دې او اول د کلام یعنی لا ادخل چه ممانعت او تحریم دې هغه د ممتد کیدو د وجې نه ددې خبرې صلاحیت لری چه آخر د کلام ددې غآیت شی په دې وجه په مثال کښې داو په مجاز یعنی دحتی په معنی باندې عمل کول واجبیږی او دې مثال ترجمه داکیږی چه زه به په دې مکان کښې نه داخلیږی تر دې پورې چه په دې دویم کور کښې مخکښې او په اول مکان کښې روسته داخل شی نو ددې قسم پوره کیږی او داسې نه حانثیږی او که په اولنی مکان کښې اولا داخل شی او په دویم مکان کښې روسته داخل شی نو د خلاف یمین د ارتکا کولو د وجې نه حانثیږی

وَاَمَّا حَتّٰى فَلِلْغَايَةِ وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ فِيْمَنْ قَالَ عَبْدُهٗ حُرٌّ اِنْ لَّمْ اَضْرِبْكَ حَتّٰى تُصِيْحَ اَنَّهٗ يَحْنَثُ اِنْ اَقْلَعَ قَبْلَ الْغَايَةِ وَاُسْتُعِيْرَ لِلْمُجَازَاةِ بِمَعْنٰى لَامِ كَيْ فِي قَوْلِهٖ اِنْ لَّمْ اٰتِكَ غَدًا حَتّٰى تُغَدِّيَنِيْ حَتّٰى اِذَا اَتَاهُ فَلَمْ يُغَدِّهٖ لَمْ يَحْنَثْ لِاَنَّ الْاِحْسَانَ لَا يَصْلُحُ مُنْهِيًا لِلْاِتْيَانِ بَلْ هُوَ سَبَبٌ لَهٗ فَاِنْ كَانَ الْفِعْلَانِ مِنْ وَاحِدٍ كَقَوْلِهٖ اِنْ لَّمْ اٰتِكَ حَتّٰى اَتَغَدّٰى عِنْدَكَ تَعَلَّقَ الْبِرُّ بِهِمَا لِاَنَّ فِعْلَهٗ لَا يَصْلُحُ جَزَاءً لِفِعْلِهٖ فَحُمِلَ عَلَى الْعَطْفِ بِحَرْفِ الْفَاءِ لِاَنَّ الْغَايَةَ تُجَانِسُ التَّعْقِيْبَ

ترجمه.....او هر چه حتی دې نو هغه د غآیت لپاره دې په دې وجه سره امام محمد په زیادات کښې دهغه سړی په باره کښې وئیلی دی کوم چه اووائی چه ده غلام د ازاد وی که ماته اونه وهلې تر دې چه ته چغې اوکړې نو هغه حانثیږی که دې غآیت نه مخکښې بند شویعنی منعه شو او حتی د **لام کی** په معنی کښې د مجازات لپاره مستعار کیږی د قائل په دې قول کښې ان لم اتک غدا حتی تعدینی چه کله هغه دده په خواله راغلو او هغه دده سره صباناړې او نه کړلو نو نه حانثیږی ځکه احسان د اتیان لپاره منهی جوړیدو صلاحیت نه لری بلکه احسان خو د اتیان

سبب دي پس که دواړه فعلونه ديو سړي د طرف نه وي لکه دده قول ان لم اتک حتی تغدی عندک نو بر دې دواړو سره متعلق کيږي ځکه دده فعل دهغه د فعل د جزئ د جوړيدو صلاحيت نه لري پس په عطف بحرف الفا باندې محمول ليږی ځکه غايت د تعقيب مجانس دي.

تشريح: حروف عطف نه اوم حرف کلمه د حتی دی حتی که عاطفه وي او که ابتدائيه وي په دواړو صورتونو کښې د غايت انتها بيانولو لپاره ده يعنی کلمه د **حتی د الی** په شان د غايت لپاره موضوع ده حتی چه ددې نه دا معنی نه ساقطيږی حتی چونکه د غايت لپاره موضوع ده په دې وجه امام محمد په خپل کتاب زيادات کښې فرمائيلی دی چه که چا اووئيل **غلامی حر ان لم اضربك حتی تصيح** زما غلام د ازادوی که ماته اونه وهلې تر دې چه چغې اوکړې دامثال د غايت دې ځکه د غايت دوه علامې دی يو خو داچه اول د کلام د ممتد کيدو احتمال لري دويم داچه اخر د کلام په انتها باندې دلالت کولو صلاحيت لري او دلته دواړه علمتين موجود دی ځکه اول د کلام يعنی د **حتی** نه ما قبل مکاتب لره وهل امر ممتد دې او اخر د کلام يعنی د حتی نه ما بعد د مخاطب چغې وهل دهغې لپاره د انتها جوړيدو صلاحيت هم لري په دې طو چه ددد د چغو د وجې نه وهونکی ته ترس راځي او خپړ وهل ختموی خو که حالف مخاطب بالکل اونه وهلو يا وې وهلو مګر د مخاطب مضروب د چغو نه مخکښې حالف د وهلو نه بند شی نو په دې دوو صورتونو کښې چونکه بر يعنی قسم پوره نه شو په دې وجه حالف حانثيږی او دده غلام ازاديږی او که د ومره ئې اووهلو چه هغه چغې اووهلې نو په دې صورت کښ يعنی دقسم پوره کيدو د وجې نه حالف نه حانثيږی حتی چه دده غلام نه ازاديږی او که د غايت دواړه علامې يا ګومه يوه علامه موجوده نه وی نو په دې صورت کښې کلمه د حتی مجازا دلام کې په معنی کښې ده مجازات او د سببيت لپاره وی مثلا يو سړي څوك مخاطب کړی ووائی ان لم اتک حتی تغدينی فعبدی حر که زه ستا خواله سبا را نغلم تر دې چه ته په ماد صبا خوراک او کړې نو زما غلام د ازادوی دا مثال د مجازات او سببيت دې يعنی اتيان سبب دې او تغديه دهغې مسبب دې ځکه اتيان د حدوث د امتالو د وجې نه اګرچه د امتداد صلاحيت لري ليکن تغدی خوراک خوړل ددې خبرې صلاحيت نه لري چه هغه د اتيان لپاره منتهی شی او اتيان ختمونکې شی ځکه خوراک خوړل يو احسان دې او د اتيان د زياتی داعی او باعث دې نه دهغې د ختمولو بهرحال کله چه احسان (تغديه) د اتيان د زياتی باعث دې نو تغديه د اتيان نه بندونکې نه وی او کله چه تغديه د اتيان لپاره منتهی نه دې نو د غايت د داواړه شرطونو نه دويم شرط مفقود و او کله چه د غايت يو شرط معدوم شو نو حتی کلمه د په معنی محمولول صحيح نه دی بلکه کلمه د حتی مجازا دلام کې په معنی کښې د مجازات او سببيت لپاره وی او مطلب داکيږی چه که زه ستا خوراک ته راغلم تر دې چه ته په ما باندې د صبا خوراک او کړې نو زما غلام د ازادوی يعنی د تغديه لپاره به زه ضرور راځم پس حالف غلام د ازادی لپاره د تغديه په واسطه نه راتل شرط ګرځولې دې لکه که حالف مخاطب ته رانغلو نو د شرط د موندلو د وجې نه حالف حانثيږی او دده غلام ازاديږی او که حالف مخاطب ته راغلو ليکن مخاطب

هغه ته سپاناري ورنکړلو نو هم نه حانثیږي او دهغه غلام نه ازادیږي ځکه حالف خو مخاطب ته د تغدیه لپاره راغلي وو لیکن تغدیه د مخاطب ته رانغلو نو د شرط د موندلو د وجې نه حالف حانثیږي او دده غلام ازادیږي او که حالف مخاطب ته راغلو لیکن مخاطب هغه ته سپاناري ورنکړلو نو هغه نه حانثیږي او دهغه غلام نه ازادیږي ځکه حالف که مخاطب ته د تغدیه لپاره راغلي وو لیکن تغدیه د مخاطب فعل دي د حالف په دې کښې هیڅ اختیار نشته په دي وجه دغه ونیلي شي چه د غلام دازادید شرط یعنی عدم اتیان للتغدی موجود نه دې او کله چه شرط موجود نه دې نو حالف نه حانثیږي او دده غلام نه ازادیږي داملل کو په هغه صورت کښې دي چه کله د حتی نه ما قبل فعل د حالف وي او ما عد فعل د مخاطب وي لیکن که دواړه فعلونه دیو وي یعنی د حتی نه ما قبل او ما بعد دواړه فعلونو سره متعلق د سببیت لپاره بلکه د عطف بحرف الفاء لپاره وي ځکه په دي مثال کښې اول د کلام یعنی اتیان اګرچه د امتداد صلاحیت لري لیکن تغدیه اول د کلام یعنی د اتیننا لپاره منتهی او د اتیان ختمونکي نه ده پس د غایت دویم شرط د معدوم کیدود وجي نه حتی د غایت په معنی باندي محمولیږي او په دي مثال کښې چونکه اتیان هم د حالف فعل دي او تغدیه هم دي حالف فعل دي او عادتا د انسان یو فعل دده د بل فعل د جزئ جوړیدو صلاحیت نه لري په دې وجه په دي مثال کښې اتیان د تغدیه سبب نه کیږي او تغدیه دهغې مسبب او جزاء نه کیږي بهرحال په دي مثال کښې د مجازات او د سببیت معنی هم صحیح نه دي او کله چه دامعنی صحیح نه ده نو **حتی** په عطف باندي محمولیږي مګر په عطف بحرف الفاء باندې محمولیږي نه په عطف بحرف الواو باندې ځکه غایت د تعقیب مشابه ده په دي طور چه لکه څنګه د حتی ما بعد یعنی غایت دهغې د ما قبل یعنی مغیا نه په وجود کښې موخر وي د غه شان دفاء ما عد په وجود کښې دفاء ما قبل نه موخر وي پس د حتی معنی حقیقی غایت او مجاز په عطف بحرف الفاء کښې چونکه دامشابهت موجود دي په دي وجه حتی په عطف بحرف الفاء باندي محمولیږي نه په عطف بحرف الواو باندې او ددې مثال تقدیر د عبارت به داوي **ان لم اتک فلم اتغدی عندک فعبدی حر** یعنی که زه ستا کورته رانغلم او ستا سره م خوراک اونکړلو نو زما غلام د ازاد وي مطلب دادي چه زه به ستا خواله ضرور راځم او تغدی به کوم پس د غلام د ازادیدو شرط عدم اتیان او دهغې نه پس متصلا عدم تغدی ده یعنی د حالف نه راتلل او دهغې نه فورا پس نه خورک د حریت عبد شرط دي لکه که حالف مخاطب خواله راغي او دهغې نه پس ئې متصلا تغدی هم او کړله نو دده قسم پوره کیږي او غلام نه ازادیږي او که حالف رانغلو یا راغلو مګر تغدی او نکړله نو حالف راغلو او څه وخت پس ئې تغدی وکړه نوپه دي ټولو صورتونو کښې حالف حانثیږي او دده غلام ازادیږي

د حروف جر بیان

وَمِنْ ذٰلِكَ حُرُوْفُ الْجَرِّ فَالْبَاءُ لِلْاِلْصَاقِ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِیْ قَوْلِهٖ اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ اَنَّهٗ یَقَعُ عَلَی الصِّدْقِ

ترجمه او د حروف معانیو نه حروف جر دی پس باء د الصاق لپاره ده په دې وجه سونږ وایو دده په قول ان اخبرتنی بقدوم فلان کښې چه دا په صدق باندې واقع کیږی

تشریح. مصنف د حروف معانی دیو قسم حروف عاطفه د بیان د فراغت نه پس اوس دلته نه دویم قسم حروف جر بیان شروع کوی حرف جر ته حرف جر ځکه وائی چه هغه فعل راکاږی اسم ته ئې رسوی لکه مررت بزید یا یو اسم راکاږی بل اسم ته ئې رسوی لکه المال لزید د حروف جرنه یو حرف باء ده او باد الصاق لپاره راځی اَلصاق حقیقه وی لکه به ده یا مجازا وی لکه مررت بزید کلمه د باء چه په چا باندې داخل دی هغې ته ملصق به وائی اوددې طرف اخر ملصق وی دا خیال ساته چه الصاق د باء حقیقی معنی ده او ددې نه علاوه کوم معانې چه دی هغه ټولې مجازی دی مثلا او باء د استعانت لپاره راتلل لکه کتبت بالقلم د ظرفیت لپاره کیدل لکه صلیت بالمسجد د تعلیل لپاره کیدل لکه د الله تعالی قول انکم ظلمتم باتخاذکم العجل او د مقارنت لپاره کیدل لکه اشتریت الفرس بسرجه قسم لپاره کیدل لکه بالله لا فعلن کذا د تعدیه لپاره کیدل لکه ذهب الله بنورهم د مقابله لپاره کیدل لکه اشتریب العبد الفرس د زیادت لپاره کیدل لکه د الله تعالی قول **ولا تلقو بایدیکم الی التهلکة** د الصاق د معنی مثال بیانولو سره مصنف وئیلی دی ان اخبرتنی بقدوم فلان فعبدی حر یعنی که تاماته د فلانی د را تلو خبر راکړلو نو زما غلام د ازادوی داخبر په نفس الامری او درشتینی باندې واقع کیږی ځکه باء چه په کوم قدوم داخل ده د الصاق لپاره ده او د الصاق په صورت کښې معنی داکیږی که تاماته داسې خبر راکړلو چه هغه د فلانی د قدوم سره ملصق وی نو زما غلام د ازادوی او خبر د قدوم د فلان سره په هغه وخت ملصق کیږی کله چه د فلان قدوم په خارج کښې هم اوموندل شی او کله چه داسې ده نو مخاطب که دقدوم فلان به رشتینی او د واقع مطابق خبر ورکړلو نو د شرط د موندلو د وجې نه متکلم په خپل دې قسم کښې حانثیږی او دوه غلام ازادیږی او که په دروغو خبر ورکړی نو په دې صورت کښې چونکه د خبر قدوم د فلانی سره الصاق اونه موندل شو په دې وجه د شرط نه موجودیدو د وجې نه متکلم نه حانثیږی او دده غلام نه ازادیږی خو که متکلم ان اخبرتنی ان فلانا قدم فعبدی حر او وائی نو په دې صورت کښې داقسم په دروغ او رشتیا دواړو خبر باندې واقعکیږی یعنی که مخاطب د فلانی د راتلو رشتیا خبر ورکړلو نو هم متکلم حانثیږی او که په دروغو خبر ورکړلو نو هم متکلم حانثیږی ځکه په دې ځائې کښې باء د پاره د الصاق موجود نه ده لهذا د غلام ازادی په مطلق خبر باندې معلق کیږی او په مطلق خبر کښې د صدق او کذب دواړو احتمال شته پس د مخاطب په مطلق خبر ورکولو سره غلام ازادیږی برابره ده خبر رشتینی وی یا دروغ وی

وَعَلٰی لِلْاِلْزَامِ فِی قَوْلِهٖ عَلَیَّ اَلْفٌ وَتُسْتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ قَالَ اللهُ تَعَالٰی يُبَايِعْنَكَ عَلٰى اَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللهِ شَيْئًا وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنَى الْبَاءِ فِی الْمُعَارِضَاتِ الْمَحْضَةِ لِاَنَّ الْاِلْصَاقَ يُنَاسِبُ اللُّزُوْمَ

ترجمه: او د علی دده به دی قول کښی علی الف د الزام لپاره ده او د شرط لپاره استعمالیږی

دالله تعالی فرمان دي **یبایعنك علی ان لا یشرکن بالله شیئا** او په معاوضات دمحضه کښي دباء په معنی کښي مستعاروی ځکه الصاق د لزوم مناسب دي

تشریح:... د حروف جر نه دویم حرف علی دي او علی د الزام لپاره راځي د مصنف د عبارت نه معلومیږی چه کلمه د علی بلا واسطه د الزام لپاره موضوع ده حالانکه داسي دیو شي په بل شي باندي اوچتيدل لکه زید علی السطح او دویم حکمی مثلا له علی الف درهم مصنف وئیلی دی چه مجازا علی استعمال د شرط لپاره کیږی مثلا دالله تعالی فرمان دي چه **یبایعنك علی الا یشرکن بالله شیئا** هغه زنانه ستا سره په دي شرط بیعت کولي شي چه د الله سره هیڅوک شریک نه کړی خو د معنی حقیقی او مجازی تر مینځ مناسبت دادي چه کلمه د علی الزام لپاره ده او جزا د الزام د شرط لپاره لهذا د الزام د شرط تر مینځ د لازم او ملزوم علاقه اوموندل شوله دویم مجازی معنی بیانولو سره مصنف وئیلی دی چه که کلمه د علی په معاضات محضه کښي داخل شي نو هغه د باء په معنی کښي وی د محضه قید لرولو سره ئي د طلاق بالمال او اعتاق بالمال نه احتراز کړي دي ځکه د معوضه محضه نه مراد هغه دي چه په هغي کښي عوض اصلی وی او عوض ددي نه هیڅ کله نه وی جدا لکه بیع اجاره نکاح مثلا چا اووئیل **بعتك هذا علی کذا اجرتك علی کذا نکحتك علی کذا** په دي مثالونو کښي علی د باء په معنی ده او الصاق د الزام مناسب دي په دي طور باندي چه کله یو شي د بل شي لپاره لازمیږی نوهغه ددي سره ملصق کیږی هم پس معلومه شوه چه د لزوم سره الصاق ضرور متحقق کیږی اوکله چه داسي ده نو **علی** مجازاد **باء** په معنی کښي اخستلي شي.

وَمِنْ لِلتَّبْعِيْضِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رحمه الله فِيْمَنْ قَالَ اَعْتِقْ مِنْ عَبِيْدِيْ مَنْ شِئْتَ عِتْقَهُ كَانَ لَهُ اَنْ يَعْتِقَهُمْ اِلَّا وَاحِدًا بِخِلاَفِ قَوْلِهِ مَنْ شَاءَ لِاَنَّهُ وَصَفَهُ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ فَاَسْقَطَ الْخُصُوْصَ

ترجمه: او کلمه د من د تبعیض لپاره ده په دي وجه سره امام ابو حنیفه رحمه الله دهغه سړی په باره کښي وائی چه هغه اووائی زما د غلامانو نه هغه ازاد کړه د کوم ازادی چه ته غواړي نو دده لپاره سوا دیونه د ټولو اختیار وی په خلاف ددي قول **من شاء** نه ځکه قائل داپه صفة عامه سره متصف کړي دي پس عموم صفت د خصوص ساقطوی.

تشریح:... د حروف جرنه یو حرف **من** دي داکثر و فقهائو مذهب دادي چه کلمه د **من** خپل اصل وضع په اعتبار سره د تبعیض لپاره دي او ددي نه علاوه ده ټول معانی مجازی دی او جمهور اهل لغت وائی چه **من** په اصل کښي د ابتداء د غآیت لپاره دي او د بعض کسانو خیال دي چه **من** د تبیین لپاره موضوع دي او بعضي وائی چه **من** په مذکوره ټولو معانو کښي شریک دي مصنف د فقهاؤ قول اختیارولو سره کلمه د **من** د تبعیض لپاره ګوځولي ده او په دي باندي تفریع پیش کوی فرمائی چه که چا کوم سړی مخاطب کړلو وي وئیل **اعتق من عبیدی من شئت عتقه** زما د غلامانو نه چه ته کوم ازادول غواړي ازادئي کړه په دي صورت کښي امام ابو حنیفه فرمائیلی دی چه مخاطب وکیل ته دیو غلام نه علاوه د باقی ټولو غلامانو ازادولو جواز شته او ددي دلیل دادي چه کلمه د **من** د عموم لپاره موضوع ده

او کلمه د من د تبعیض لپاره موضوع ده پس په کلمه د من او من دواړو باندې د عمل کولو لپاره دا کلام په بعض عام باندې محصولیږي لکه د کلمه د من د وجي نه مخاطب لره اختیاروی چه دي غلامانو نه کوم غواړي ازاد کړي لیکن د کلمه د من د وجي نه داهم ضروري وي چه دیو غلام د ازادولو نه باقي پاتې شي حتی چه که مخاطب دیو بل نه پس ټول غلامان ازاد کړل نو اخري غلام نه ازادیږي او که ټولې ئې په یوځل ازاد کړل نو دیو نه علاوه ټول غلامان ازادیږي او ددې یو په متعین کولو کښې مولی ته اختیار دی ددې په خلاف که مولی داسې اووئیل اعتق من عبید من شاء عتقه زما د غلامانو نه کوم چه ازادول غواړي نو هغه ازاد کړه په دې صورت کښې که دټولو غلامانو ازادی ئې غوښتله نو بلا د اشتثناء ټول غلامان ازادیږي او وجه د فرق داده چه په من شاء کښې مشیت صفت عامه دې چه دهغې نسبت من طرف ته شوې دې لهذا دا کلام به د عموم صفت د وجي نه عام وی او د دا عموم صفت هغه خصوص ساقطوی کوم خصوص چه د من تبعیضیه نه حاصل شوي دي او کله چه په دې مثال کښې خصوص ساقط شونو د ټول غلامانو ازادی غوښتلو سره ټول غلامان ازادیږي او من شئت په صورت کښې مشیئت چونکه مخاطب طرف ته منسوب دې او کلمه د من طرفته منسوب نه د په دې وجه داکلام نه عام کیږي او کله چه داکلام عام نه وي نو بلا استثناء ټول غلامان نه ازادیږي بلکه کم از کم دیو غلام نه ازادیدل ضروري کیږي د صاحبینو په نزد په دواړو صورتونو کښې ټول غلامان ازادیږي ځکه صاحبین د من عبیدی من د تبعیض لپاره نه دي ګرځولي بلکه د بیان لپاره حرګولي دي

وَإِلىٰ لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ

ترجمه: او الی د انتها د غایت لپاره دي

تشریح: د حروف جاره نه یو حرف الی دې او الی د انتها د غآیت لپاره موضوع دې د غایت نه مسافت مراد دې لهذا مطلب دادې چه کلمه د الی د مسافت او د لرې والی د انتها بیانولو لپاره موضوع دې داخبره ذهن نشین کړی چه د الی نه ما بعد ته غآیت او د الی نه ما قبل ته مغیا وائی بیا په دې باره کښې چه غایت په مغیا کښې کله داخلیږي او کله نه داخلیږي څلور مذهبه دی د الی نه ما بعد دهغې نه د ماقبل په حکم کښې مطلقا داخلیږي او دویم مطلقا نه داخلیږي او دریم که د الی نه ما بعد دهغې د ما قبل د جنس نه وی نو داخلیږي ګنی نه داخلیږي اوپه کلمه د الی په دخول او عدم د خول باندې هیڅ دلالت نه وی بلکه ددې د ما بعد دخول یا عدم دخول دکوم خارجي دلیل محتاج وی ددې څلورم مذهب تفصیل دادې چه که غایت بذات خود قائم نه وی نو په دې صورت کښې غآیت ابتداء او غآیت انتهادواړه په مغیا کښې نه داخلیږي لکه کوم سړی اقرار کولو سره اووائی له من هذه الحائط الی هذه الحائط او که غآیت بذات خود نه وی ددې دوه صورتونه دي صدر د کلام او اول د کلام غایت نه شامل دی یانه که شامل وی نو د غآیت ذکر ددې نه د ما سوا حکم نه د خارجولو لپاره وی او غایه پخپله د مغیا په حکم کښې داخلیږي لکه په ایدکم الی المرافق کښې مرافق ده

چه دا مرافق صدر د کلام بذات خود قایم نه ده صدر د کلام غایه هم شامل دي ځکه د یـد اطلاق د ترخ پوري وی او که صدر کلام غایت ته شامل نه وی بیا غایت ته په شاملیدو کښې هیڅ شبه نه وی نو په دې دواړه صورتونو کښې غایت په دې وجه ذکر کیږی دې لپاره چه حکم راکاږی غایت ته ئې را ورسوی یعنې د غایت نه د ما قبل حکم پخپله خو ترغایت رسیږی لیکن غایت دهغې په حکم کښې نه داخلیږی لکه **اتمو الصیام الی اللیل**

وَفِیْ لِلظَّرْفِ وَیُفَرَّقُ بَیْنَ حَذْفِهِ وَاِثْبَاتِهِ فَقَوْلُهُ اِنْ صُمْتُ الدَّهْرَ وَاقِعٌ عَلٰی الْاَبَدِ وَفِی الدَّهْرِ عَلَی السَّاعَةِ وَتُسْتَعَارُ لِلْمُقَارَنَةِ فِی نَحْوِ قَوْلِهِ اَنْتَ طَالِقٌ فِی دُخُوْلِكِ الدَّارَ

ترجمه او **فی** د ظرف لپاره دي او ددې په حذف او اثبات کښې به فرق وی پس دده قول ان صمت الدهر په ابد باندې واقع کیږی او فی الدهر په ساعت باندې استعاره کیږی د مقارنت لپاره لکه دده قول انت طالق فی دخولک الدار کښې دي

تشریح:...د حروف جار ونه یو حرف فی دې د احناف علماؤ خو په دې باندې اتفاق دې چه کلمه دفی د ظرف لپاره موجود ده البته کلمه د فی که د ظرف زمان لپاره مستعمل شی نو دهغې په حذف کولو او نه حذف کولو په باب کښې اختلاف دې داختلاف مطلب داهر گز نه دې چه بعضو په نزد کلمه د فی حذف کول جائز دې او د بعضو په نزد نا جائز دی د فی حذف کول بالاتفاق جائز دی لیکن په دې باره کښې اختلاف دې چه په کوم صورت کښې د فی نه ما بعد دخپل ما قبل لپاره معیار وی او دخپل ما قبل نه غیر زائد وی او په کوم صورت کښې ددې ما بعد ددې د ما قبل لپاره ظرف وی او د ما قبل نه زائد کیږی لکه د صاحبینو په نزد ذکر د فی او حذف د فی دواړه په دې خبره کښې برابر دی چه د فی نه ما بعد د خپل ما قبل لپاره معیار وی او ددې ما بعد د خپل ما قبل نه فاضل کیږی نه گویا د صاحبینو په نزد د لفظ غد ذکر د فی او په عدم ذکر د فی دواړو صورتونو کښې یوه معنی ده او ددواړو حکم یو دې مثلا که چا خپلې ښځې ته اووئی **انت طالق غدا یا انت طالق فی غد** او خاوند هیڅ نیت اونه کړلو نو په دواړو صورتونو کښې د غد په اوله حصه کښې طلاق واقع کیږی او ښځه د غد په ټولو اجزائو کښې مطلقه پاتې کیږی او که دده اخر د نهار نیت اوکړلو نو په دواړو صورتونو کښې دیانة نیت معتبر کیږی قضا نه معتبر یعنی امام ابو حنیفه په دواړو کښې فرق کوی لکه چه فرمائیلی دی چه د ذکر د فی په صورت کښې د فی ما بعد دده ما قبل لپاره ظرف وی معیار نه وی او د حذف د فی په په صورت کښې د فی نه ما بعد د ما قبل لپاره معیار وی لکه د انت طالق غد په صورت کښې که هیڅ نیت اونه کړی په اول د غد کښې طلاق واقع کیږی او که د اخرد نهار نیت اوکړی نو دا نیت دیانة او قضاء دواړه اقسام معتبرکیږی د امام ابو حنیفه په مذهب باندې ددې نظیر دادې چه که چا **ان صمت الدهر فعبدی حر** اووئیل نو داقسم په ابد باندې واقع کیږی لکه که حالف ټول ژوند روژې اونیسی نو غلام ازادیږی گنی نه آزادیږی او که ان صمت نفی الدهر فعبدی حر اووئیل نو

دادې ساعت په روژه هم واقع کیږی حتی چه که دي روږي نیت اوکړی او بیان لړوقت پس اِنفار اوکړی نو دده غلاء ازادیږی ځکه دهر په یو جز کښي صوم اومونډل شود مصنف فرمائیلی دی چه که کلمه د فی په حقیقت باندي محمول متعذر وی نو ددي استعمال مجازا د مقارنت لپاره کیږی مثلا څ خپلې ښځي ته اووئیل انت طالق فی د خولک الدار په دي مثال کښي دخول چونکه د طالق لپاره د ظرف جوړیدو صلاحیت نه لری په دي وجه دلته فی مقارنت لپاره دده او مطلب داوی چه تا ته په دي حال کښي طلاق دي چه د اطلاق ستا د دخول دار سره مقارن وی پس دخول د دار نه مخکښي چونکه د مقارنت نه موندل کیږی په دي وجه د خول دار نه مخکښي طلاق نه واقع کیږی

د حروف شرط بیان

وَ مِنْ ذٰلِكَ حُرُوْفُ الشَّرْطِ وَحَرْفُ اِنْ هُوَ الْاَصْلُ فِيْ هٰذَا الْبَابِ

ترجمه: او د حروف معاني یو قسم حروف شرط دی او په باب د شرط کښي حرف د ان اصل دي ځکه حرف دان د شرط په معنی سره مختص دي حرف د ان شرط په معنی کښي استعمالیږی ددي نه علاوه په نورو معانی کښي نه استعمالیږی ددي په خلاف نور کلمات دشرط دی چه هغه د شرط نه علاوه په نورو معانو کښي استعمالیږی حرف د ان وجوبا په باب د شرط کښي اصل دي هغه چونکه حرف دي په دي وجه دده د اصالت د وجي نه دده ته غلبه ورکړي شوه او ټول کلمات د شرط په حروف شرط سره موسوم شو اگرچه ددي نه بعض کلمات د شرط مثل اذ وغیره هم دي دلته یو اعتراض دي هغه داچه ستاسو دا وینا چه کلمه دان صرف د شرط په معنی کښي استعمالیږی اوپه نورو معانیو کښي نه استعملیږی غلطه ده بلکه ان د شرط نه علاوه نافیه هم استعمالیږی ددي جواب دادي چه **ان** دري قسمه حرف دي یو حرف شرط دویم نافیه پس کوم **ان** چه حرف شرط دي هغه صرف د شرط لپاره استعمالیږی دهغي نه علاوه په نورو معانیو کښي نه استعمالیږی حرف ان په داسي امر معدوم باندي داخلیږی چه دهغي موجودیدل متوقع وی یعنی هغه امر معدوم داسي وی چه د وجود او عدم تر مینځ متردد وی یعنی ددې امر موجودیدل هم محمل وی او نه موجودیدل هم محتمل وی پس دکوم امر وجود چه ممکن نه وی په دي باندي هم حرف ان نه داخلیږی او دکوم امر موجودیدل چه یقیني وی په دي باندي هم حرف ان نه داخلیږی.

وَاِذَا يَصْلَحُ لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ عَنْدَ الْكُوْفِيِّيْنَ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ ﷺ وَعِنْدَ الْبَصْرِيِّيْنَ وَهُوَ قَوْلُهُمَا هِيَ لِلْوَقْتِ وَيُجَازٰى بِهَا مِنْ غَيْرِ سُقُوْطِ الْوَقْتِ عَنْهَا مِثْلُ مَتٰى فَاِنَهَا لِلْوَقْتِ لَاَيَسْقُطُ عَنْهَا بِحَالٍ وَالْمُجَازَاةُ بِهَا لَازِمَةٌ فِيْ غَيْرِ مَوْضِعِ الْاِسْتِفْهَامِ وَبِاِذَاغَيْرُ لَازِمَةٍ بَلْ هِيَ فِيْ حَيِّزِ الْجَوَازِ

ترجمه او اذا دکو فیانو په نزد د برابرۍ سره د وخت او شرط صلاحیت لري او دغه قول دابوحنیفه ﷺ ده او داهل بصره په نزد او د صاحبینو قول دي ازاد وخت لپاره ده او ددي سره جزاء راوړل کیږي ددي سقوط د وخت نه بغیر لکه متی ځکه متی د وخت لپاره دي داکله هم دوقت د معنی نه نه ساقطیږي او ددي سره مجازات لازم دي د موضع استفهام نه په علاوه کښي او د اذا په ذریعه مجازات لازم نه وي بلکه مجازات د جواز په درجه کښي دي.

تشریح د کلماتو د شرط نه یوه کلمه اذا ده د نحات کوفه په نزد کلمه د اذا د ظرف اوشرط دواړو تر مینځ په مساوی طور باندي مشترکه ده دا، قول د ابو حنیفه دي که کلمه د اذا د شرط لپاره مستعمل وي نو دهغي دري اثر ظاهریږي اول د کلام اولنی حصه سبب و دویمه حصه مسبب وي او دویم د اذا نه پس فعل مضارع مجزوم وي او دریم دهغي په جزاء باندي فاء داخلیږي او که ظرف او وخت لپاره مستعمل شي نو د کلام هیڅ حصه نه سبب کیږي نه مسبب نه دهغي نه پس فعل مضارع مجزوم کیږي او نه دهغي نه پس فاء جزائیه داخلیږي اګرچه دا ذا ظرفیه نه پس دوه کلمي د شرط او جزاء په طور مذکوري وي د شرط لپاره د استعمال نظیر دا شعر دي

فاستغن ما اغناک ربك بالغنی .. واذا تصبك خصاصه فتحمل

.دي شعر په دویمه مصرعه کښي اذا د شرط لپاره د لکه د کلام د اولنی حصي فقراو فاقه لاحق کیدل سبب دي او دویمه حصه برداشت کول سبب دي او د اذا نه پس مضارع مجزوم هم ده ترجمه دا ده چه اې مخاطب په قناعت او بي نیازی سره او سیږه ترڅو چه ستاپروردګار ت د مال په ذریعه مالدار کړي او کله چه په تاباندي د فقراو فاقي څه مصیبت راشي نو برداشت کوه او د وخت لپاره د استعمال نظیر دا شعر دي

واذا تکون کریهه ادعی لها   واذا یحاس الحیس یدعی جندب

به دي شعر کښي د مضارع د افاعالو غیر مجزوم کیدل ددي خبرې دلیل دي چه دلته کلمه د اذا د شرط لپاره نه ده بلکه د وخت او ظرف لپاره ده

وَاذَا تَكُون كَرِيهَةٌ اُدْعی لَهَا   :   وَاذَا يُحَاسُ الحيْسُ يُدْعى جُنْدَبُ

ترجمه او کله چه کومه سختی راپیښه شي نو دهغي د مدافعت لپاره زه رابلل کیږم او کله چه سه خوراک تیاریږي نو جنوب رابلل کیږي د بصري نحاتو وئیلی دی چه د کلمه د اذا حقیقی معنی صرف د وخت ده البته کله متی په شان مجازا د شرط لپاره هم استعمالیږي لیکن په دي وخت کښي هم د وخت معنی په هیڅ حال کښي نه ساقطیږي ځکه متی د وخت لپاره وضع کړي شوي دي اودهغي نه د وخت معنی په هیڅ حال کښي نه ساقطیږي او د موضع استفهام نه په علاوه د متی لپاره د شرط معنی لازم ده او اذا لپاره د شرط راتلل لازم نه دی بلکه د جواز په درجه کښي دی پس کله چه کلمه د متی لپاره دشرط معنی لازمیدو باوجود دهغي په درجه کښي دی پس کله چه کلمه دمتی لپاره د شرط معنی لازمیدو باوجود دهغي نه دوقت معنی نه ساقطیږي نو کلمه د اذا دهغي لپاره د شرط معنی لازم هم نه ده دهغي نه د وحت معنی په درجه اولی نه ساقطیږي دغه صاحبینو قول دي.

وَمَنْ وَمَا وَكُلْ وَكُلَّمَا تَدْخُلَانِ فِيْ هٰذَالْبَابِ وَفِي كُلْ مَعْنٰى الشَّرْطِ اَيْضًا مِنْ حَيْثُ اَنَّ الْاِسْمَ الَّذِيْ يَتَعَقَّبُهَا يُوْصَفُ بِفِعْلٍ لَامَحَالَةَ لِيَتِمَّ الْكَلَامُ وَهِيَ تُوْجِبُ لِاِحَاطَةِ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِفْرَادِ وَمَعْنٰى الْاِفْرَادِاَنْ يُعْتَبَرَ كُلُّ مُسَمّٰى بِاِنْفِرَادِهِ كَاَنْ لَيْسَ مَعَهُ غَيْرَهُ

ترجمه..... او **من، ما، کل،** او... **کلما** په باب د شرط کښې داخل دي او په **کل** کښې هم د شرط معنی ده په دې حیثیت سره چه هغه اسم چه د **کل** نه پس دې هغه ضرور په فعل سره متصف دې، دې لپاره چه کلام تام شی او کلمه د **کل** علی سبیل الافراد احاطه واجبوی او د **افراد** معنی داده چه دهر فرد جدا جدا لحاظ اوکړې شی ګویا چه ددې سره غیر نشته.

تشریح:مصنف د حسامی وائی چه **من ما کل کلما** هم په کلما تو د شرط کښې داخل دی پس کلمه د **من** د ذوی العقول لپاره راځی او **ما** د غیرذوی العقول لپاره. او د ذوی العقول د صفاتو لپاره راځی او **کلما** عموم د افعالو ثابتوی لکه د الله تعالی په قول **کلما نضجت جلودهم** کښې دې د **کل** په باره کښې دا وهم کیدلي شی چه کلمه د **کل** په کلماتو د شرط کښې شمارل صحیح نه دی ځکه چه کلمه د **کل** حقیقه د شرط لپاره نه ده ځکه کلمات د شرط په افعالو داخلیږی او لفظ د **کل** په اسم داخلیږی ددې وهم د لرې کولو لپاره فرمائی چه په کلمه د **کل** کښې هم د شرط معنی ده ځکه کلمه د **کل** اګرچه بذات خود په فعل باندې نه داخلیږی لیکن په کوم اسم چه **کل** داخلیږی دهغه اسم نه پس فعل راځی او هغه فعل ددې اسم صفت وی ځکه دحرف شرط لپاره ضروری دی چه هغه په فعل باندې داخل شی او **کل** براه راست په فعل باندې نه داخلیږی لیکن په واسطه د اسم دا شمارلې کیږی چه **کل** په قط باندې داخل دې او کلمه د **کل** چه کله په نکره باندې داخلیږی نو هغه علی سبیل الافراد د افراد احاطه کوی او د افراد معنی داده چه ګویا ددې سره هیڅ څیز شریک نه دې ترډې چه کله بادشاه لښکروته اووائی **کل رجل منکم دخل هذا الحصن اولا فله کذا** بیاشل فوجیان په یو ځائې داخل شو نو ددې نه دهر یو لپاره به کامل نفل وی. **والله اعلم بالصواب**

ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم وتب علينا انك انت التواب الرحيم
اللهم الحقنى بالصالحين واجعلنى من الفائزين بحرمة
محمد سيد الانبياء والمرسلين صلى الله عليه وسلم
وآله واصحابه وذرياته اجمعين الى يوم الدين

جميل احمد غفرله ولوالديه
١٦ ذيقعده ١٤١٣هـ